

儒耶对话的本体维度

——以孔孟之天与《圣经》中之上帝为例

黄敏

(武汉大学哲学学院,湖北 武汉 430072)

【摘要】 孔孟之天强调天的道德属性,在天人关系上人以天为道德本体,人可以与天合一。《圣经》中之上帝是人不可预知的,超越人的认识能力,人与上帝的关系是单向度的信仰关系。由于孔孟之天与《圣经》中之上帝的不同,儒家和基督教的终极宗教精神也就有了不同走向。

【关键词】 天 上帝 本体 超越

【中图分类号】 B016 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1004-6917(2008)04-0056-05

宗教作为一种文化现象广泛存在,可以说,一切文明的源头都与各个民族宗教精神的影响分不开。无论有神无神,有组织形式或无组织形式,宗教精神普遍存在于文化传统中是一个不争的事实。因此,从比较宗教学的立场来揭示儒家极具宗教性的天的含义,并将其与西方文明的源头——《圣经》中的上帝观作一对比,便是中西文化中儒耶对话不可缺少的一步。

一、天的意义探源

首先,从天的字义上看,《说文解字·一部》中说:“天,颠也。至高无上,从一大。”天的本意为颠,即指人的头顶。人之上谓天,体现了天的至高无上。甲骨文和金文中天像人形表明,作为最高主宰神的天,也就是上古初民对天的人化解释,是人基础上的神化。

从天这一概念的演化来看,天、神、上帝是不同时期人们对至高神的称谓。上古之天是有意志的人格神,能发号施令主宰人事。同时天又是夏商周统治者进行阶级统治的工具,统治阶级以神权说王权,自命君权天授,《尚书·召诰》记载“有夏服受天命”。《尚书·洪范》中箕子说“天乃赐禹洪范九畴,彝伦攸叙”。殷商时期出现“帝”、“上帝”作为至高神概念,认为上帝是整个自然、社会的主宰。《诗经·商颂·长发》里说:“帝立子生商”,《尚书·盘庚中》也说“予迓续乃命于天”,《尚书·盘庚下》又说“肆上帝将復我高祖之德,乱越我家,朕及笃敬,恭承民命,用永地於新

邑”,这些说法都表明统治者把自己的统治权加以神化,缔造出一个高于人间的至上神、最高主宰——天、神、上帝。上帝也就是具有人格意志的天,具有最高统治权,君主的权力是上帝授予的,从而促使上古初民听天由命不作反抗。到了周代,统治者又将天赋予道德含义,他们自命“以德配天命”,《尚书·召诰》中说:“肆惟王其疾敬德,王其德之用,祈天永命。”这表明周代统治者吸取了商代暴政而亡的教训,将天的神圣性加以道德化,使自己也成为上天道德上的代言人,崇尚德政以顺应天命。但这种天命、天意实际上也就是民命、民意,天的人格神地位被弱化并被赋予民众内涵,因而在《诗经·大雅·文王》中周公说“天命靡常”,《尚书·泰誓》中则有言:“天视自我民视,天听自我民听”,进一步把人民的意愿作为天的意愿,淡化了天作为最高主宰人格神的色彩。

另一方面,天还有法则、规律之义。诗经中《周颂·清庙之什·维天之命》篇:“唯天之命,於穆不已。於乎不显,文王之德之纯”,另在《大雅·荡之什·烝民》中有“天生烝民,有物有则,民之秉彝,好是懿德”,天在此表现出一种法则、规律性,已经有点形而上学的神秘意味了。总之,上古三代之天有三层含义:天首先是有意志的人格神;并且天是最高主宰,决定人的命运;此外天还具有道德意义,是道德的主宰。

由上古三代之天的三层含义也就产生了先秦时期对天的解释的三种不同倾向。第一,以孔孟为代

【收稿日期】2007-10-08

【作者简介】黄敏(1982-),女,广西柳州人,武汉大学哲学学院博士研究生。

表的主流先秦儒家,他们重点发挥了天的道德含义,天被赋予人道德的命定性。第二,以墨子为代表的墨家进一步强化了天的人格神涵义,汉代董仲舒继承并发挥了这一点。第三,以自然演化及事物自身规律取代天的本原地位,取消上古之天的人格神地位。道家、荀子均属此类。其中,以孔孟为代表的主流先秦儒家之天具有承前启后的作用,影响深远。儒家之天既有对上古之天的继承,也有对上古之天的道德涵义的进一步阐释,使后人以天作为最高的道德追求,形成了独具中国特色的天人关系,天也成为了一个亦宗教亦哲学的概念。

