

唯天为大:孔子“天教”略论

黄玉顺

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

[摘要] 在孔子看来,天具有神格性,即具有智能、情感与意志;天具有终极创生性,人与万物都是“天生”的,创生的方式就是“天命”。因此,天是万有之有、众神之神。圣人就是沟通天人的中介,但圣人仍是有限的人,而不是全能的天。孔子指出“唯天为大”,意在强调天是生成并统摄、高于并优于一切存在者的唯一超凡者。人的理性或德性可以超越经验,却永远无法超越这个凡俗世界,因此,“人”永远不能取代“天”。人对天的态度,应当是敬畏。所以,孔子的思想绝非“人本主义”,而是以天为本的“天本主义”;作为“儒教”,孔子的教义乃是“天教”。

[关键词] 孔子 神格性 创生性 唯一性 天本主义 天教

DOI:10.13916/j.cnki.issn1671-511x.2023.02.002

近来,儒家“超越”(transcendence)观念问题成为人文学术研究的一个前沿课题。儒家的超越观念,乃是由儒学创始人孔子开启的。然而对于孔子的超越观念,学界长期存在着严重的误读,认为孔子突破了“外在超越”(external transcendence)、转向了“内在超越”(immanent transcendence),更有甚者,乃至将孔子描绘成一个无神论者。本文旨在通过对孔子“天”概念的专题讨论,还原孔子超越观念的真相。

一、天的超凡性

孔子指出:“唯天为大,唯尧则之。”^①这里的“唯天为大”,传统注疏未作充分阐发,其实乃是一个极其重大的命题,意谓“天”作为独一无二的绝对存在者,乃是生成并统摄、高于并优于一切存在者的超凡者(The Transcendent)。因此,“唯天为大”这个命题乃是孔子超越观念的总纲。显然,在孔子心目中,天乃是超凡的,即不仅超出人的经验乃至人的存在之外,而且超出整个凡俗世界(the secular world)之外。

(一) 超验主体与超凡主体的分辨:“内在超越”与“外在超越”

要真正透彻理解孔子的超越观念,首先要严格区分超越的两种截然不同的主体,即“超验”与“超凡”^②:“超验”(transcendental)指“人”的超越性,即理性或德性超出感性经验的界限,但绝不可能超出人本身的存在,更不可能超出这个凡俗世界;而“超凡”(transcendent)则指“天”的超越性,即超出整个凡俗世界的界限^③。唯有如此明晰的分辨,才能避免目前学界的概念混乱。

然而自20世纪70年代以来,一些儒家学者提出中国哲学与文化是“内在超越”,而西方哲学与宗教则是“外在超越”^④。牟宗三率先提出“内在超越”说:“天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人之性,这时天道又是内在的。因此,我们可以康德喜用的字眼,说天道一方面是超越的,另一方面又是内在的。天道既超越又内在,此时可谓兼具宗教与道德的意味,宗教重超越义,而道德重内在义。”^⑤后来余英时将“内在超越”改为“内向超越”(inward

[基金项目] 国家社科基金项目“中国传统契约观念研究”(19BZX080)成果之一。

[作者简介] 黄玉顺(1957—),四川成都人,哲学博士,山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师,研究方向:儒家哲学、中西比较哲学。

① 《论语·泰伯》,《十三经注疏》,北京:中华书局1980年影印版,第2487页。

② 这里的“超验的”(transcendental)或译为“先验的”,“超凡的”(transcendent)或译为“超验的”,这样的译法易致误解。

③ 参见黄玉顺《“超验”还是“超凡”——儒家超越观念省思》,《探索与争鸣》2021年第5期。

④ 黄玉顺:《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》,《学术界》2020年第2期。

⑤ 牟宗三:《中国哲学的特质》,台北:学生书局,1974年,第30-31页。

transcendence),进行中西思想比较;柏拉图主张“理性是不变的、永恒的存在,与感官事物之随时迁流完全不同。……理性说恰恰是‘外向超越’的一种表现,因为理性作为存有和价值之源完全在人性之外”;而“孔子创建‘仁礼一体’的新说是内向超越在中国思想史上破天荒之举;他将作为价值之源的超越世界第一次从外在的‘天’移入人的内心并取得高度的成功”^①。

这种“内在超越”之说获得许多学者的附议,但学界也不乏反对的声音^②。确实,“内在超越”之说并不符合孔子思想的实际;事实上,孔子“还保留着外在超越的‘天’;它和西周时期的‘天’或‘上帝’一样,不仅是外在的、超越的,而且是神圣的”^③。甚至提出“内在超越”之说的牟宗三自己也曾指出:“孔子在他与天遥契的精神境界中,不但没有把天拉下来,而且把天推远一点。在其自己生命中可与天遥契,但是天仍然保持着它的超越性,高高在上而为人所敬畏。”^④显然,“内在超越”的说法混淆了上文所说的两种不同主体的超越:在孔子那里,“德”固然是“超验的”,即超越经验的,但毕竟是内在的,即内在于人的心灵意识;而“天”却是“超凡的”,即外在于人和凡俗世界。否则,孔子的很多言论都会令人无法理解(详下)。

(二)存在论与境界论的分辨:“天人二分”与“天人合一”

中国哲学“内在超越”之说是与“天人合一”之说相匹配的,许多学者认为,中国哲学的基本特色之一就是“天人合一”。张载最早明确提出“天人合一”^⑤,随之得到普遍认可。二程甚至说,连“合”字都是多余的:“天人本无二,不必言‘合’。”^⑥然而,按照“超验”与“超凡”的划分,显然,孔子的天人之际观念恰恰不是“天人合一”,而是“天人二分”,人是人、天是天,两者并不是同一个实体。

问题究竟出在哪里呢?其实,蒙培元先生早已解决了这个困惑,那就是“实体论与境界论的区别”^⑦,或者说是存在论与境界论的区别。只有在境界论的意义上,“天人合一”概念才是可以成立的,蒙先生谓之“天人合一境界论”^⑧,即人通过“功夫”达到“天人合一”的境界。然而,在实体论或存在论的意义上,“天人合一”概念是根本不能成立的。蒙先生指出:“不管是孔子的‘天生德于予’,还是孟子的‘尽心’‘知性’‘知天’,都以天为最高存在,以天为心性来源。”^⑨这就是说,孔孟儒学的超越观念乃是天人二分的,“否则就很荒谬,似乎本来‘天’是一个实体,‘人’是另一个实体,而现在两者合并为一个实体了。其实,这里的‘合’不能理解为‘合并’,而只能理解为‘符合’,即人的心性通过修养功夫而达到了符合‘天道’或‘天意’的境界;但即便如此,人仍是人,天仍是天,两者仍是不同的实体”^⑩。这就是说,“人”尽管可以达到超验的境界而“知天——事天”^⑪,但仍然是凡俗的存在者,唯有“天”才是超凡的存在者。

