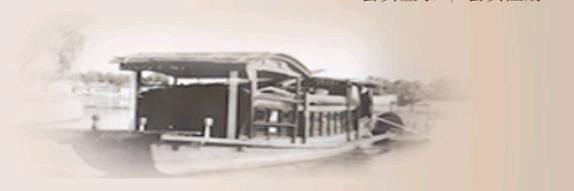


中共党史与当代中国史

History of the Communist Party of China and Contemporary China

[首页](#)[中共党史](#)[当代中国史](#)[党的建设](#)[百家](#)

您的位置：[首页](#) > [中共党史](#) > [党史名家](#)

孔子的宗教层面和“命”的概念

作者：史华慈

发布：2009年06月21日

来源：《世纪之交的宗教与宗教学研究》，湖北人民出版社，2000年，136-149页

点击：6次

[评论](#) [放大字体](#) [收藏](#)
[打印](#) [缩小字体](#)

[分享按钮](#)

关于孔子的宗教（或者说孔子根本就没有宗教）这个问题已经引发了许多讨论。其中的大部分讨论都是围绕着一个西方词语所作的某种西方定义而展开的。既然西方对于宗教的定义大部分都是指向人与非人类宇宙中引起人们敬畏的神灵层面（而不是仅仅指向人的主观心境或神圣仪礼），因此，我将在这里着重谈孔子对非人类领域的态度。

有人却认为孔子是“此世的”和“人文主义的”。从某种意义上说，这两种提法都是正确的。可是两者都没有就此把孔子的思想和当时一些其他高级文明中的许多带头人物的思想区别开来。[史氏此处是指公元前大约一千年左右所谓轴心时代，在近东、希腊、印度和中国兴起的古代文明——译者注。]“此世的”与“宗教的”绝不是两个绝相对立，排斥的范畴。古代的美索不达米亚，埃及，亚利安的印度，希腊和当时的中国，他们的宗教显然都是“此世的”。我把埃及也包括进来，尽管（或者说正是由于）当时的埃及人一心想把此世全盘照搬到彼世。所有上述文明中的神祇和神灵都和人世间的种种关切紧密相连，而且它们本身就是自然界和人类文明中种种力量的化身并管辖着这些力量。中国商代的宗教也有同样的情况。实际上，在所有这些文明的轴心时代都有一个特点，即对以前若干世纪的宗教仅仅涉及此世的做法作出一种超越的伦理上的反弹。但是，在大部分情况下，这种反弹并不一定采取一种极端的彼式的形式。《圣经》中的上帝是超越的，但是他向摩西所启示的肯定是有关此世的律法。柏拉图的哲学可能具有指向彼世的潜势，但他本人却在不同程度上一直致力于实现他在此世的使命。甚至在印度，婆罗门教的《奥义书》仍然对家庭的责任表现出强烈的承担，尽管作为个人的苦行僧当时一直还在蔓延。只有原始佛教似乎才要求对准备出家为僧的人断绝红尘。

把孔子认定为“人文主义”的说法可能比把他说成是“此世的”的内容要充实一些。毫无疑问，孔子要求君子专心致志于修身并重建人类社会的和谐。当子贡告诉我们他未曾听到孔子谈论的话题之一是“天道”时（此处是指作为有别于“斯文”的天道），我们势必假设他用此词来意指天在非人类世界或者人类根本无法控制的所有现实领域中的种种运作方式。因此，天既可以涵盖我们所谓的“宗教的”层面，也可以涵盖或可称之为“科学的”层面。值得注意的是，在这段话中子贡还指出另外一个他从未听到夫子谈论的话题，那就是著名的人性或“性”的问题[1]。这里我们遇到了一个困难即，葛瑞汉(Angus Graham)也同意的一种看法，这种看法认为整个“性”的概念在当时还未出现，因此，此言必为后人臆入。不过即使我们假设“性”这个概念当时已经存在，我们也可以肯定夫子无意追究在这个内在的“性”中“人究竟是什么？”而是追究“人是如何成德的？”可能正是这种实用主义的因素促使他将天的态度和对“性”的看法联系在一起[2]。今人感兴趣的是，《论语》在另一处还告诉我们孔子不谈怪、力、乱、神（或超自然的现象）[3]。

