



Reverence and Faith: An Epistemological Analysis of Heavenly Endowment

Xie Wenyu

Abstract: Heavenly endowment is an object of sentiment, rather than of sensual experience. To understand it, as this paper finds, the conceptual analyses of relevant texts is not enough; and we have to appeal to sentimental analysis so that we will be able to conceive the concept of heavenly endowment epistemologically. In the empiricist point of view, we know the world through our senses. The epistemological functions of human senses have been well analyzed and known. However, the epistemological functions of sentiments have yet to be explored and known. This paper will then try to compare sentiments with senses, demonstrate their similarity in epistemological functions; and then move on to analyze into the epistemology of reverence and faith. It will demonstrate that the ways in which these two sentiments define respectively Confucian Tian and Christian God. In Chinese traditional Confucianism, Tian is the object of reverence. Reverence is a sentiment that can be strengthened and maintained constantly; meanwhile it can be shared by a large group of people. In reverence, the revered object is indeed a subject who has an independent will to act. Confucians revere Tian, which may be named as Heaven or God, as the most powerful subject, whose actions are regularly ordered. Also, its actions can be either beneficial or harmful to human beings. They then infer that, Tian's power can be ours if our thought, judgments, and actions are in accordance with it; and if not, its power will be against us. Consequently, to know and obtain Tian's will is the crucial point for our human beings to benefit from Tian. Tian's will is endowed into a human being when he is born, and therefore it is called "heavenly endowment". A virtuous person refers to one who has the knowledge of his heavenly endowment and behaves accordingly. Since Virtue contains Tian's will, Confucians revere both Tian and Virtue. Here, reverence is such a sentiment, when it presents Tian, it points to heavenly endowment which exists along with one's whole life. Now, to one who wants to be a virtuous man, he must be in reverence to his inner heavenly endowment, that is, he must be true to himself in a sentiment of inner reverence (cheng). As a comparison, to Christians, reverence is emphasized too; yet, the more important thing is their faith. Essentially, faith is a trust, a sentiment in which when people trust each other, there is no evil will among them, and they give up any bad judgment against each other. In Christian faith, God is seen as willing to reveal His own will to Christians. This is called revelation. As human beings, Christians give up any evil judgment and become merely receivers in facing God. Their faith allows them to receive God's revelations, know God's will, and act accordingly. They then lead a life pleased by God and God's power is on their side. Epistemologically, it is their faith that paves the way for them to know God. Both Confucians and Christians revere heavenly endowment or God's will, but Confucians develop their knowledge of Tian based only on inner reverence, while Christians obtain God's will through faith. Through these two different sentiments, they gain different knowledge of Tian or God.

Keywords: heavenly endowment; sentiment; epistemology; Confucianism; Christianity

Author: Xie Wenyu received his BA in 1982 from Sun Yat-sen University and his MA in 1988 from Peking University. He earned his PhD in religion in 2000 from Claremont Graduate University in America. He is now a Professor of Philosophy and Religious Studies at Shandong University. His expertise includes philosophy of religion, history of western philosophy, etc. He has published many books. The more important ones are *The Lost Spirit and now It Returns*, *The Concept of Freedom: The Platonic-Augustinian-Lutheran-Kierkegaardian Tradition*, *Freedom and Existence*, *The Way and Truth*, *Metaphysics and Western Thinking*, and a translation and commentary of *Plato's Timeaus*.

“敬仰”與“信仰”：中西天命觀的認識論異同

謝文郁



[摘要] “天命”是一種情感對象，而不是感覺經驗對象；因此，概念式的文本分析，對於理解天命這種情感對象是不夠的。它無助於人們體會天命在生存上的力量。這需要從情感認識功能的原始性出發，根據儒家和基督教的相關文本呈現出的各自天命觀來展示它們的分歧點。中國傳統儒家是在敬仰中面對天命的，“敬仰”這種情感可以不斷加強而長期維持。在敬仰情感中，敬仰對象是一種獨立自行的主體（上帝、天）；它可以有益於人的生存，也可以損害人的生存。對於敬仰者來說，如果自己所思所想符合它的運行方向，就可以借助它的力量；如果相違背，則將破壞人的生存。但是，天意或天命何在？傳統儒家認