二、天的神格性

不仅如此,在孔子心目中,“天”还具有神格性(godhood),乃是鬼神之中的至上神。傅斯年曾指出:“孔子所信之天命仍偏于宗教成分为多。”^⑫蒙培元先生也指出:孔子的境界说“既是道德的,又有超道德的一面。所谓超道德,是说它具有宗教精神,或者说是一种宗教境界。因此,不能把孔子的仁学仅仅归结为世俗的伦理主义”^⑬;这是因为“孔子并没有完全否定宗教性的天”,“这里的天是能言

① 余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,台北:联经出版事业股份有限公司,2014年,第222页、第229页。

② 参见安乐哲《自我的圆成:中西互镜下的古典儒学与道家》,石家庄:河北人民出版社,2006年,第43-48页;张汝伦:《论“内在超越”》,《哲学研究》2018年第3期。

③ 黄玉顺、任剑涛:《儒学反思:儒家·权力·超越》,杨永明、郭萍主编:《当代儒学》第18辑,成都:四川人民出版社,2020年,第5页。

④ 牟宗三:《中国哲学的特质》,台北:学生书局,1974年,第33-34页。

⑤ 《正蒙·乾称篇》《横渠易说·系辞上》,《张载集》,章锡琛点校,北京:中华书局,1978年,第65页、第183页。

⑥ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷六,《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书局1981年版,第81页。

⑦ 蒙培元:《心灵超越与境界》,北京:人民出版社,1998年,第72-79页、第74页。

⑧ 蒙培元:《心灵超越与境界》,北京:人民出版社,1998年,第288页。

⑨ 蒙培元:《中国心性论》,台北:学生书局,1990年,第15页。

⑩ 黄玉顺:《天吏:孟子的超越观念及其政治关切——孟子思想的系统还原》,《文史哲》2021年第3期。

⑪ 《孟子·尽心上》,《十三经注疏》,第2764页。

⑫ 刘梦溪主编:《中国现代学术经典·傅斯年卷》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第54页。

⑬ 蒙培元:《从孔子的境界说看儒学的基本精神》,《中国哲学史》1992年第1期。

而不必言的具有人格意志的神”^①；“当他把天命当作外在的异己的力量进行解释时，确实表现了宗教神学的倾向”^②；“从这个意义上说，孔子是一位宗教改革家”^③。

之所以如此，是因为孔子继承了《诗》《书》的观念。众所周知，《诗》《书》时代的“天”与“上帝”同义，与基督宗教的“God”同样是人格神的称谓，唯其如此，汉语才用“上帝”或“天”去翻译西语的“God”。所以，应当恢复孔子“天”概念的本义，即其所指的是一人格神，具有智能、情感和意志。

(一) 天的智能性

孔子曾说：“不怨天，不尤人；下学而上达。知我者，其天乎！”关于“知我者，其天乎”，邢昺解释说唯天知己志也。”^④朱熹解释：“但知下学而自然上达……则见其中自有人不及知而天独知之为妙。”^⑤刘宝楠解释说“唯天知己”；“‘下学而上达’为作《春秋》之旨，学通于天，故惟天知之”，并引刘向《说苑·至公篇》“夫子……上通于天而麟至，此天之知夫子也”^⑥。程树德解释曰“不怨天者，知天之以己制作而后王法也。不尤人者，人事之厄，天所命也”；“圣人删订赞修，惓惓斯道之心上通于天，而天自知之”^⑦。显然，孔子称“天”能够“知我”，表明天是具有智能的。

不仅如此，据《论语》载：“子疾病，子路使门人为臣。病间，曰：‘久矣哉，由之行诈也！无臣而为有臣。吾谁欺？欺天乎？’”邢昺解释：“既人不可欺，乃欲远欺天乎？”^⑧皇侃解释：“我实无臣，今汝诈立之，持此诈欲欺谁乎？天下人皆知我无臣，则人不可欺。今日立之，此政（正）是远欲欺天，故云‘欺天乎’。”^⑨朱熹解释：“我之不当有家臣，人皆知之，不可欺也；而为有臣，则是欺天而已。”^⑩欺，指欺骗。孔子的意思是：天乃是不可欺骗的。天之不可欺，当然是因为天是“全知全能”（omniscient）、无所不知的。

(二) 天的情感性

据《论语》载：“子见南子，子路不说（悦）。夫子矢（誓）之曰：‘予所否者，天厌之！天厌之！’”邢昺解释：“厌，弃也。”^⑪朱熹解释：“厌，弃绝也。”^⑫程树德提到：“孔云：‘我见南子，所不为求行治道者，愿天厌弃我。’此一义也。郑氏汝谐……云：‘灵公、南子相与为无道，而天未厌绝之，予其厌绝之乎？予之所不可者，与天同心也。’此又一义也。”^⑬这是孔子对天发誓：如果我见南子的行为“不合于礼，不由其道”^⑭，天一定会厌恶而弃绝我！天对某个人厌恶而弃绝，这显然是一种强烈的情绪表达。

另据《论语》记载：“王孙贾问曰：‘与其媚于奥，宁媚于灶’，何谓也？”子曰：“不然。获罪于天，无所祷告也。”邢昺解释：“我道之行否，由于时君，无求于众臣；如得罪于天，无所祷于众神。”^⑮皇侃解释：“言我不被时用，是由君命，何能细为曲情以求于汝辈？譬如世人得罪于天，亦无所细祈祷众邪之神也”；“明天神无上，王尊无二，言当事尊，卑不足媚也”^⑯。“天神无上”是说天乃是众神之中的至上神。因此，一旦得罪了天，那么，向众神祈祷是没有用的。“得罪于天”，即受到天的怪罪。天能怪罪人，说明天是有情感的。