固然，孔子的这个单子肯定包括自然现象，但是肯定也包括许多严格说来只是有关人类“利益，兴趣”的事物，例如对丑闻与神话的闲谈，以及其他一切足以分散君子道德业志的无用事物。即使作为一位“人文主义者”，孔子的心志也是首先指向人类生活中的伦理层面。他似乎并不是对于“凡人间之事”都慨然赞同。

但是，即使是实用主义同样也没有把孔子和其他同时代高级文明中的伟大宗教人物和智者明显的区别开来。固然摩西和先知可算是“以神为中心的”，但他们并不是神学家，而且他们所得到的种种启示都是把他们的注意力引回到如何使人得救的关切上。同样，佛教的文献也常常告诉我们历史上的佛祖自己就是一位“人文主义的”实用主义者，他的主要和压倒一切的关切是从苦海中解脱众生。他的“八正道”肯定也是首先阐述为了达到解脱的目标，人所必需具备的伦理精神方面的先决条件。据说在一节佛经中，他大讲一系列思辨式的形而上学的问题，然后说这些问题“无助启迪人心”，应该免谈。在苏格拉底那里，我们当然可以发现他经常讨论到自己对前苏格拉底时期整个自然哲学传统的“人文主义的反叛”和转向对人的关切——在这点上他和当时的“智者学派”抱有同样态度[4]。我们甚至可以称苏格拉底是十分实用的，因为他的整个思想方法完全集中在伦理的关切上，而不是集中在任何理论“心理学”本身上。

如果说所有这些重要人物在某种意义上都是实用主义者，都专心致志于达到某种人类的目标，那么看来确实就不可能有一种处于真空之中的“人文主义的实用主义”，似乎在所有的实用主义者的心目中都默默预设某种更巨大的事物框架，依据这个框架来建立并努力完成某些实用的目标。难道说实践就可以从某些默认的对事物之性质的观念中抽离出来吗？我因此想质疑陈汉生(Chad Hansen)的看法，他认为“道德的实用主义”只关心“行动”或规矩而对“真理”则毫不在意。事实上实用的大师们一直都是通过他们所设定的行为目的来阐明一种他心目中关于行为方式孰是孰非的真理。而行为目的本身总是预设了对世界的某种愿景，并在这种愿景中去追求这些行为目的的实现。《论语》中关于各种道德性向之间的关系陈述可能不涉及关于自然界事实的“超利害”的真理，但是做出这些陈述就意味着言者已就所涉及的伦理道德情况说了一些属于真理的话。带有讽刺意味的是，苏格拉底确曾发展出一整套“方法”以形成合乎真理的定义，但是他自己所关切的真理中的大部分并不是对事物做出的中立性的陈述，而是对终将在实践中求以实现的种种道德观念的分析。

肯定孔子不谈“天道”并不意味着他对道就没有任何信念或看法。我们都知道历史上的佛陀对于许多概念诸如业，灵魂投胎和一系列其他事物都默默做了许多预设，但拒绝对它们用思辨的形而上学方式展开讨论，因为在佛陀心中这类谈论会把人们的注意力从最主要的救世任务中引开。但是，后来的弟子们，不论是佛陀，孔子，或者苏格拉底的弟子，在迎接敌意的挑战以捍卫大师们的这些默认的预设的过程中，感到有责任讨论恰恰为大师们所拒绝讨论的那些“形而上学”的事物。

“人文主义”这个词极其成问题的一面当然是它和在“后笛卡尔西方”一直被称为人文主义的整个思潮的密切联系。这股思潮认为人的主体是意义的唯一源泉，并认为以这个主体作为中心的人类世界和一个对人类漠不关心的、毫无价值含量的、乃至与人类敌对的宇宙之间存在着彻底的断裂甚至于对抗。可是，在《论语》中我们似乎找不到任何这类暗示。