為，認識並把握天命就是關鍵所在。儒家因此發展出一套敬德的認識途徑，並最終落實到“誠”這種內向性情感中呈現和認識天命。基督教也強調對神的敬畏，但同時也強調“信仰”。在信仰中，信仰者和信仰對象是一種相互的信賴關係或信任關係，彼此對對方都不加善惡判斷。同時，神願意把自己的想法傳給對方（人）。在基督教語言中，這種傳送稱為“啓示”。而對於人來說，神的啓示在信心中就直接進入人心，因而是純粹意義上的接受者。於是，信仰者在信心中接受了神的啓示而知道了神的旨意。這樣，人的生存方向合乎神的旨意。從儒家和基督教都認為在敬畏情感中面對天命或神的旨意這一點來看，兩者確實有某種共通之處。許多基督教人士在談論儒家的“上帝”時，認為它與基督教的上帝是同一個上帝。然而，一旦進入到認識論，就會發現：儒家追求在“誠”這種情感中呈現並認識天命，是一種內向而求的進路；基督教則教導在“信”這種情感中成為接受者，是一種外向依靠的進路。由於是兩種進路，儒士和基督徒關於天命的認識，自然也就不同了。

[關鍵詞] 天命 情感 認識論 儒家 基督教

[作者簡介] 謝文郁，1982年在中山大學獲哲學學士學位，1988年在北京大學獲哲學碩士學位，2000年在美國克萊蒙特研究生大學獲宗教哲學博士學位，現為山東大學猶太教與跨宗教研究中心教授、博士生導師，主要從事宗教哲學、西方哲學史研究，代表性著作有《失魂和還魂》、*The Concept of Freedom: The Platonic-Augustinian-Lutheran-Kierkegaardian Tradition*，《自由與生存》《道路與真理：解讀〈約翰福音〉的思想史密碼》《形而上學與西方思維》，譯著有《蒂邁歐篇》（[古希臘]柏拉圖）。

引言

儒家的天命觀雖然在“五四”新文化運動中被深度破壞，但其生命力仍然存在，並深深地影響着當代中國人的思維方式和行爲方式。簡略而言，儒家天命觀認爲“天”高高在上，自由運行，主宰萬物，令人敬畏；而人之正道是順從天命，與萬物並行不悖，和諧相處。在古代文獻中，這種敬畏天地、順應天命的情感是一種古老的情感。在解釋周朝取替商朝的合法性時，周公提出了“以德配天命”這一說法，並警誡周朝子孫要“敬德”。在他看來，敬畏天地是在敬德中得以落實的。春秋時期，孔子（前551—前479）提出以仁爲本的君子理念，強調在修德中敬德；“始教於闕里”，於魯都杏壇（今山東省曲阜市北）創辦私學，引導學生進行內在的德性修養，目的是培養儒士這個知天命的群體。這個思路在思孟學派那裏引申出“誠”這種情感在敬天修德中的關鍵作用，即誠實地面對並認識自己的天命本性（與生俱來）。儒家傳統中的天命觀是在“誠”（一種內向性情感）中界定的。這是敬仰文化中的天命觀。

基督教也敬畏全能全善全知並主宰一切的上帝。但是，基督教的上帝作爲主宰者同時也是啓示者，他會把自己的心思意念通過派遣先知的方式啓示於人。面對上帝在先知中的自我啓示，人祇能在信心中接受。信任情感（信心）成爲連接人與神之間關係的唯一紐帶。在信心中，基督徒放棄了自己的判斷權，成爲一個接受者，相信耶穌基督，在基督教裏領受神的恩典，尋求並遵循神的旨意。換句話說，神的旨意就是天命，是通過信心而進入人的思想，並被人理解的。這是一種信靠順服的生存狀態，也稱信仰生活。在這裏，神的旨意（天命）是在信仰中呈現並被界定的。

從認識論的角度看，在“誠”中呈現並認識天命本性，與在“信”中接受並理解上帝旨意，乃是兩個不同的認識進路。爲了展示情感的認識功能，本文試通過對比“感官”這種認識器官，指出情感認識官能的原始性，並根據儒家和基督教的相關文本呈現各自的天命觀，展示它們的關鍵分歧點。

一 作爲認識器官的“情感”

中西天命觀的核心問題，是人如何認識天命或神意。也就是說，天命觀的認識論問題，將是本文的關注點。就人的認識工具而言，研究者可以通過感覺經驗來獲得關於經驗世界的知識；在經驗知識基礎上，則可以通過論證（命題演算）來呈現思想對象。但是，對於那些情感對象（非感覺對象，如恐懼對象、信仰對象等）的認識論問題，學術界的關注和討論都顯得不足。感覺經驗來自感官，因而感官這種認識官能是人們認識感覺經驗世界的工具。關於感官以及感覺經驗在認識世界中的作用，以往已經有了很多的討論。但是，對於“天命”這種非感覺對象，人們在多數情況下仍在使用“情感”這種認識器官，這就需要對此作出分析。

情感是一種認識器官，就像感官提供關於感覺對象的知識一樣，情感提供關於情感對象的知識。天命是一種情感對象。不同情感中呈現的天命是不一樣的。缺乏對情感的認識功能之分析，就沒有途徑去理解天命這一情感對象。感官和情感都是人類原始的認識官能，既不能相互取代，也不能混淆使用。