又据《论语》记载，孔子之为人，“迅雷风烈，必变”。邢昺解释：“风疾雷为烈，此阴阳气激，为天

① 蒙培元：《谈儒墨两种思维方式》，《中国社会科学院研究生院学报》1987年第1期。

② 蒙培元：《中国心性论》，台北：学生书局，1974年，第24页。

③ 蒙培元：《从孔子的境界说看儒学的基本精神》，《中国哲学史》1992年第1期。

④ 《论语注疏·宪问》，《十三经注疏》，第2513页。

⑤ 朱熹：《论语集注·宪问》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第157页。

⑥ 刘宝楠：《论语正义·宪问》，北京：中华书局，1990年，第592、593页。

⑦ 程树德：《论语集释·宪问》，北京：中华书局，1990年，第1019、1021页。

⑧ 《论语注疏·子罕》，《十三经注疏》，第2490页。

⑨ 皇侃：《论语义疏·子罕》，北京：中华书局，2013年，第220页。

⑩ 朱熹：《论语集注·子罕》，《四书章句集注》，第112页。

⑪ 《论语注疏·雍也》，《十三经注疏》，第2480页。

⑫ 朱熹：《论语集注·雍也》，《四书章句集注》，第91页。

⑬ 程树德：《论语集释·雍也》，第419页。

⑭ 朱熹：《论语集注·雍也》，《四书章句集注》，第91页。

⑮ 《论语注疏·八佾》，《十三经注疏》，第2467页。

⑯ 皇侃：《论语义疏·八佾》，第64页。

之怒,故孔子必变容以敬之也。”^①所谓“天之怒”,当然也是天的一种强烈的情绪表现。显然,在孔子心目中,天是具有喜怒哀乐的情感的。

(三)天的意志性

据《论语》载:“颜渊死。子曰:‘噫!天丧予!天丧予!’”邢昺解释:“孔子痛惜颜渊死,言若天丧己也。”^②朱熹解释:“悼道无传,若天丧己也。”^③两家的解释,“若”字其实都是多余的。刘宝楠认为:“盖天生圣人,必有贤才为之辅佐。天生德于夫子,复生颜子为圣人之耦,并不见用于世,而颜子不幸短命死矣,此亦天亡夫子之徵,故曰‘天丧予’。”^④另据《公羊传》载:“颜渊死,子曰:‘噫!天丧予。’子路死,子曰:‘噫!天祝予。’西狩获麟,孔子曰:‘吾道穷矣!’”何休注:“天生颜渊、子路,为夫子辅佐;皆死者,天将亡夫子之证。”^⑤显然,所谓“天丧予”,是在讲天的一种意欲与意志行为。

又《论语》载:“子畏于匡,曰:‘文王既没,文不在兹乎?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!’”邢昺解释:“天将丧此文者,本不当使我与知之;今既使我知之,是天未欲丧此文也。”^⑥此说出自皇侃引孔安国曰“言天将丧此文者,本不当使我知之;今使我知之,未欲丧也”;又引马融曰“天之未丧此文,则我当传之,匡人欲奈我何也”^⑦。朱熹引马氏说:“天若欲丧此文,则必不使我得与于此文;今我既得与于此文,则是天未欲丧此文也。天既未欲丧此文,则匡人其奈我何?”^⑧这是讲天之“欲”,即天的意欲、意志。

综上可知,孔子心目中的“天”确实是一个具有智能、情感和意志的人格神。

三、天的唯一性

孔子认为,天不仅超出这个凡俗世界之外,而且超出所有一切存在者,包括“众神”。这里所谓“之外”,包含“之上”的意思,即是说,天是至上的存在者、至上神。这就是天的唯一性,即孔子讲“唯天为大”之“唯”的意旨所在。

(一)万有之有:天是至上的存在者

学界有一种误解,以为儒学之中存在着若干个“天”概念,即“天”是复数的。例如冯友兰先生就认为,“天”“至少有五种意义”:“物质之天”(天空),“主宰之天”或“意志之天”(天帝、天神),“命运之天”(天命),“自然之天”(天性、天然),“义理之天”或“道德之天”(天理)^⑨。但是,“1927年11月9日,冯友兰在《燕京学报》上发表了一篇题为《孔子在中国历史中之地位》的文章……认为孔子在《论语》中所说的天,完全是一个有意志的上帝、一个‘主宰之天’”^⑩。确实,在孔孟那里,“天”是单数的,即只有一个“天”,乃是唯一的至上存在者。

这里的关键在于理解这样一个观念,即“示”的观念:作为实体的“天”是唯一的;其他关于“天”的言说都不过是天之“示”——天的某种显示方式、显现样态,如此而已。此乃汉字“示”的本义,正如许慎所说:“示,神事也。”^⑪对此,孟子指出:“天不言,以行与事示之而已矣。”赵岐解释:“天不言语……以其事,从而示天下也。”^⑫天之所“示”,也就是天之“行与事”,如孔子说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!”^⑬这就是说,“四时行”“百物生”,即一切存在者之存在,都不过是天之“行与事”,即天之“示”而已。

① 《论语注疏·乡党》,《十三经注疏》,第2496页。

② 《论语注疏·先进》,《十三经注疏》,第2498页。

③ 朱熹:《论语集注·先进》,《四书章句集注》,第125页。

④ 刘宝楠:《论语正义·先进》,第448页。

⑤ 《春秋公羊传注疏·哀公十四年》,《十三经注疏》,第2353页。

⑥ 《论语注疏·子罕》,《十三经注疏》,第2490页。

⑦ 皇侃:《论语义疏·子罕》,第211页。

⑧ 朱熹:《论语集注·子罕》,《四书章句集注》,第110页。

⑨ 冯友兰:《中国哲学史新编》上卷,北京:人民出版社,1998年,第103页。

⑩ 程伟礼:《中国哲学史:从胡适到冯友兰》,《学术月刊》1995年第8期。

⑪ 许慎:《说文解字·示部》,北京:中华书局,1963年,第7页。

⑫ 《孟子注疏·万章上》,《十三经注疏》,第2737页。

⑬ 《论语·阳货》,《十三经注疏》,第2526页。

此“示”乃是中国文化的一个极为重要的传统观念,如《易传》讲:“天垂象,见(现)吉凶,圣人象之……《易》有四象,所以示也”^①;“夫乾,确实示人易矣;夫坤,隤然示人简矣”^②。所谓“天垂象”就是“天”之“示”,甲骨文作“𠄎”或“𠄎”,金文作“𠄎”,而有不同的解释:徐中舒等认为,“象以木表或石柱为神主之形”,“示即主,为庙主、神主之专用字”,在“卜辞祭祀占卜中,示为天神、地祇、先公、先王之通称”^③;而许慎则认为是“天垂象,见吉凶,所以示人也。从二;三垂,日月星也”^④(此处“二”是古文“上”字,指天)。无论哪种解释,“天垂象”“所以示”都是说的天通过各种现象来显示、显现。简言之,复数的“天”不过是单数的“天”的种种显示而已,这是本质与现象或本体与现象的关系,天是唯一的至上存在者^⑤。