二、孔孟之天

先看孔子之天。在《论语》中,虽然孔子之天在不同的言语中涵义不同,但大体可分为三种:有道德主宰意义之天、人格意志之天以及自然之天。《论语·公冶长》中子贡曰:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”可见,孔子对天的论述是复杂而精练的,天并不是孔子思想的重点。总的来看,孔子之天有一种试图弱化上古之天的神性而又多少保留了上古之天的主宰地位的倾向,天在孔子那里基本上还是具有一定的神秘意味。

首先,孔子之天保留了上古之天的主宰性、神秘性。《论语·八佾》:“获罪于天,无所祷也”;《论语·先进》:“天丧予!天丧予!”《论语·述而》:“天生德于予,桓魋其如予何?”《论语·子罕》:“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?”这些都反映了孔子之天具有至高的主宰性,天既能主宰人事,也能命令人事,因此,在《论语·季氏》中,孔子又说:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”正是因为天的主宰性使孔子产生了敬畏天命的思想。从这一层看,孔子之天与殷周之天或帝、上帝的观念相近,都带有神秘色彩。其次,天还具有道德性。对天的敬畏、天的神秘性实际上是出于天是道德的主宰。“天生德于予”充分体现了天赋予人道德意义的思想,天本身也就是道德的化身。《论语·八佾》中孔子说,“天下之无道也久矣,天将以夫子为木铎”,就是把自己的传道使命说成是天所赋予的,将自身的道德性与天结合起来。《论语·宪问》中有“知我者其天乎”,《论语·雍也》中也有“予所否者,天厌之!天厌之!”这一类话语表明孔子始终把自己作为天的代言人,把自己的意志说成是天的意志,所以就流露出对天的解释的随意性,对天的

神性也加以限制。但从根本上说,孔子还是个现实主义者,所以他对鬼神采取存而不论的态度,即《论语·雍也》中的“敬鬼神而远之”。因此,孔子还在《论语·阳货》中说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”这里的天指的就是自然之天。但是孔子在《论语·八佾》中也说“祭如在,祭神如神在”,这表明孔子对神的态度是模糊的。总之,孔子之天的神性也仅限于体现天的先天主宰性,弱化了天的人格神色彩。

将天的主宰性与道德性进一步融合起来的是孟子。在孟子那里,天基本上成了道德的化身,最高道德本体,至善。《孟子·告子上》:“人之性善也,犹水之就下也”,“心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者”。《孟子·尽心章句上》中又有“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”。保养个人的四端之心,本性之善,尽心知性,也就达到了知天,并可以事天的境界。这就把个人的道德修养与天联系起来。在《孟子·告子上》中,孟子又说:“有天爵者,有人爵者。仁、义、忠、信,乐善不倦,此天爵也。公卿大夫,此人爵也。”这表明天具有至善的道德意义,是人的道德的根据。因此,《孟子·离娄上》中孟子有言:“是故诚者天之道也,思诚者人之道也。”由此可见,孟子基本上是从人的道德修养上讲天,天作为道德本体的意义是非常明显的。尽管在论及人事统治管理时,孟子也沿用了上古统治者“以德配天”的说法,《孟子·万章上》:“天不言,以行与事示之而已矣”,“莫之为而为之者,天也。莫之致而至者,命也”。这里突出的是天的主宰性,并且这种主宰已经含有道德主宰之义,这种把道德作为本体的思想被宋明理学家进一步发展,成为儒家追求的终极目标和儒家道德修养论的一大特色。

三、《圣经》中之上帝

在《圣经》中,上帝、耶和华、神等称谓是同一个意思。全本《圣经》中只承认上帝是惟一的真神,同时也承认普世多神崇拜的事实。这与我们通常观念中神的泛化意义不同。从《圣经》文本看,上帝作为神第一次自称:“I am who I am”,汉译为“我是自有永有的”。这句话表达了两层含义:其一指上帝的位格性,即上帝是有思想、情感、意志的位格生命,也就是 Being;其二表明了神的自存性,即上帝作为创造者自身存在,是永恒存在的存在者,不受时空限制,