《论语》中对宗教这个主题的讨论，许多是集中在有关祖先神灵和自然界鬼神的章节。其中有些章节极难诠释，而近现代的翻译又往往反映了翻译者本人对于孔子对“宗教”之态度所持的看法。其中比较重要的章节有如下两个断语：“未知生，焉知死？”；“未能事人，焉能事鬼？”[5]即使对这些貌似简单的章节，尽管中国历代注疏家还没有意识到我们对宗教与非宗教领域的泾渭分明的二分法，但是他们所作的诠释彼此之间已有巨大差别。既然，《论语》对于葬礼和祭祖之礼如此重视，用了许多章节讨论这类事，因此有些注疏家对上述第二句话感到困惑不解。有一种诠释认为此语含义是，只有知道如何以真正的精神去奉养生者，才能以真正的精神去祭祀祖先和自然界的鬼神。有些注疏家认为第一句的意思是只有真正知道“如何生”的人才能真正知道“如何死”[6]。但是，此句也可能是指某种对于生活在另一世界中的死者的情况具有

一种无法摆脱的关系，以及一些巫或向亡魂占卜者宣称自己具有掌握这些情况的能力。这里古汉语缺乏我们称之为“词性”的现象对这些章句的诠释产生了明显的影响。

不管这些章句是否有助于澄清孔子关于鬼神的看法，但他们却毫不含混传达了一种人文主义的讯息，即人必须首先关心活着的人的事情。在《论语》的另一处，孔子告诉樊迟“敬鬼神而远之”。“远之”一语的含义视译法而异，可译为“使自己和鬼神保持距离”，也可译为“使鬼神和自己有一段距离。”[7]有些人认为第一种译法意指[不要]和鬼神培养一种过分亲密的“巫术式”的关系，或者说是意指只有通过鬼神履行适当的应有的仪式才能避免鬼神为害，因为鬼神自己也受一个更广大的事物秩序的统摄，当人和他们的关系是完全通过礼的恰当仪式来指导时，鬼神就会按照他们所应该做的去行事，而这些仪式一方面明确了人与鬼神的关系，另一方面也清楚的要求两者必须分开。

有些人认为上述的一切意味着孔子要么就根本不相信“鬼神”，是一个“[有关神的事物的]不可知论者”，要么就真的相信只有仪礼的本身才具有神圣的功效。说孔子把自己的许多注意力集中在礼的本身，很可能是十分正确的；因此我们无须反对芬伽莱坚持礼本身具有宗教层面。正如我在前面已经提到的，这种态度在《诗经》一书中已可见端倪。荀子在其著作中就明确宣告礼的系统是整个宇宙秩序总架构的一部分：“天地以和，日月以明，四时以序。”[8]。其实，荀子这种看法已经隐含在《论语》之中。但是，正如我们也都知道，礼是指导人作为行动者之间的关系的，它涉及行动者之间的实际发生的交往。除非交往者在交往行动中注入应有的精神——即对所有涉及的行动者抱有某种应有的意向——礼就会变成空洞的形式。在人类的领域中，如果有关各方没有某种应有的态度，礼根本就无法实现。礼并不是指是一套人们参与的“行为模式”。礼必须同时代表一种富有生命的关系。因此，“敬鬼神”的告诫是提出一种对鬼神的态度，说明礼不只是一种行为的演出。中国现代思想家唐君毅因此提出孔子相信对鬼神履行的礼必然包含某种与鬼神的“感通”，不管你心目中的鬼神是什么；他还认为对孔子而言，这些鬼神，在某种未加明确界定的意义下，确实在场并参与这种感通[9]。