（一）感官作爲認識器官

在當代認識論主流意見中，感官往往被認爲是唯一可靠的認識官能。因爲，人在與周圍世界打交道時，首先是通過感官來接受外界信息的，並通過記憶把這些信息（感覺材料）儲存在大腦裏，作爲進一步建構感覺對象（經驗世界）知識的原始材料。人們稱這種知識爲經驗知識。感官在與周圍世界交往時呈現了感覺對象，即所謂“眼見爲實”。在感官中呈現的所有對象都是實在的；或者說，感覺對象具有實在性。人們不可能把自己看見摸到的東西當作虛幻的存在。因此，建立在感覺經驗基礎上的知識，無論其形態如何，都是有根有據的。唯名論—經驗論對於這個認

識論的基本事實作了一個極端的推論：經驗世界是唯一的實實在在的認識對象，是人們建構知識的可靠基礎。人們祇要對經驗世界作出準確的描述，所獲得的經驗知識就是可靠的。在這個思路中，感官的認識官能是提供人們認識外部世界的唯一通道。^①

近代經驗論關於感官的說法可以歸結為如下三點。其一，感官的可靠性在於它們是原始的感覺材料提供者，稱為感覺的直接性。人們是通過感官和外界打交道的。沒有感覺，則無法形成關於外部世界的任何認識。人們一睜開眼睛，便可以看到周圍事物的各種形狀和顏色；伸手去摸它們，就有了軟硬的觸覺；通過耳朵，聽到各種聲音；鼻子嗅味；口舌品味；等等。這些都是第一手的關於外部世界的認識。

其二，感官提供的感覺材料具有穩定性。比如，這棵樹在這個地方已經很久了。我每次看見它的時候，它都向我呈現了基本相同的形象。這就是說，我的眼睛這個感官向我提供的關於這棵樹的信息是穩定的，因而是可靠的。因此，當我在記憶中擁有了關於這棵樹的感覺材料之後，我就可以使用這些感覺材料來建構關於這棵樹的知識體系。祇要我提供了關於這棵樹的準確的描述，我就擁有了關於它的可靠知識。

人們也許會提出所謂感覺的不穩定性或多變性問題。比如，一根棍子，在空氣中看是直的，但有一半入水時，看上去是曲的。究竟這根棍子是直的還是曲的？又如，一個物體，遠看為圓，近看為方。究竟這個物體是圓是方？有一種看法認為，這種感覺現象表明，在感覺中呈現的物體是不可靠的。在古代，一些古希臘哲學家用它來作為否定感覺可靠性的例子。經驗論在回答這個問題時指出，這個問題混淆了經驗觀察和理論解釋的區別。理論解釋是建立在經驗描述基礎之上的。在相同的經驗觀察基礎上，可以有不同的理論解釋。當人們提出棍子本身的直曲這樣的問題時，實際上是引入了“本質”概念，即這根棍子的本質是什麼？但是，對於棍子的經驗描述並不一定需要引入本質概念。人們完全可以採取如下更為精確的描述：在空氣中看，這根棍子是直的；一半插入水中，這個棍子是曲的。因此，這提供了兩個經驗觀察，形成了兩個經驗描述（事實）。這些經驗描述可以有精確度上的差別，但沒有對錯之分。因此，這裏並不存在感覺的不穩定性或多變性問題。

其三，感官的可靠性還在於感覺的相似性和共同性。知識並不是建立在單個感覺經驗基礎上的，而是建立在共同的感覺經驗基礎上的。感覺的共同性可以從兩個方面考慮。一方面，在健全身體狀態下，人在使用自己的某一感官時，在不同時段但相同環境中可以重複獲得相似感覺。由於人的記憶力，人使用感官而獲取的感覺以記憶的形式存留在大腦中。人可以對這些記憶進行比較而呈現它們的共同性。另一方面，在健全身體狀態下，不同的人使用同類感官時所獲得感覺具有共同性。比如，我與張三、李四等人在觀看一棵樹，並給出對這棵樹的描述時，我們的描述雖然不可避免有個人色彩，這裏或那裏不相一致，但是，我們會共同地同意，我們都在觀察一棵共同的樹；而且，即使在描述細節上有差異，但主要特徵具有共同性。