具备神学上的先存性。

从《圣经》中对神的描述看,上帝的本质表现在如下两方面:一是创造者意义上的人格神色彩。《圣经·创世纪》一开始就说:“起初神创造天地”。神与人的关系就是创造者与被造者的关系。这是神与人的最本质关系。神不仅创造万物,而且掌管、统摄万物。神是全能的、无所不知的、至高的、独一的。《圣经·耶利米书》第十章十节“惟耶和華是真神,是活神,是永远的王”就是对大能者、至高者、创造者、独一的神耶和華的形容。另外《圣经·旧约》中甚至有大量关于上帝显现及表达喜怒哀乐的描写。从上帝创世到统摄管理世间万物的历史行动看,上帝具有人格化意义,与夏商周中的上古之天一样具备同等人格神色彩。二是作为位格神的超越性、先验性。在《圣经》中,上帝是时间和空间的创造者,是超越于时间和空间之外的永恒存在。《圣经·启示录》第一章八节主神说:“我是阿拉法,我是俄梅戛(阿拉法、俄梅戛为希腊字母首末二字),是昔在、今在、以后永在的全能者。”并且上帝本身就是道路、真理、生命。例如,《圣经·约翰福音》第十四章六节中有“I am the way, and the truth, and the life.”从神学上看,上帝是三位一体的位格神,三位一体作为上帝的本质表明上帝不仅具有一般人格神含义,还具有道德上的先天超越性。位格(person)一词在希腊语中有面具之义,暗示了神在历史中的不同显现方式。从一位神,三个位格(圣父、圣子、圣灵)的表述看,上帝本身包含了耶稣基督救赎人类的整个过程。耶稣基督作为三位一体中的第二位,作为道成肉身的神被钉十字架,其目的是救赎全人类自始祖亚当以来的原罪,所以,耶稣基督的救赎是一次性的,是完全彻底而超越的。以被钉十字架事件实现对全人类原罪的救赎,从而把罪上升到抽象的、形上的罪性的高度,超越了经验意义的具体罪行。上帝以道成肉身的耶稣基督降世为人,并通过耶稣基督的死亡来实现对人类的救赎,这实际上是以自我牺牲来保全人类的善,是人类从原罪中解放出来的依据,并且其中还有通过圣灵内住信徒心中帮助人类弃恶从善的精神支持。三位一体的具体作为和职分使上帝作为最高本体具有了超越的内涵,成为一种道德救赎的象征。

在古希腊,语言具有逻各斯的本体意义。道成肉身的“道”英文为“Word”,这表明语言就是生命,就是本体,圣灵的话语,耶稣作为真理之光也就是上帝

本身。可见,由于受古希腊哲学文化传统的影响,上帝也被赋予了形而上学意义。

综上所述,《圣经》中之上帝是既具体又抽象的,人只能有限地去理解上帝,上帝存在最终指向人的信仰。

四、天人关系与神人关系

从字义上看,将《圣经》中“God”一词译为上帝,体现了God与上古时期上帝含义的相似性,即两者都是最高主宰之神。但上古上帝是有意志的人格神,而《圣经》中之上帝则是三位一体的位格神。位格实际上体现了神的三方面属性——思想、情感、意志,这是上帝作为生命本身的位格性。上帝作为万物的创造者,直接关系到人的生命本质,这在孔孟之天中是没有的。上古之天、上帝虽然也有人格意志,但常常是出现在民力所不及之处,反映的是上古初民对命运不可把握的感叹,是出于自身有限认识能力的结果,甚至是统治者对阶级统治合理化作论证的根据。因此,上古之天、上帝并不具备实质主宰意义。到了孔孟那里就仅仅把天作为一个传声筒,天的神性大大减弱。

进一步说,中国古代的天、上帝的观念在演化过程中没有论及宇宙生成问题,也没有天造万物的说法。我国上古初民更多是从社会生活的现实需要层面来谈天,而不提人的被造,这体现了其论天的实用性特征。孔孟之天虽然保留了天的神秘性,但更多的是以现实角度论天,并不涉及天在人事上的具体作为。孔子甚至把自己作为天的代言人,孟子也赞同殷周时“天视自我民视,天听自我民听”的观点。天的民意化使天的至高神地位受到削弱,也使人的地位得到提高。

因此,从人与最高本体的关系看,孔孟之天与基督教的上帝的区别是明显的。尽管从本体自身而言,孔孟之天与《圣经》中的上帝同样具有超越性,但其超越性因相对于信仰主体的认识方式不同而各异。从认识上说,孔孟之天首先从人的道德属性出发,对于“人如何产生”这一问题并未重视,而人之为人所需的道德根据开始设立本体目标,以性善为归依。天代表了道德本身,是人之为人能从善的道德依据。天的本体地位通过天赋予人先天道德性而具有形而上学的道德意义,这是天超越性的一面。而人要“以德配天”,就要尽心知性、存心养性,本体的道德超越意义通过天赋善性而内在、内化于人,这