尽管如此，孔子死后过了一代，我们发现墨子的书中提到孔子之徒即儒者时，却认为他们似乎不承认祖先神灵与自然界鬼神的存在，或者最少不承认鬼神具有左右人间事物的能力。不过，这种看法不一定代表在儒家的悠久历史中中国士大夫的主流。宋代哲学家朱熹——其趋向往往被认为是强烈的“理性主义”——在他的宇宙系统中就给与祖先神灵和自然界鬼神保留了一个本体论上的位置，而且在他的理论中支持了唐君毅提出的感通的观念[10]。[按：史此处似乎认为在孔子心目中，礼本身就具超越的、宇宙性的、神圣含意；但孔子同时又认为礼必需渗透着人间的真情，或者说履行礼仪时有一种人与鬼神的“感通”。孔子仍然深信鬼神的存在。——译者注。]

不过，不管孔夫子对这类鬼神的存在是否相信，鬼神显然不是他的宗教观的核心。如果说《论语》一书中有个中心的宗教上的词语，这个词语就是“天”，而在“天”这个问题上，孔子在一定程度上也是一位传承者。上文已经提到在《诗经》和《书经》里这种把中心向天方面的转移已经发生。天首先是道德秩序的来源。在这些著作中不管对天可能有何种说法。它总是代表一种宇宙的道德意志，关注着如何保护并支持人类的规范性的秩序。即使在前孔子时代的这些文本中，天就其与自然界的恒久而不断循环的种种模式之间的关系而言——如果我们用我们的哲学词汇来表达——似乎已经被认为是“内在于”自然界秩序之中。但是，就其与人类的秩序而言，由于这种秩序具有一种致命的能力，即从指导其运行的规范中偏离并堕落下来，天实际上就势必要插手，干预人间事物的进程，甚至于要做出某种具体的特定的决定，例如决定由周邦来继承“天命”。

一旦我们转向《论语》中天的概念并全面考虑文本中提及天的各章节时，有一个问题几乎立即涌现于西方人的脑际：天究竟是一位“人格”神，还是一种“非人格的秩序”？提出这个问题的预设是这两个词语必然代表一种泾渭分明，非此即彼的双峰对立，因而我们应当可以得到一个明确的肯定或否定的答复。可

是，事实上《论语》文本对此并无明确结论。在有些章节中天被认为是一种有意识的存在，它不仅一般地说关切人类社会的秩序，而且特殊地说甚至还关切夫子自身的使命。“子曰：‘莫我知也乎！’子贡曰：‘何为其莫知子也？’子曰：‘不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！’”[11][此处史译“下学而上达”为“在我的学习中我对待处置下面的（人间世俗之事）从而达成理解上面的事物”——译者注]。孔子过宋，宋宰桓魋与孔子为敌，图谋杀孔子，孔子处于危境，他说：“天生德与予，桓魋其如予何？”[12]孔子受厄于匡，他说：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者[如予]不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”[13]在另一处他还谈到勿“欺天”[14]。如果我们从字面上来理解上面的说法，它们似乎暗示有一个有意识的天，孔子对着它“讲述”些什么，甚至暗示孔子感到有一个天曾赋予他某种此世的特殊使命。诚然，他对天的难以测知的行事方式感到困惑。为什么天让颜回早逝，为什么使他丧失了最心爱的学生？如果天把“斯文”交托给他，为什么又一直不让他有可能把“斯文”彰显于世？为什么众多的当道者之中竟然没有一个人了解（“知”）他？但是，孔子并不怨恨，因为在天的意旨与计划中有一种超人可以理解的事物。他可能会接受那位驻守在开封的小吏的安慰，这位小吏对夫子的弟子们说：“二三子何患于丧乎？天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”[15]

凡认为在孔子心目中天干脆已经完全变成自然界的一种“非人格秩序”的人，必须依据他们这种先验的预设，把上列章句全部都作为只是一种对通俗语言或某种“说话的方式”的曲就而草草打发了事。这是一种非常危险的预设，因为这种预设是建立在上文中已提到的那种先验的非此即彼的双峰对立之上的。不过，《论语》中确实有一句话是把天这个名称和自然界的秩序清楚明白的联系在一起，这句话值得仔细研究：“子曰：‘予欲无言’。子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？’”[16]。和这里的天相联系的确是一种“非人格的过程”，一种自然界的循环往复，和一种不含有任何蓄意的思虑或分立的，特定的决定的生成过程。这段话似乎确实暗示自然界是一种由天所“发散”出来的东西。[按：“发散”（emanation）一词此处是特指从神直接发散，放射出来，从而与由神从无中创造出来区别开来——译者注]和希伯来《圣经》中的神不同，天是不说话的。