不同的人使用各自的同類感官，並認為他們獲得的感覺是相同或相似的。這一認識論事實反過來加強了人們的這樣一個信念：通過感官而獲得的感覺是可靠的。可以這樣分析：個人在意識中已經認定了自己的感覺是可靠的；現在，他人也獲得了同樣的感覺；這等於說，自己的感覺得到了他人的證實，因而是可靠的。人們常常會遇到這種情況，自己看見了某個事物，並且十分肯定沒看錯；但是，如果有人同在卻沒有看見它，往往就會懷疑自己所見是否真實。一般來說，越多的人對同一個對象獲得相同或相似的感覺，則這個感覺在人的意識中就越被認為是可靠的。

感官及其所提供的感覺之可靠性對於認識者來說是切身的，也是認識者建構知識體系的原始

^① 當代認識論研究的主流仍然是唯名論—經驗論。就思想史而言，在英國經驗論者洛克（《人類理解論》，1690年原版，1957年商務印書館出版，關文運譯）、貝克萊（《人類知識原理》，1710年原版，2010年商務印書館出版，關文運譯）、休謨（《人類理解研究》，1748年原版，1997年商務印書館出版，關文運譯）等人的工作中已經穩固地奠定了經驗論思路。

材料。但是，由於不同認識者的觀察角度不同，他們獲取的感覺不完全一致，當認識者以此而建構知識時，所形成的體系並不相同。反過來，從不同的知識體系出發，人們對同一感覺對象的描述和解釋就會出現差異。這種差異往往被歸為感覺的不可靠性。比如，古希臘哲學關於感官和感覺經驗之不可靠性，中國思想史上的佛教所提供的很多論證來否定感官和感覺經驗的可靠性等。不過，描述和解釋的不一致性來自知識構造，涉及經驗觀察的角度和精確度，與感官及感覺之可靠性無關。

（二）情感作為認識器官

哲學上，唯名論—經驗論關於感官和感覺在認識論中的地位和分析討論是相當充分的。然而，人在與周圍世界打交道時，並不僅僅依靠感官，還用情感與周圍世界發生關係。雖然人們從未間斷過關於情感如喜怒哀樂等的討論，對情感在人的生活中的作用和影響也完全認可，但在經驗論思路中，這些討論大多是把情感當作一種感覺對象進行研究，所獲得的也不過是關於情感的經驗知識。而把情感作為一種認識器官進行分析，研究和討論並不多。^①因此，這裏與感官的認識功能為對應，即從直接性（原始性）、穩定性和共同性這三個方面展開對情感的認識論功能分析。

情感是人與外界發生關係時出現的一種傾向。比如，在“喜歡”這種情感中，人對某物有了肯定性傾向，願意與之同在，甚至想要佔有它；而在“厭惡”中，人對某物是否定的、排斥的，甚至想要毀滅它。這種傾向是價值性的。也就是說，作為生存傾向，人在情感中具有價值取向。這裏，作為情感對象的某物可以是感性事物，並在感官中呈現為感覺對象。但是，在情感中，同樣的感覺對象可以是完全不同的情感對象。比如，對於一條黑狗，在喜歡情感中，它是可愛的；在厭惡情感中，它是醜惡的。可見，感覺對象和情感對象不是一回事。

人的價值取向直接影響人的生存選擇和方向，因此，對於任何一個人來說，情感在人的生存中乃是出發點。擁有什麼樣的情感，往往就做什麼樣的選擇，從而在選擇中進入某種生存方式。情感在生存中的這種作用是可以直接感受的，實實在在，並且有很多功能，如行動動力、主體間紐帶、主體間衝突等等。不同的情感指向不同的對象，肯定或否定，追求或逃避，這些對象都會直接作用於人的生存。這裏不展開情感在人的生存中的其他功能分析，祇從純認識論角度分析情感的認識功能。

1. 情感對象具有實在性。情感總是指向一個對象，有時這個對象比較模糊，有時則比較清晰；而且，情感對象既可以是感性對象，也可以是非感性對象。比如，一個人在恐懼中，他直接面臨着一個可怕的損害性力量。這種力量可能是非常模糊的，如惡鬼等；也可以是附在某個感性對象上，如可怕而神秘的黑貓等。又如，一個人在信任情感中，他依靠着一種能夠給他帶來祝福的力量。它可以是某個具體的人物，如小孩對父母的依賴等；也可以是某種從來沒有見過的力量，如相信某種神秘力量等。再如，在熱戀中，戀人都在愛情中認為對方是完美無缺的，儘管在現實生活不存在完美無缺的對象。這些情感對象都是在情感中呈現的。但它們是不是實在的呢？

關於“實在性”一詞的使用，我們先看看在感官中呈現的感覺對象。對於一個感覺對象，如一棵樹，祇要在感覺它，它的實在性對於當事人來說乃是顯而易見的。如果有人問他，這棵樹是實在的嗎？當事人可以毫無猶疑地做肯定回答。有人故作深奧地要求給出論證：憑什麼說它是實在的？比如，古代懷疑論在考察感覺時指出：這根直棍是實在的嗎？這個方石是實在的嗎？等等。在回應懷疑論關於感覺對象的實在性這一點上，人們在自己的感覺經驗中有一個揮之不去的意識：在感覺中的感覺對象對於任何知識來說都具有原始性。實際上，在剝奪它的原始性情況下