(二)众神之神:天是唯一的至上神

上述“天”与“示”或“象”的关系,乃是“一”与“多”的关系,犹如宋儒所谓“理一分殊”^⑥、“月映万川”^⑦;但宋儒的“理”已经丧失了神格性,“宋明儒学的发展基本上是向内在化方面走,超越性的价值几乎丧失殆尽”^⑧,而孔子的“天”则是一个至上神。这就涉及“天”与“鬼神”的关系问题了。孔子的时代,神格性的“天”属于“神”的范畴,与“鬼神”观念相关。那么,孔子如何看待鬼神呢?

众所周知,《论语》有这样一句话:“子不语怪、力、乱、神。”^⑨但这句话并非孔子本人所说。有人据此认为孔子不谈鬼神,其实不然,仅《论语》就记载了孔子 4 次谈到“鬼”、3 次谈到“神”,岂是“不语”!当然,孔子直接谈“鬼”“神”并不多,但这只能说明他很谨慎,不肯轻易谈论。何以如此?皇侃解释:“此四事言之无益于教训,故孔子语不及之也。”^⑩刘宝楠解释:“或无益于教化,或所不忍言。”^⑪这就是说,孔子并非否定鬼神的存在。程树德指出,“此‘不语’谓不与人辩诘也”,并引皇侃之说“谓不通答耳,非云不言也”^⑫。这就是说,孔子并非不谈论鬼神,而是不与人辩论鬼神之事。其所以如此,朱熹解释道:“鬼神,造化之迹,虽非不正,然非穷理之至,有未易明者,故亦不轻以语人也。”^⑬这个解释是有道理的,即孔子是因为鬼神之事“有未易明者”,所以才“不轻以语人”。何晏也有类似的理解,他在解释“未能事人,焉能事鬼”时,引陈氏的解释为“鬼神及死事难明”^⑭。

何晏这个解释,见于他对《论语》这段话的理解:“季路问事鬼神。子曰:‘未能事人,焉能事鬼?’曰:‘敢问死。’曰:‘未知生,焉知死?’”孔子并不直接回答子路关于“鬼神”及“死”的问题,而是引导子路思考“人”之“生”的问题。皇侃解释:“鬼神在幽冥之中”;“人事易,汝尚未能,则何敢问幽冥之中乎?”^⑮何晏引陈氏说,这是由于“鬼神及死事难明,语之无益,故不答”^⑯。这也并不是说关于“鬼神”与“死”的问题是不该问的,朱熹指出:“死者,人之所必有,不可不知,皆切问也。然非诚敬足以事人,则必不能事神;非原始而知所以生,则必不能反终而知所以死。……程子曰:‘昼夜者,死生之道也。知生之道,则知死之道;尽事人之道,则尽事鬼之道。……或言夫子不告子路,不知此乃所以深告之也。’”^⑰

程朱的这种理解颇为深刻,“这不禁让我们想起海德格尔的‘向死而在’,亦即‘向死而生’……

① 《周易·系辞上传》,《十三经注疏》,第 82 页。

② 《周易·系辞下传》,《十三经注疏》,第 86 页。

③ 徐中舒主编:《甲骨文字典》,成都:四川辞书出版社,1990 年,第 11 页。

④ 许慎:《说文解字·示部》,第 7 页。

⑤ 参见黄玉顺《中国哲学的“现象”观念——〈周易〉“见象”与“观”之考察》,《河北学刊》2017 年第 5 期。

⑥ 黎靖德编:《朱子语类》,王星贤点校,北京:中华书局,1986 年,第 2、102、677、692、1829、2409、2457、2522-2528、3243 页。

⑦ 黎靖德编:《朱子语类》,王星贤点校,北京:中华书局,1986 年,第 2409 页。

⑧ 郑家栋:《从“内在超越”说起》,《哲学动态》1998 年第 2 期。

⑨ 《论语·述而》,《十三经注疏》,第 2483 页。

⑩ 皇侃:《论语义疏·述而》,第 169 页。

⑪ 刘宝楠:《论语正义·述而》,第 372 页。

⑫ 程树德:《论语集释·述而》,第 480 页。

⑬ 朱熹:《论语集注·述而》,见《四书章句集注》,第 98 页。

⑭ 《论语注疏·先进》,《十三经注疏》,第 2499 页。

⑮ 皇侃:《论语义疏·先进》,第 273 页。

⑯ 《论语注疏·先进》,《十三经注疏》,第 2499 页。

⑰ 朱熹:《论语集注·先进》,《四书章句集注》,第 125 页。

就是从‘先行到死’中追寻‘存在的意义’,即在死亡中领会生存的意义;而孔子则反之,即‘向生而死’,就是在生存中追寻死亡的意义,在生活中领会鬼神的意思”^①。

而孔子的另外一句话,同样是追寻存在的意义,却是海德格尔式的“向死而在”,即从死亡、鬼神中追寻生存的意义:“祭如在,祭神如神在。”邢昺指出:“此章言孔子重祭礼。‘祭如在’者,谓祭宗庙必致其敬,如其亲存。言事死如事生也。‘祭神如神在’者,谓祭百神亦如神之存在而致敬也。”^②这里的“如神之存在”这个措辞易致误解。问题的关键在于正确理解“如在”:如果理解为“犹如存在着”,则鬼神的存在就仅仅是假设。但实际上孔子不是这个意思。皇侃解释“祭神如神在”道:“此谓祭天地山川百神也。神不可测,而必心期对之,如在此也。”^③意思是说:祭神的时候,犹如鬼神“在此”——就在眼前;然而,尽管鬼神并不“在此”,却不意味着鬼神并不“存在”,因为“在此”是在此岸,而鬼神的存在却是在彼岸。这正是基于凡俗世界与超越的鬼神世界的划分。