但是，尽管如此，这段话最引人注目的是它的关注并不是集中在天而是集中在孔子自己身上。孔子是把自己和天相比喻。他宁愿按照天的方式行事。我们也许可以说，这段话在某种意义上表现了一种高度的“拟人化”，或者更确切地说一种高度“拟宇宙化”，[按：前者是指按照人类的形象，特点来解释宇宙自然，后者是指按照宇宙或自然的形象，特点来解释人类——译者注。]孔子作为人类的一员向往于天，以天为自己的楷模。

夫子宁可“无言”一事立即使我们联想到我们有关语言的整个讨论。此处语言所涉及的领域恰恰就是“实然”（What is）和“应然”（what ought to）之间的差距表现其自身的领域，不论这种差距是表现在个人身上或是表现在整个社会秩序之中。诚然，在这段话中，对自然界的态度可能在某种意义上强调了“非人格的秩序”，但是可以肯定的是采取这种态度绝不意味着从自然界中排除了价值。孔子事实上有可能和“创世纪”第一章的造物主一样，说道：“瞧，这是好的！”自然秩序固然是一件事实，但却是一件非常美妙而奥秘的事实。天过去曾一度向人展示过人类社会所应该遵循的标准秩序，但是他把“完成”或实现这个秩序的任务移交给有责任必须去实现此秩序的人去办。只要人并不是按计算机程序编制好了从而自动地机械地实现这个秩序，在此意义下，这个秩序就不是内在于人类社会。在此人必须再三斟酌，做出预测，做出分别的，时间上有限度的决定，而且必须使用语言。不过，如果天下真是有道，则指导这个良好社会的常规惯例、习惯和行为模式就会畅行，需用语言之处就会大大减少，孔子也就可以只给他的弟子提供一个道德行为的典范，而无需对失序的天下之反常堕落，背信弃义多费口舌。

如果就上述孔子类比中有关人这一方面来说，由无言的常规、礼仪和良好行为的模式来指导的世界肯定不是一个无心灵或无精神生气的世界。孔子“七十而从心所欲不逾矩”并不意味着他变成了一架无心灵的自动机。这里我们同样必须终止类似“只剩下了礼仪”，“毫无生气的常规”，或者“机械的习惯”这类

同组所带来的一切西方人的联想。在我们这个文化中“精神或”(spirit)一词首先是和“创造”，“新鲜”，“创举”或者和不断行使“自由选择”联系在一起的，因此任何不断重复的常规都自然会被视为是“没有灵魂的”。但是，孔子显然不认为自然界或礼仪生活的反复循环是“没有灵魂的”，他也不是在暗示如果他真的可以无言，他自己作为活生生的在场的这种存在就完全是多余的。他一定会通过他自己是如何生活的，通过他给他人提供活生生的榜样来展现他的在场。[按：史氏这段论说是针对一些用纯粹行为主义观点解释孔子思想的西方学者，也多少是针对芬伽莱的——译者注。]

即使在道行于天下的社会里，芬伽莱所谓的孔子思想中根本不存在一种面临抉择的“十字路口”的看法也仍然是不对的。[按：照芬氏认为在孔子思想中人生只有一条道路可以遵循，此道路即“道”。未遵循此“道”，只说明一个人未能做到这点。人并没有在几个同等真实的可供选择的道路中做出自己的抉择。因此他认为孔子的道是“没有十字路口的”。见芬氏所著《孔子：论凡俗为神圣》一书第二章——译者注]。它只意味着这时人们在大部分情况下都会向正确的方向转弯。人们应该珍惜的与其说是抉择的自由，不如说是无需经常通过反复考虑、困惑纠结、以及目标导向非常强烈的行为就能够择善为之。“自由意志”是存在的，但是它本身决不是终极的善。