^① 近年來西方學術界開始有人重視情感的認識功能研究，如普蘭丁格（《基督教信念的知識地位》，2000年原版，2005年北京大學出版社出版，邢滔滔等譯）對信念這種情感的認識論分析引起人們的重視。國內也曾經有人涉足對情感的認識論分析，如周啓杰、王春林的《論情感的認識論意義》〔《求是學刊》6（1993）〕，可惜再無後續。

追問它的實在性，顯然是不合理的。論證或根據問題都屬於命題演算，屬於派生的知識。在感官中呈現的感覺對象是原始的，因而對於知識來說具有實在性。否定感覺對象在知識中的原始性，等於抽空知識的根基。

但是，對於一個情感對象，如恐懼情感中的惡魔，由於它不是感覺對象，因而它的實在性常常受到質疑。在人的生活經驗中，惡魔僅僅是在這個人的恐懼中出現的。一旦恐懼消失，它也就無影無蹤了。因此，從感覺經驗的角度看，人們往往認為，這個惡魔其實並不存在（缺乏實在性），而是屬於恐懼者的幻覺。考慮到有些情感對象不與任何感覺對象發生關係，甚至沒有任何想象中的形象，在當代經驗論思路中，人們以感覺對象為標準對情感對象的實在性加以否定。也就是說，祇要把感覺對象當作唯一的實在性，以此為標準，任何非感覺對象的東西都可以歸為缺乏實在性。當然，這種做法是不合適的。因為，情感也是人們與外界發生關係的通道，在情感中呈現的情感對象也是原始的，情感對象的原始性與感覺對象的原始性是平行的。既然如此，如果感覺對象在知識上的原始性肯定了它的實在性，那麼，情感對象的原始性也表明了它的實在性。

2. 情感對象依賴於情感。一旦情感消失，相應的情感對象也消失。情感對象的這種存在特徵也培養了這樣一種想法：情感的不穩定性決定了情感對象的不穩定性；因此，情感對象缺乏實在性。這種想法的背後有一個預設，那就是，實在的必須是穩定的。當然，這個預設是不成立的。穩定性可以加固人在意識中對對象的實在性的肯定，但穩定性不是一物之實在性的決定性因素。在情感中，其指向的對象對於當事人來說是完全實在的。不錯，情感對象隨着情感消失而消失。然而，情感所指向的對象是外在於情感的存在，因而對它來說是實在的。離開情感，當然無法談論情感對象及其實在性。但是，就情感和情感對象的關係來說，其中的聯結是實實在在的。作為一個對照，任何一個感覺對象是不能脫離感官來談論的。感覺對象直接呈現於感官，因而對於感官來說是實在的。如缺乏相應的感官，則無從談起相應的感覺對象。感官是人與外界發生關係的通道，情感也是與外界發生關係的通道。感覺對象對於感官來說是實在的，與此同理，情感對象對於情感來說也是實在的。

從這個角度看，人們不能因為情感的不穩定性來否定情感對象的實在性。與情感相比，感覺具有持續的穩定性。人擁有感官，在健康狀態下，祇要使用它，它就能夠穩定地始終如一地呈現感覺對象。不過，感官也不是絕對穩定的。比如，人在病態時，其感官呈現的感覺對象也會出現變異。而且，人的感官在一些情況下還會被剝奪。也就是說，在這種情況下，當某種感覺不能行使正常功能時，其相應的感覺對象也是會消失的。

3. 情感是可以持久地維持的。有些人在相當長的時間內處於某種情感中，從而持續地與在這種情感中呈現的情感對象發生關係。對於當事人來說，這種持續存在的情感對象絕不是虛無的，而是他必須每天要面對的。比如，對於一個敬畏“天”的人來說，“天”作為一種獨立自主的巨大力量，違背它的運作就必然損害自己的生存，而符合它的運作就能夠得到它的福佑。他必須每天都與在敬畏中呈現的“天”發生關係。對於他來說，祇要他生活在敬畏中，“天”這種敬畏對象就是實實在在的，並且與他的生存休戚相關。因此，他在長時間內擁有敬畏情感，從而作為情感對象的“天”對他來說是實實在在的。