其实,祭祀活动本身就意味着对鬼神存在的信念。所以,孔子对祭祀鬼神是极为重视的:“子之所慎:斋、战、疾。”^④“斋”即祭祀之事,孔子对此总是郑重其事。因此,他盛赞道:“禹,吾无间然矣,非饮食而致孝乎鬼神。”^⑤他之所以盛赞大禹而引为同道,就因为大禹能“致孝乎鬼神”。

以上表明,孔子说“唯天为大”,其意显然是说:“天”乃是众多“鬼神”之中的唯一的至上神,“唯”言其唯一性,“大”言其至上性。正因为如此,孔子才强调:人应当“敬鬼神而远之”。何晏引包氏说:“敬鬼神而不渎”;邢昺亦解释道:“恭敬鬼神而疏远之,不褻渎。”^⑥这就是说,所谓“远之”的意思,乃是表示“恭敬”而“不褻渎”的态度。上文谈到孔子对鬼神之事“不轻以语人”,同样是出于对鬼神的“恭敬”而“不褻渎”。这样的态度,当然也是孔子对至上神“天”的态度。

四、天的创生性

孔子认为,天具有终极创生性。所谓“创生性”(creativity)是说“天”是终极的造物者(the Creator),创造万物(the Creation)。

(一)万物的创生:“天生”的概念

在孔子那里,天的创生性最鲜明地表达为“天生”这个概念。孔子说:“天生德于予。”何晏引包氏说:“‘天生德’者,谓授我以圣性。”^⑦皇侃解释为:“天生圣德于我。”^⑧刘宝楠认为:“《书·召诰》云:‘今天其命哲。’是人之知愚皆天所生,夫子五十知天命,知己有德,为天所命”;“夫子圣性,是天所授”^⑨。这就是说,孔子认为自己的德性乃是天之所生、天之所授。

不仅如此,其实,在儒家思想中,德性并不限于圣人的“圣性”,而是泛指所有人之所“得”的人性。如孟子说:“形色,天性也。”^⑩“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也”^⑪。刘宝楠说“人之智愚皆天所生”,也是这个意思。孟子谈到:“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓‘善’也;若夫为不善,非才之罪也。……《诗》曰:‘天生蒸民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。’”紧接着便引孔子的话:“为此诗者,其知道乎!故有物必有则,民之秉彝也,故好是懿德。”^⑫这是说,人的本性并不就是善,而是自然倾向于善,这是“天生”的禀性。所以刘宝楠说:“人受天地之中以生,赋气成形,故言人之性必本乎天。”^⑬

① 黄玉顺:《生活儒学的内在转向——神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期。

② 《论语注疏·八佾》,《十三经注疏》,第2467页。

③ 皇侃:《论语义疏·八佾》,第62页。

④ 《论语注疏·述而》,《十三经注疏》,第2482页。

⑤ 《论语注疏·泰伯》,《十三经注疏》,第2488页。

⑥ 《论语注疏·雍也》,《十三经注疏》,第2479页。

⑦ 《论语注疏·述而》,《十三经注疏》,第2483页。

⑧ 皇侃:《论语义疏·述而》,第171页。

⑨ 刘宝楠:《论语正义·述而》,第273页。

⑩ 《孟子·尽心上》,《十三经注疏》,第2770页。

⑪ 《孟子·尽心下》,《十三经注疏》,第2777页。

⑫ 《孟子·告子上》,《十三经注疏》,第2749页。

⑬ 刘宝楠:《论语正义·泰伯》,第308页。

进一步说,这个“天生”概念不限于人性,还包括整体的人本身,此即所谓“天生蒸民”(天生众人);而且不限于人,万物都是“天生”的。人与万物都是“天之所与”^①(the givens by Tian),唯有天本身是“自身所与”(the self-given)。邢昺解释孔子所说的“唯天为大”,正是讲的天的这种普遍的创生性:“唯天为大,万物资始,四时行焉。”^②

“万物资始”出自《易传》:“大哉,乾元!万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。……乾道变化,各正性命。……首出庶物……”孔颖达解释:“元大始生万物,故曰‘大哉乾元’。‘万物资始’者,释其乾元称‘大’之义,以万象之物,皆资取乾元,而各得始生。”^③而“乾”就是“天”:“乾,天也”,“乾为天”^④。笔者曾经谈到:“这就是《易传》所说的‘乾道变化,各正性命’;乾道即是天道,应该从本源头上被理解为天命,人得之而有人性(性理),物得之而有物性(物理);这也就是《中庸》所说的‘天命之谓性’,人与万物之性皆由天命生成。”^⑤因此,“大哉乾元”与孔子所说的“唯天为大”相一致。可见“大哉乾元,万物资始”正是在讲“天”的创生性。

“四时行焉”出自孔子:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!”^⑥这里“焉”的意思是“于是”“于此”“于之”,此处即是“于天”之意,所以刘宝楠引郑玄之说:“四时行,百物生,皆说天”。又引《春秋繁露·四时之副》:“天之道,春暖以生,夏暑以养,秋清以杀,冬寒以藏。暖暑清寒,异气而同功,皆天之所以成岁也。”^⑦可见这同样是在讲“天”的创生性:四时行于天,万物生于天。皇侃也指出:“天既不言而事行,故我亦欲不言而教行。”^⑧即“四时行”“百物生”都是天之“事行”。程树德说:“前云天何言哉,言天之所以为天者,不言也。后云天何言哉,言其生百物,行四时者,亦不在言也。”^⑨即“四时行焉,百物生焉”是说:能够“生百物,行四时”的乃是天。

(二) 创生的方式:“天命”的概念

孔子讲天的创生性时,强调“天何言哉”,其实就是说,“天”创生万物的方式是“无言”之“命”,即“天命”。皇侃说:“天地之心见于不言;寒暑代序,则不言之令行乎四时。”^⑩“不言之令”,也就天之“命”。刘宝楠说:“《诗·文王》云:‘上天之载,无声无臭。’载者,事也。天不言而事成,故无声无臭也。”^⑪这是因为,“命”是一种言说,但并不是有声的“人言”,而是无声的“道言”^⑫。有意思的是,“天道”之“道”最古老的用法之一,正是“言”,在这个意义上,“天道”就是“天言”“道言”,亦即“天命”。

这就是说,“天”创生人与万物的方式,乃是“命”,谓之“天命”。“命”字的结构,从“口”从“令”,本义为发号施令,所以朱骏声指出:“命,当训‘发号也’。”^⑬在孔子心目中,天虽然“无言”,却“发号施令”,所以谓之“天命”。“天”以“命”的方式来创造人与万物,就是天的创生性。