不过，在此我想提出天和圣人或君子之间的这种比拟也可以运用于天这一方面。即使天是无言的，但是在自然的种种规律性、例程式及其生成过程中，天的精神(spirit)却依旧盎然在场。在这里我们不应该把孔子的天和《圣经》中超越的上帝之间的对比加以绝对化。诚然，在“创世纪”关于创世的描述中不仅强调了上帝创造自然的有秩序的一面，同时也强调它创造了自然的多姿多彩。不过，这当然并不隐含着上帝必须经常说话才能维持自然界的正常运行。而且，上帝作为世界的有序的，有规律一面的创造者还同样受到赞颂，尽管它可能并不是内在于这个秩序之中而且事实上他甚至于可以站在一个超越的地位把这个秩序毁灭掉。但是，我们没有任何理由相信，对于孔子而言，这个内在于自然界的规律性，例程式及其生成过程之中的天就不可能同时也具有意识和精神的属性。后面这种看法可能是近代科学出于理论上与技术上的考虑而产生的拉普拉斯所谓的“多余的假设”的观念，而不会是渴望从宇宙的天道中找到人类行为楷模的像孔子这样人的观念。[按：拉氏是法国数学家和天文学家(1749-1827)。据说当拿破仑问他为什么在他的《天体力学》中不提到上帝时，他回答说，“先生我无需这种假设”。——译者注]。

诚然，天所具有的那种内在于自然的心灵或精神之类属性看上去似乎更像斯宾诺莎心目中的神所具有的那种心智和意志的属性，而不那么像《圣经》中的神在它和有限的，暂存的世间的关系中所表现出来的那种蓄意的，创造性的，有目的的意识。如果用斯宾诺莎的话，我们也许可以就天和自然的关系这样说：“神所有的指令已经穿越，发自永恒，全部颁发出来了。因为，否则人们就可以认为神是可变易的和不完美的。”[17]但是，实际上孔子对于天和尚未确定的人间世界之关系和理解可能与此种看法大异其趣，而和《诗经》和《书经》中的天更加趋于一致。当孔子采用上面所引的那段“拟宇宙化”的类比时，曾表示自己宁可无言。但是一旦关联到人类世界，他就必需发言。人类社会本应“有道”，但道不行于人类社会，因此夫子必须凭借自己平常那种反思的，蓄意的，有目的的，和高度活跃的意识来对付这个失调无序的现实世界。同样，天在它和人的世界的关系中似乎依然表现出一种对人的命运的“有神论”式的关切，因为天基本上是“站在人一边的”。天总是支持圣人，君子的救世努力，甚至于蓄意干预人类历史的进程，尽管他在人类事务中的所作所为往往是不可测知的。在这样的框架中我们完全有可能相信在四时运行中默默展现自身的同一个天也会理解（“知”）孔子并赋予它以某种历史使命。如果我们对漫长的儒家思想史略加回顾，就可以发现尽管这种对天的看法中所特有的“有神论”因素往往逐渐退缩，但是作为“自然之秩序”的天和作为宇宙之意识的天之间的对立却始终未曾牢固的建立起来。

说到这里，我们对天的讨论范畴必须扩大从而把一个在《论语》中占有突出地位的有关范畴也包括进来——即“命”这个范畴。本书曾经提到“命”的原初含义是“命令”(command)，后来可能经过延伸，意指一种“权威与权力的委任令”。[按：史氏此处采用mandate一词，此词是指一种由无上权威所颁发的权力与

权威的委任令。——译者注] 在没有丧失和原初含义的联系下，此词似乎又涵盖了所有在儒家心目中人类是无法控制就是无需控制的人类生活的各个方面。在这种语境下，“命”也许可以英译为“that which is ordained”[按：此语意指“神圣意志所预定并委命的，不可更改的事物”——译者注]。可是有意思的是，命后来又同时恰恰意指生活领域中人类行动所能正当管辖的范围——我们可以称之为人所应有的志业或天职(vocation)，即天交给人的终生任务。此时，如果应用在一个朝代上，命就可能意指这个朝代正拥有一种由天委令的权力来行使帝王的权威；如果应用在一般意义上的人首先是在君子身上，命首先是意指天委令一个人来完成他的道德一政治天职。为了找到某种含义较广的词语，我们也许很可以把它译“that which is ordained”把它理解为命运(fate)或是有待终身完成的天职。