4. 情感的個體性不否定情感對象的實在性。人們往往會從情感的個體性出發來否定情感對象的實在性。由於在許多情況下，人在同一環境中，對於同一事件會出現不同的反應、不同的情感，情感具有顯著的個體性，不同情感呈現不同的情感對象；因此，儘管在同一環境中，人們在不同情感中看到是不同的情感對象。比如，在一個計劃實施受阻時，悲觀的人看到的是失敗的計劃，而樂觀的人看到的是成功的計劃。由於情感的個體性，人們無法談論情感對象的共同性；個別的情感對象談不上實在性。或者說，缺乏共同性的對象，其實在性無從談起。對於個體來說，它是實在的；但對於他人來說，談論它的實在性毫無根據。

在邏輯上，當人們缺乏某種情感從而無法談論這種情感所指向的情感對象之實在性時，也同樣沒有根據否定它對於那些擁有相應情感的人來說具有實在性。情感對象是在情感中呈現的。如果可以肯定某人擁有某種情感，即使他人不擁有它，也無法否定此人在這種情感中指向某個對象。比如，一個人在恐懼中懼怕某種力量。對於他來說，這種力量是實在的。其他人作為旁觀者，並不恐懼，因而無法理解他為什麼懼怕；如果想要安慰他，簡單地否定那種感受不到的力量是無濟於事的。當然，其他人也可以採取一些方法，如與他同在並安慰他，消除他的恐懼，從而讓那種可怕的力量在他的生存中消失。但同時，也可能會分享他的恐懼，從而直接地感受到那種可怕的力量就在眼前。

5. 情感可以感染別人並在人群中產生共鳴。當一群人共同擁有相同的情感時，對他們來說，他們在情感中就會指向一種共同的情感對象。換句話說，這個情感對象對於這群人來說具有共同性，並非僅僅個人所有。他們可以在共享情感中談論同一情感對象之實在性，談論它的意義。基督徒在基督信仰中指向的對象，與儒士在誠心這種情感中指向的對象，都可以看到情感共鳴而導致人們分享共同的情感對象。一般而言，在任何宗教團體中，都可以找到至少一種共享情感。因此，情感對象不僅僅屬於個人而擁有個體性，在共享情感中，它也可以是共同的。

（三）情感在認識活動中的作用

情感對象具有實在性，並且作為外在存在而對人的生存發生影響和作用，認定這個事實，具有重要意義。否則，情感對象就會通過情感而盲目地引導人的生存。也就是說，必須把情感對象當作認識對象，並加以認識和界定，揭示它在生存中的作用，從而讓情感對象在引導人們的生存時成為一種有益的力量，而不是相反。情感對象是在情感中呈現的，因而情感不但呈現了情感對象的實在性，而且還是人們認識情感對象的必要途徑。因此，情感具有認識功能。

為了了解情感對象是如何在情感中呈現並被認識的，需要拿感覺在認識中的作用與之對比。

首先，在感覺活動中，不同感官呈現不同感覺對象。人們在使用感官時，用聽覺（耳朵）來呈現聲音這種感覺對象，用視覺（眼睛）來呈現可見事物等等。聽覺在呈現了聲音後就開始對它們進行區分、命名和分類；視覺對於可見事物的認識過程也是如此。聽覺不可能呈現可見事物，視覺不能呈現聲音。人們關於聲音的知識祇能通過聽覺而不是視覺來獲得。不同的感官呈現不同的感覺對象。人們不能用視覺來肯定或否定聽覺對象；反之亦然。因此，人們通過不同感官分別地認識各自的感覺對象。

同樣，不同情感也呈現不同的情感對象。不擁有某種情感，就對它所呈現的情感對象沒有任何知識；或者說，它所呈現的對象就不是人們的認識對象。不同情感呈現不同的情感對象，信任情感呈現信任對象，厭惡情感呈現厭惡對象等等。換個角度看，厭惡情感不呈現信任對象，因而在厭惡情感中，信任對象不存在，不是認識對象。如果人們企圖通過厭惡情感來認識信任對象，無論作何努力，都是徒勞的。舉個例子來說，你討厭某人；在討厭情感中，這人不是你的信任對象，因而你就不會把他當作信任對象而加以認識。情感對象祇能在相應的情感中呈現，並在這種情感中成為認識對象。

其次，感官對自己所呈現的感覺對象進行賦義。以視覺為例，人是在時空中觀看對象的。在視覺中，人把對象呈現為一種具有空間形式（廣延）的對象，使得對象顯現為一個樣子或空間結構，並採用幾何學的描述方式。由於對象是在時間中觀看的，因而它在時間中的不同表現就被描述為變化中的樣子。對於視覺對象的樣子或空間結構的具體描述，便形成了關於可見事物的經驗知識。

情感也對其呈現的情感對象進行賦義。考慮到文章主題和篇幅，我這裏不作展開。^①設想一個人在某環境中出現恐懼情感，並面對着一個恐懼對象。它可以是某一感性事物，也可以是一種