天以“命”的方式来创生万物,“这与 God 以‘命名’的方式来创造世界是一个道理”^⑭,即所谓“命名即创造”,如《圣经》说:“1:1 起初,神创造天地。……1:3 神说:‘要有光。’就有了光。……1:6 神说:‘诸水之间要有空气,将水分为上下。’1:7 神就造出空气,将空气以下的水、空气以上的水分开了。事就这样成了。……”^⑮不仅如此,汉语的“命”大致可以对应于英文的“designation”,有命名、指

① 《孟子·告子上》,《十三经注疏》,第 2753 页。

② 《论语·泰伯》,《十三经注疏》,第 2487 页。

③ 《周易·乾象传》,《十三经注疏》,第 14 页。

④ 《周易·说卦传》,《十三经注疏》,第 94 页。

⑤ 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),成都:四川人民出版社,2017 年,第 257 页。

⑥ 《论语·阳货》,《十三经注疏》,第 2526 页。

⑦ 刘宝楠:《论语正义·阳货》,第 698、699 页。

⑧ 皇侃:《论语义疏·阳货》,第 463 页。

⑨ 程树德:《论语集释·阳货》,第 1228 页。

⑩ 皇侃:《论语义疏·阳货》,第 464 页。

⑪ 刘宝楠:《论语正义·阳货》,第 699 页。

⑫ 参见黄玉顺《我们的语言与我们的生存——驳所谓“现代中国人‘失语’”说》,《南京师范大学文学院学报》2004 年第 4 期;《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),第 180-182 页、第 257-260 页;《君子三畏》,《宜宾学院学报》2016 年第 2 期;《神圣超越的哲学重建——〈周易〉与现象学的启示》,《周易研究》2020 年第 2 期。

⑬ 朱骏声:《说文通训定声·口部》,北京:中华书局,1984 年,第 845 页。

⑭ 黄玉顺:《生活儒学的内在转向——神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020 年第 3 期。

⑮ 《圣经·创世记》,钦定本圣经英译本的中文和合本(King James Version, Chinese Union Version)。

明、标示、选定、指定、指派、委任、授权等含义,而这些也正是《诗》《书》时代的“天命”观念,而由孔子继承下来。

五、作为“天教”的儒教

近代以来,关于儒学是否宗教的问题争论不休。笔者虽然曾经主张历代儒学在整体上并非狭义的“宗教”(religion)^①,但也指出,“《易经》是卜筮之书,既然是筮书,就意味着是神学形上学在支撑着它,有一个超越性存在者,这个超越性存在者也叫‘上帝’。……实际上,《易经》是一种‘神教’——‘神道设教’,它有一个神性形而上者的设定,就是上帝”^②;并进一步指出,“鉴于形而上者具有两种不同的形态[神性的形而上者(位格性的绝对超越者)、理性的形而上者(非位格的绝对超越者)],所以,其理论表现也具有两种形态:神学形而上学、哲学形而上学”,“宗教性质的教化形式还是非常必要、甚至非常重要的。对于社会大众来说,‘神道设教’之所以是必需的,是因为:一方面,你不能要求社会大众都具有很高深的关于‘形而上者’的理性智识;但另一方面,你却可以为之诉诸对于另外一种‘形而上者’的信仰,而他们在某些情境中实实在在是需要某种终极信仰的支撑的”^③。

(一)“天教”的概念

鉴于孔子思想的神性“天本主义”(Tianism)^④,孔子的“儒教”应当称为“天教”(Tian Religion)。汉语“天教”一词,最初见于西汉刘向编定的先秦文献《晏子春秋》:“日暮,公西面望睹彗星。召伯常骞,使禳去之。晏子曰:‘不可,此天教也。’”^⑤这里的“天教”虽然还不是我们这里所讨论的作为名词或名词词组、意指一种宗教的“天教”,但认为彗星的显现乃“天”之“教”,即天的一种教示,也是具有宗教意涵的。

可惜这种名词的“天教”后世罕见,这与后世儒学逐渐偏离孔子“天本主义”的趋向有关。尽管如此,后世儒家偶尔提到的主谓结构的“天教”,也与名词“天教”的观念一致。例如郑玄解释《诗经》“帝谓文王”为“天语文王曰……”,孔颖达解释道:“郑必以为‘天语文王’者,以下云‘帝谓文王,予怀明德’,是天之自我也;‘帝谓文王,询尔仇方’,是教人询谋也。尔我对谈之辞,故知是天之告语。”^⑥这里提到“天教语文王”,“教语”即“告语”,意为“告诉”“教导”,是在肯定天的人格性或神格性。

朱熹至少三次谈到“天教”:(1)“问‘存心养性以事天’。曰:‘天教你“父子有亲”,你便用父子有亲;天教你“君臣有义”,你便用君臣有义。不然,便是违天矣。’”^⑦(2)“问:‘“饥食渴饮,冬裘夏葛”,何以谓之“天职”?’曰:‘这是天教我如此。饥便食,渴便饮,只得顺他。穷口腹之欲,便不是。盖天只教我饥则食,渴则饮,何曾教我穷口腹之欲?’”^⑧(3)“如今人也须先立个志趣,始得。还当自家要做甚么人?是要做圣贤,是只要苟简做个人?天教自家做人,还只教恁地便是了?闲时也须思量着。圣贤还是元与自家一般,还是有两般?天地交付许多与人,不独厚于圣贤而薄于自家,是有这四端,是无这四端?只管在尘俗里面套,还曾见四端头面,还不曾见四端头面?且自去看。”^⑨朱熹的说法虽然不是名词的“天教”,却是名词“天教”的意涵,并且具有宗教的意谓:天是一个至上的超越者,并且具有神格性;天对人进行规训(discipline);人对天应当顺服(obedience)。

不过,这毕竟并不是孔子的“天教”。有学者说:“儒教是中华民族特有的传统宗教,历代王朝都以儒教为国教,孔子为教主”;“儒教利用政教结合的优势得以成为国教,儒教的神权与皇权融为一