当孔子告诉我们他五十而知“天命”，或者说知道“天所命令给他的不可更改的事物是什么”时，他的意思可能是指他已经清楚地理解到什么是他无法控制的事物，同时也理解到什么是他自主行动所能真正生效的范围。夭寿是人所无法控制的；能够在道德容许的条件下过着舒适的物质生活或者只能处于贫困之中，也是人所无法控制的；还有许多生活中的境遇皆是如此。能否有习俗意义上的幸福其本身也是人所无法控制的。

甚至在他自己所特别关切的领域，即在伦理政治的天职这个领域中，君子也会面临四面八方命中注定的情况。如果象孔子那样“生不逢时”，他就将发现很少有君主，甚至根本没有任何君王会对他所带来的信息做出回应，他就必须象我们所看到的那样，兢兢业业尽力去影响那些已经不可救药的君王。固然儒家往往被认为对善人的道德威力抱有过度的信赖，但是另一方面我们也看到毕竟有一种历史际遇的命定性，它严重地缩小了道德影响的范围。君子有可能像孔子一样培养出一批弟子。但是即使能做到这点，这些弟子中有些人也会辜负父子的期望，被腐化的世界所感染。到头来，他的唯一的真正无法侵犯的可以自主的领域就在于它具有律己修身借以影响他人的能力。从后来墨子攻击当时儒家的“宿命论”来看，命这个概念，作为意指君子无法控制，或甚少有力控制现实的诸多领域，他所涵盖的范围在孔子死后似乎有进一步扩大。

但是面对这一切，孔子告诉我们他并不“怨天”，他一生矢志不渝的目标是在天所委令于他的范围之内，或者在内在于天的本性之中所允许他去做范围之内尽自己的一份力量去完成自己的使命。但是神正论(theodicy)的问题——即关于为什么天竟会允许君子或其他人受苦受罪的问题——在这里并没有被提出。[按：神正论是一种对神允许邪恶痛苦存在人间做出解释的理论，他首先为来布尼茨所系统论证。——译者注]。这里，我们还得再度从仁所具有的斯多葛式的忍辱负重的内在一面来探究。孔子可能偶尔会对天的难以测知感到不解，痛苦，困惑纠结，但是他为自己能参与天赋予君子的道德使命而感到喜悦。固然，我们还没有证据说明孔子实际上已经将君子等同于在任何意义下具有泛神论意义上的天，但是由于君子可以在一定程度上从天的角度，从与永恒相关联的普及万事万物的视角(sub specie aeternitatis)求看待世物，他毕竟会具有某些如天的气象。

总之，虽然天在许多方面难以测知，虽然命所管辖的范围非常辽阔而人力所能及之处十分有限，可是天在自然中所体现的秩序以及他给人所规定的秩序，仍然得到了肯定。天最少赋予某些人一种能力使他们得知在人类事务中应该得胜的秩序，而且这种秩序在过去也的确实现过。天还赋予某些人以带头推动去实现这种秩序的能力，尽管天并不一定保证这种努力得以成功。一旦这种良好的秩序得以实现，所有人都可以通过自己的生活领域来参与这种秩序的具体运转。同时，天也使君子有可能通过践仁在面对挫折与不幸时，完全处之泰然，安之若素。将来仍有希望在人间恢复道的主要风貌，到那时历尽苦难，尝遍辛酸的人类大众就有可能回到芬伽莱所谓的“礼的社群”中，进入安宁，和谐与福乐的至境[18]。

(原载《世纪之交的宗教与宗教学研究》，湖北人民出版社，2000年，136-149页)