^① 謝文郁：“語言、情感與生存——宗教哲學的方法論問題”，《宗教與哲學》3（2014）。

無形存在。對於他來說，這個對象是可怕而巨大的力量，實實在在就在他面前，令他恐懼。這裏的“可怕”“巨大”是對這個力量的描述。對於一種有害的東西，如果人有能力控制它，它也許令人討厭，但不會是可怕的。祇有可怕的巨大力量纔能使人恐懼。他在恐懼中認識到這個力量之後，爲了避免受到它的傷害，他會動用各種認識工具進一步認識它的各種屬性，尋找免受傷害的途徑。

人們也許會認爲，這個“可怕而巨大的力量”並不存在，而是恐懼者的幻覺。當人們使用“幻覺”一詞時，是從自己的感覺經驗角度來談論情感對象的存在，所依據的標準是自己的感覺，即任何缺乏感覺經驗的事物都是虛幻的。但是，情感所呈現的對象與感官所呈現的對象是兩類不同對象。以感覺爲標準來判斷情感對象的實在性，或以情感爲標準來判斷感覺對象的實在性，都是不合適的。因此，“幻覺”一詞在這裏不適用。

人們還會提出問題，究竟是恐懼賦義於這個力量，還是這個力量作用於人而引起恐懼？人們關於恐懼對象的認識，除了通過恐懼情感，別無他途。上述問題的提出在於，提問者企圖脫離恐懼情感來談論恐懼對象。然而，缺乏恐懼情感是無法談論恐懼對象的。或者說，如果根據感覺經驗來談論恐懼對象的話，祇能誤解恐懼對象，因爲恐懼對象不是感覺對象。因此，這個問題本身是不合適的。在恐懼情感中，恐懼對象呈現了；恐懼對象一旦出現，一定是人恐懼了。恐懼情感與恐懼對象屬於同一個認識活動。

二 在“敬仰”中呈現的天命

通過對情感認識功能的瞭解，可以使接下來對儒家和基督教的天命觀的分析擁有便捷的工具。

先從儒家開始。在儒家經典中出現的“上帝”“天”是一種最高存在，是不可感覺的存在。究其原始含義，上帝指的是遠古的祖先。在原始社會中，人類與自然爭鬥，也彼此相爭。在這過程中，有些部落消失了，有些則存留下來，關於它的解釋當然可以多種多樣。不過，從存留部落的角度出發，能夠存留下來，祖先肯定是關鍵性因素（起源和維護）。許多存留下來的文明，都有明顯的祖宗崇拜痕迹。中國古代文獻中的祖宗崇拜，可以在“上帝”一詞的使用中表現出來。

“上帝”一詞在古文使用中兼有遠古祖先（起源）和當下主宰（維護）的意思。“帝”字在甲骨文中狀如“蒂”，指花朵或果實與樹枝的節點，意思是養料的供給環節。用在社會生活中，“帝”就有主宰的意思。“上”在漢語中可以表示空間關係中的上下，也可以表示時間關係的過去現在，如上代人、下代人。因此，“上帝”可以是當下的最高主宰（在天上），也可以是上古或原始的祖先。在這個意義上，“天”與“上帝”在當下的最高主宰這層意義上可以相互通用，如《詩經》常用“昊天上帝”的說法。就古代文獻而言，使用“上帝”時包含兩種含義，而使用“天”時則強調當下的最高主宰和管理者。

作爲人之生存源泉和生命主宰，上帝或天乃是敬畏對象。《詩經》在談到上帝或天時總是帶着敬畏情感，如“畏天之威，於時保之”“皇矣上帝，臨下有赫”等。^①這裏，試分析《大雅·蕩》有關上帝的文字，來展示《詩經》對上帝的敬畏。這一章的開頭文字是：“蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪謔。靡不有初，鮮克有終。”句中的“蕩蕩”和“疾威”，在唐朝大儒孔穎達（574—648）的理解中，在詞性上有貶義的傾向，因而不能與“上帝”合用。在《毛詩正義》中，他談到：“上帝者，天之別名。天無所壞，不得與‘蕩蕩’共文。”進而，他認爲，這裏講的“上帝”其實是“以託君王”。考慮到《蕩》詩乃召穆公所作，而當時的周厲王無人君之道，因此，孔穎達認爲：“故穆公作是《蕩》詩以傷之。”我認爲，這段詩句其實是表達了一種怨氣，是當時在周厲王統治下的社會失序狀態和人民怨聲載道這