是沟通天人的重要步骤。孔孟之天的特色即在于此。从宗教学的意义上说,信仰对象(本体)如果超越于人,又过于强调其惟一至上,则很难在信仰主体心中形成良性沟通,很难使信仰对象内化于人心,使信仰主体更好的认识理解信仰对象本身。信仰对象如果过于神秘,超出人的认知范围,则如何坚定信仰主体的信心便成为一大问题。从人之为人的道德本性出发,孔孟之天既是一种易于人自身理解的认识方式,同时也赋予了个人追求至善道德某种宗教性超越根据。孟子所谓“杀身成仁”“舍生取义”,就是基于以天为外在道德本体的宗教情怀上的。到了宋明理学家那里,据《张载集》,张载更进一步提出了“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”的人生价值理想。儒家所追求的这种成圣境界,实质正是以追求道德本身为目的,而非手段,在追求道德的过程中人的主体性也彰显出来。

反观《圣经》中的上帝,从造人伊始,上帝就是超越于人,非人的认识所能理解的。神人关系一开始就因人类始祖亚当偷吃禁果而破裂。原罪问题成为《圣经》中对人的基本描述——人的罪性。罪就是对善的偏离,善的缺乏。具体来说就是欲望的泛滥,《圣经》中的人自我中心主义、骄傲自大、不顺服神、拜假神,这些表明《圣经》中的人的形象是糟糕的。《圣经·罗马书》第三章二十三节说“世人都犯了罪,亏缺了神的荣耀”,《圣经·罗马书》第三章十节中又说“没有义人,连一个也没有”,因此,人在《圣经》中又被称为悖逆之子。但是,上帝将圣子——道成肉身的耶稣基督降世为人,并且把他钉死在十字架上为人类赎罪,从而使神人关系和好。由此,人只要信仰耶稣基督的名即可得救。信仰由此成为论述神人关系和好的核心。

因为人得罪了上帝,所以基督教强调人在上帝面前要谦卑。作为受造物人不可能与神等同,人只能接受上帝对人类命运的先天预定。可以说,人的命运是先天被决定了的。基督教虽提出了以“信、望、爱”为核心的爱的伦理学,但基督教之爱显然是爱上帝,这只有在信仰一位主即耶稣基督的前提下才有可能。人在现实生活中爱邻人、爱人如己的道德信条以爱上帝为基础,并最终指向爱上帝。人在世间的罪性决定了“基督之外无拯救”、“教会之外无救恩”的神学原则。无论人如何行善,其本性都无法

改变,只有依靠信仰,才能使人得救。所以,基督教所强调的爱的伦理学实际上是神学伦理学,基督教的爱不同于一般意义的人伦之爱,而是以信仰为基础的爱。人爱邻人、爱人如己的道德行为以爱上帝为最终目标,爱人如己是为了使自己能最终得救。这种爱的伦理学是无自我意识,无自觉性,并以道德为手段,而非以道德本身为目的,因此,这种道德就不免带有以神为中心的动机,道德由此也成为信仰的工具。在以上帝为信仰核心的道德基础上,神人关系便成为一种单向度关系,人在上帝面前无任何自由意志可言。尽管如此一来,在实际操作上,人可能更容易领受并照做,但人永远无法突破原罪的标记,人的命运完全掌控在神本体的名义下。这样,神本体的超越性也就无法内在于人心,本体与人便没有融合空间,爱的教条便失去了内在根据。

由此可见,同样是表达人类对终极本体的关切,由于两者的本体内涵上的差异,不同本体的终极关怀内容是不一样的,儒家文化以人中心,更注重现实的态度决定了其天人关系在“天人合一”的诉求中彰显了人的自由。而基督教上帝观则以信仰为核心,以上帝为世界中心,上帝掌握了一切,而人只能接受人类命运的先天预定。相对于孔孟之天,基督教的上帝观更为关注人的来世生活,更为关注人的未来命运。

在此基础上,儒家和基督教两者所达到的人生境界也存在差异。儒家更多地表现出人类的担当意识,表现出人对天道的强烈使命感。儒家认为,人要成圣并非一朝一夕的事,人的一生都要不断地存心养性,不断以事天为目标要求自己,尽职尽责地朝着宇宙天道流行的方向努力。在《圣经》的上帝观中,人类以进入神的国度为目标,一切今生的行动在信仰耶稣基督的前提下得到来世的保障。个体在上帝面前是微不足道的,信仰皈依充其量也只是荣耀神的国度。成为神的子民、神的儿女便是个体人生的最高追求。在这一过程中,个人力量极其渺小,只有全心等待神恩降临、圣灵的帮助。由于对个体生死去留的高度关注,基督教的上帝便以救世主的形象出现,由此带来的个体人生境界便是信仰神,抛弃人类固有的理性骄傲,走向谦卑。

[责任编辑:龙家勇]

[校对:李玉萍 龙家勇 邓双霜]