① 参见黄玉顺主编《庚寅“儒教”问题争鸣录》,郑州:河南人民出版社,2011年;黄玉顺《儒教问题研究》,北京:人民出版社,2012年。

② 黄玉顺:《生活儒学的儒教观念》,见《儒教问题研究》,北京:人民出版社,2012年,第116页。

③ 黄玉顺:《儒教论纲——儒家之仁爱、信仰、教化及宗教观念》,张立文主编:《儒学评论》第五辑,保定:河北大学出版社,2009年,第339,342页。

④ 参见黄玉顺《人是什么?——孔子面对“攸关技术”的回答》,《孔子研究》2021年第4期。

⑤ 《晏子春秋集释·谏上十八》(上),吴则虞集释,北京:中华书局,1982年,第66页。

⑥ 《毛诗正义·大雅·文王》,《十三经注疏》,第521页。

⑦ 黎靖德编:《朱子语类》卷六十,第1428页。

⑧ 黎靖德编:《朱子语类》卷九十六,第2473页。

⑨ 黎靖德编:《朱子语类》卷一百二十一,第2943页。

体,不可分割”^①。这种说法自有道理,却也不无偏颇;而且这其实是秦汉以降的“儒教”,并非孔子的“天教”。

那么,何谓“天教”?本文暂不讨论它的其他层面,而只讨论它的观念形态层面,“天教”观念至少具有这样几个要点:(1)超越者的外在超凡性(transcendent),即“天”的观念^②;(2)人的内在超验性(transcendental),即“德”的观念^③;(3)从天人之际的维度看,一方面是天对人的生成与规训,另一方面就是人对天的敬畏与顺服;(4)从天人沟通的维度看,天与人的中介是圣人(sage)、圣徒(saint),这就是“圣”(sagehood)的观念。

(二)人对天的态度:敬畏的态度

人不能代替天,只能由“知天”而“事天”。孟子指出:“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。”^④“事天”,即侍奉天,其前提恰恰是天人相分,以天为至上神^⑤。

为此,人对天首先要怀有“敬畏”的态度。孔子要求“敬鬼神而远之”,何晏解释为“敬鬼神而不渎”,邢昺解释为“恭敬鬼神而疏远之,不亵渎”^⑥,这就是人对天的“敬”的态度。不仅如此,还要有“畏”的态度。因此,孔子强调“畏天命”。邢昺解释:“心服曰‘畏’”;“‘畏天命’者,谓作善,降之百祥;作不善,降之百殃”;“天命无不报,故可畏之”^⑦。朱熹解释:“畏者,严惮之意也”;“知其可畏,则其戒谨恐惧,自有不能已者”^⑧。

上文曾引《论语》记载孔子的为人,“迅雷风烈,必变”。皇侃解释:“风疾而雷,此是阴阳气激为天怒,故孔子必自整变面容以敬之也。”^⑨程树德引郑玄之说:“敬天之怒也。”^⑩这就是孔子对天的敬畏感的表现。蒙培元先生指出:“孔子在讲到‘迅雷风烈必变’时所表现的情感,就既有敬畏感,又有恐惧感”;“恐惧感的提出,是儒家情感哲学的一大贡献”;“这里有一种宗教情感”^⑪;“迅雷、烈风是自然界的现象,孔子却表现出恐惧、严肃的神情”,因为“这种自然现象的出现似乎有神的作用,是对人类的一种警告”^⑫。

因此,蒙培元先生说:“‘畏天命’则是对自然界的神圣性的敬畏。”^⑬尽管“自然界”这个说法或可商榷,但将“畏”理解为“敬畏”则是确切的。所以,蒙先生说:“‘敬畏天命’就是儒家的宗教精神的集中表现”^⑭;“中国哲学有敬畏天命的思想”,“这就是中国哲学中的宗教精神”^⑮。

(三)人与天的沟通:圣人的位置

人对天的敬畏与顺服,使人萌生理解天的需要,即与天沟通的需要。这就是“圣”(sagehood)的境界,即“圣,通也”^⑯。这就是说,人与天沟通的中介是圣人(sage)、圣徒(saint)。

显然,“圣”的根本特征,在于“通”,即沟通天人。这一点,孔子的弟子还不是十分明白。如子夏说:“有始有卒者,其唯圣人乎!”^⑰圣人固然能够始终如一,但这并非圣人的根本特征。子贡亦然:“太宰问于子贡曰:‘夫子圣者与?何其多能也?’子贡曰:‘固天纵之将圣,又多能也。’”何晏注:太宰

① 任继愈主编:《儒教问题争论集》,北京:宗教文化出版社,2000年,第403、404页。

② 参见黄玉顺《生活儒学的内在转向——神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期。

③ 参见黄玉顺《“超验”还是“超凡”——儒家超越观念省思》,《探索与争鸣》2021年第5期。

④ 《孟子·尽心上》,《十三经注疏》,第2764页。

⑤ 参见黄玉顺《天吏:孟子的超越观念及其政治关切——孟子思想的系统还原》,《文史哲》2021年第3期。

⑥ 《论语注疏·雍也》,《十三经注疏》,第2479页。

⑦ 《论语注疏·季氏》,《十三经注疏》,第2522页。

⑧ 朱熹:《论语集注·季氏》,《四书章句集注》,第172页。

⑨ 皇侃:《论语义疏·乡党》,第260页。

⑩ 程树德:《论语集释·乡党》,第728页。

⑪ 蒙培元:《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社,2002年,第194、195页。

⑫ 蒙培元:《蒙培元讲孔子》,北京:北京大学出版社,2005年,第55页。

⑬ 蒙培元:《“天人合一论”对人类未来发展的意义》,《齐鲁学刊》2000年第1期。

⑭ 蒙培元:《为什么说中国哲学是深层生态学》,《新视野》2002年第6期。

⑮ 蒙培元:《中国学术的特征及发展走向》,《天津社会科学》2004年第1期。

⑯ 许慎:《说文解字·耳部》,第250页。

⑰ 《论语·子张》,《十三经注疏》,第2532页。

“疑孔子多能于小艺”,似非圣人之德,子贡解释道,“天固纵大圣之德,又使多能也”,两者并不矛盾^①。确实,“圣”不在“多能”,但是,子贡的回答也没有正面涉及“圣”的根本。

倒是子贡所说的“固天纵之将圣”透露了一点信息:孔子之为圣人,乃是天令其如此,即是天的意志。那么,天让孔子做什么呢?其实就是“天下之无道也久矣,天将以夫子为木铎”,即“天将命孔子制作法度,以号令于天下”^②。当时天下无道,孔子感叹“圣人,吾不得而见之矣”^③;他自谦“若圣与仁,则吾岂敢?”^④但实际上,孔子是以圣人自我期许的:“子贡曰:‘如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?’子曰:‘何事于仁?必也圣乎!……’”^⑤木铎是古代巡行振鸣、宣布政教法令的一种铃铛,而“天以夫子为木铎”是说:天要向人间宣布教令,把孔子作为木铎。这就是说,圣人是天的使者,其使命是代天行教,即是天的代言人。孔子有此自觉,所以自谓“五十而知天命,六十而耳顺”^⑥,即已达到了“圣”的境界。