[1] 威利：《论语》，5：12，110页；《论语正义》，98页。

[2] 实际有人认为上列各章中讨论人性一章为后人篡入，参看威利：《论语》17：2，209页；《论语正义》，367页。

[3] 威利：《论语》，3：20，127页[按此引文出于《论语》，7：20；2：20想为史氏笔误——译者注]；《论证正义》，146页。

[4] W.Guthre著，Socrates(苏格拉底)，(Cambridge University press, 1971),99页。

[5] 威利：《论语》，11：11，155页；《论语正义》，243页。

[6] 参看《论语正义》243页。

[7] 威利：《论语》，6：20，120页；《论语正义》，126页。

[8] 《荀子集注》，见《诸子集成》第二卷，236页。

[9] 唐君毅：《中国哲学原论：原道篇》，台北：新亚书院研究所出版，1973，135~136页。

[10] 参看《朱子语类》。

[11] 威利：《论语》，14：37，189页；《论语正义》，321页。

[12] 威利：《论语》，7：22，127页；《论语正义》，147页。

[13] 《论语》，9：5，139页；《论语正义》，176页。

[14] 威利：《论语》，9：11，141页；《论语正义》，184页。

[15] 威利：《论语》，3：24，100页；《论语正义》，72页。

[16] 为例：《论语》，17：19，214页；《论语正义》，379页。

[17] 斯宾诺莎：《伦理学》，安德鲁博伊尔英译本，伦敦，Dent and Sons, Heron Books, 1910)，命题33，27页。

[18] 史氏在本文中所用《论证》应文因文，是参考威利（Authur Waley）译本，即The Analects of Confucius(孔子之《论语》) (London:Allenand Unwin, 1983年重印)，但史氏翻译是也参照了《诸子集成》收入的刘宝楠所著《论语正义》。为简便计，下面注视中所有“为利，《论语》”均指威利上述译本之译作；“论语正义”则指受入《诸子集成》中刘氏所著《论语正义》，随后页数乃《诸子集成》第一卷中之页数。

相关阅读

网友评论

用户名

密码

登录

注册

标题 孔子的宗教层面和“命”的概念

内容



提交评论

最新发布

- 国史研究何去何从
- 新中国建立前后的新民主主义理论思考探析 ——以
- 试论1940至1953年新民主主义文化思想的深化与发
- 土地革命战争时期社会科学工作者对马克思主义经
- 试论中国历史语境下早期知识分子对马克思主义的
- 抗日战争时期陕甘宁边区出版业述略
- 试论新形势下提高党的建设科学化水平的系统建构
- 第4期中共党史学科青年教师工作坊纪要
- 建国初期北京市房屋管理政策的实施与变动（1949-
- 抗战时期中共国统区组织发展研究

七日排行

- 1 论海外中国共产党研究的兴起与发展
- 2 最初的突破
- 3 邓小平与香港回归
- 4 关于《毛泽东最后的革命》的几个问题
- 5 毛泽东与“文化大革命”
- 6 国史研究何去何从
- 7 美国马克思主义中国化研究概述
- 8 中共山东省委党校中共党史学科巡礼
- 9 《中共党史研究》杂志社征稿启事
- 10 回忆录传真

评论排行

- 1 “文化大革命”中的歌曲
- 2 近三十年来党史资料的整理、编纂和利用
- 3 近三十年来党史资料的整理、编纂和利用
- 4 血缘文化与文化大革命（上）
- 5 深切怀念：国学大师季羨林先生与山东大学
- 6 近三十年来党史资料的整理、编纂和利用
- 7 近三十年来党史资料的整理、编纂和利用
- 8 近三十年来党史资料的整理、编纂和利用
- 9 2011年政治学与国际关系学术共同体会议简讯

[关于我们](#) | [网站地图](#) | [免责声明](#) | [联系我们](#) | [志愿者](#)

主办单位：中国人民大学中共党史系、当代中国研究中心、社会发展研究中心 京公网安备110402430111

网站维护：北京东方林智科技有限公司 京ICP备09061509号