这里的“耳顺”值得留意。“圣”(聖)的结构从“耳”、从“口”,充分体现了“圣”的“通”——沟通天人的特征:圣人以“耳”倾听天命,以“口”宣讲天命。这就犹如古希腊的神的信使赫耳墨斯(Hermes)将神的旨意传达给人间,故有所谓“诠释学”(hermeneutics);神旨同样是无声的号令,犹如God用无声的语言来创造世界,海德格尔谓之“默然无声的道说”^⑦、“寂静之音”^⑧,这是中西相通的观念^⑨。

所以孔子说:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”“大人”即圣人^⑩。这“三畏”之间的逻辑关系是:所谓“畏圣人”,其实是“畏圣人之言”;所谓“畏圣人之言”,其实是“畏天命”,因为圣人是天的代言人,“圣人之言”乃是“天命”的传达。

圣人的“正名”也是如此。上文谈到,“天命”是天以“命名”的方式来创生万物,然而不仅天会命名,人也会命名,那就是圣人进行的“正名”活动——以“命名”的方式来“制礼作乐”,重新安排人间秩序。据《论语》载:“子路曰:‘卫君待子而为政,子将奚先?’子曰:‘必也正名乎!……名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措(措)手足……’”^⑪从“天命”到圣人的“正名”意味着:“正名”本质上不是圣人在正名,而是天在正名,即是圣人代天正名、“替天行道”。

但是,最后有一点是必须强调的:“圣人”毕竟还是人,不是神,更不是天;“圣”固然是超验的,但绝不是超凡的。

(责任编辑 卢 虎)

① 《论语·子罕》,《十三经注疏》,第2490页。

② 《论语·八佾》,《十三经注疏》,第2468页。

③ 《论语·述而》,《十三经注疏》,第2483页。

④ 《论语·述而》,《十三经注疏》,第2484页。

⑤ 《论语·雍也》,《十三经注疏》,第2479页。

⑥ 《论语·为政》,《十三经注疏》,第2461页。

⑦ 海德格尔:《〈今日神学中一种非客观化的思与言问题〉的神学谈话中主要观点的若干提示》,孙周兴译,刘小枫选编:《海德格尔与有限性思想》,北京:华夏出版社,2002年,第19页。

⑧ 海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,北京:商务印书馆,1997年,第183页。

⑨ 参见黄玉顺《生活儒学的“生活”观念》,载《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》,北京:光明日报出版社,2009年,第71-73页。

⑩ 《论语注疏·季氏》,《十三经注疏》,第2522页。

⑪ 《论语·子路》,《十三经注疏》,第2506页。

ABSTRACTS

(1) The excellent traditional Chinese culture in the New Era and New Journey: a source of the localization of Marxism in China *CHEN Ze-huan, XU Ke* · 5 ·

To carry forward Marxism in China, we need to integrate it with the excellence of traditional Chinese culture. This will not only bring more vigor and vitality to Marxism but also re-determine the value of traditional Chinese culture in the New Era and New Journey; it is an important source of localization of Marxism in China. This falls into three aspects: the ideological treasure for the socialism of Chinese characteristics, a new form of human civilization, the historical and grassroots base of Marxism in China, and the moral basis for fostering the socialist core values.

(2) The crisis of modernity in the West and the Chinese modernization: a study based on the report to the 20th National Congress of the CPC *LIU kui, ZHANG Chen-qu* · 12 ·

Though modernity based on rationality and capital is prevalent, it has been coupled with inherent contradictions which has spread around the world with the increasing international exchanges. Though the extensive criticism that modernity has received reveals the narrative logic behind it, it doesn't go beyond capitalism due to its derivation from political economics and historical materialism. The report to the 20th National Congress of the CPC elaborates on the Chinese modernization. It surpasses the western modernity in the development path, strategy, international significance and prospects, providing a Chinese solution for the crisis of modernity in the West.

(3) Tian is the greatest: Confucius' Tianism *HUANG Yu-shun* · 22 ·

Confucius believes that Tian (天) has godhood (intelligence, emotion and will) and creativity (all beings are created by Tian and have a designated destiny). Therefore Tian is the being of all beings and the god of all gods. Sages are not omnipotent though they are the intermediary between man and Tian. "Tian is the greatest" means that Tian is the only superpower who creates and controls all beings, thus superior to all beings. Man can never go beyond the secular world where they live though their rationality or virtue can surpass experience. For this reason, by no means does Confucius advocate humanism, but Tianism that takes Tian as the noumenon. In essence, Confucianism is Tianism.

(4) ANT-based brain-machine integration technology

ZHANG Xue-yi, FENG Xiao-yang, ZHUANG Gui-shan · 32 ·

Brain-machine integration is a general term of brain-machine interface technology, which integrates different information transmissions including brain-to-machine, machine-to-brain, and brain-to-brain. Under ideal circumstances, the technology can combine the biological brain's cognitive ability and the machine's high-speed computing and processing ability. According to the actor-network-theory (ANT), the brain-machine integration constructs the technical network Net_1 which connects the technical entity of brain-computer interface, the hybrid intelligence network Net_2 which connects brain with computer, and the "translation-mobilization" application network Net_3 . The non-human-centered philosophy underlying the technology offers us a chance to better develop and apply it.

(5) Marx's critique of Hegel's account of body *WANG You-ping, PANG Jun-lai* · 39 ·

A clarification of the connection between Marx's and Hegel's account of body helps us to re-evaluate the theoretical value of historical materialism. Firstly, Hegel and Marx both believe in the relation between Body and Nature in human life, but Marx argues that the excessive abstraction and thoughtfulness of Hegelianism eliminates the finiteness and independence of Body. Secondly, Hegel and Marx both declare that Body subjectivity should be addressed in *Gegenständlichkeit* containing Labour and Community, but Hegel intends to make reconciliation while Marx prefers to criticize the contradiction. Lastly, Hegel emphasizes that the recognition of property rights is essential for the liberty of Body, and Marx claims that the abolition