^① 《詩經》（上海：上海古籍出版社，2006），第465、384頁。

一社會現實的情緒反應，是一種泛指。從這個角度看，用現代漢語來翻譯這一段就是：“上帝不設秩序，人民無所適從；上帝祇行己意，命令怪異無常；上帝生產萬民，命令缺乏誠實；既然開始如此，結果也就如此。”可以感受到，這裏要表達的是一種對無良現狀的抱怨，直指在時空中的最高主宰——上帝。

然而，《蕩》在陳述這個抱怨之後，馬上用周文王批評殷商紂王的口氣，回應這種缺乏敬畏的態度，並在涉及上帝時特別指出：“匪上帝不時，殷不用舊。雖無老成人，尚有典刑。曾是莫聽，大命以傾。”召穆公是要消除人們對上帝的怨氣，強調當下社會失序狀態與上帝無關。當年上帝棄絕殷商紂王，正是因為紂王不承祖先傳統，因而失德無道。召穆公要說的是，那時的情況與現在一樣啊！因此，關鍵在於，人們要遵守祖上的規矩（“老成人”的教訓、智慧和祖宗留下的“典刑”），就會知道天命，進而聽從上帝安排，恢復秩序，管理好社會。可以看到，這種觀念與周公的“以德配天命”思路是完全一致的。

《尚書·召誥》還記載了周公在周武王建設新都時的一段談話。周公反復強調“敬德”的關鍵性，認為夏殷未能繼續得到天命佐佑的原因在於“不敬厥德”。相對應地，周朝之建立乃在於周文王的“敬德”得到了天命的佐佑。因此，在他看來，周朝之延續，“敬德”就是當務之急的事了。

這裏，周公在處理“上帝一天”與人的關係時注意到了兩個方面：一方面，他強調天命的絕對性。一個王朝能否延續，關鍵在於統治者是否遵循了天命（即天所命定於人的）。在周公看來，這天是主宰，他擁有自己的意志；同時，他也是按照秩序（時序）來管理這個世界的。因此，他必須得到足夠的敬仰。但是，另一方面，如何保證自己的所作所為是在遵循天命而不是相反呢？周公談到：“王先服殷御事，比介我有周御事，節性惟日其邁。王敬作所，不可不敬德。”這裏涉及的“敬德”具體指善待並敬重那些“御事”之人，包括前朝的和本朝的官員。善聽人言，遵守傳統乃是《尚書》強調的“敬德”。

在總結殷商王朝滅亡的原因時，《尚書·西伯戡黎》談到了天人關係。紂王在面臨被推翻時感歎說：“嗚呼！我生不有命在天？！”紂王認為，天命就是祖宗的保佑，一旦臨到自己身上，就永遠不會喪失。然而，祖伊跟他說：“非先王不相我後人，惟王淫戲用自絕。故天棄我，不有康食。不虞天性，不迪率典。”紂王剛愎自用，不聽人言，無視祖先留下的傳統（“老成人”和典刑），所以天命已去。在紂王的感歎中，不難看到，紂王對“天命”還是持有一定意義上的敬畏的。不過，紂王認為，這個祖上的保佑（天命）一旦賦予即可隨便使用，而且永不喪失。在這種思路中，紂王的敬畏情感在他的言行中是逐步減弱的，以至於隨後走向自以為是，敬意盡失。沒有敬畏情感，把自己的想法等同於天命，從而無視天命（因為天命不存在了）。這便是紂王的悲劇！周公認為，這個教訓需要特別重視。不難看到，在這個教訓中，傳統和天命是聯繫在一起的。“敬德”就是敬畏天命。這樣，對“天命”的敬畏情感就轉變為對祖訓或傳統的敬重情感了。

需要注意的是，“敬畏”作為一種情感，指向一種外在的不可抗拒的強大力量。在敬畏情感中，敬畏對象當然是實實在在的；它獨立自存，呈現為力量巨大而不可抗拒。紂王在敬畏天時也是有這一點認識的。不過，紂王對天命的認識是不充分的。在他關於天的理解中，天這個力量通過血緣關係而賜給他之後，他可以隨便使用。顯然，一個可以被自己隨意使用的力量是不值得敬畏的。因此，主政期間，紂王佔用並使用這個力量；同時，他也疏於對它的敬畏。當祖伊告訴他，天放棄了他而不再保佑他，而他看到眾叛親離而無法使用這個力量時，他的敬畏情感重新喚起，並感受到天命的力量。這時，他隱約認識到，天命並不總是和他一致的。不過，為時已晚矣。

周公發現，在敬畏中的上帝並非像紂王所想的那樣，以為無論自己怎麼做，都會得到上帝

的保佑。在敬畏中，上帝呈現為一種自行其是的力量。他既可以保佑人們，如果人們思想和行為合他意時；同時，他也可以懲罰人們，如果人們悖逆了他的旨意。一個祇會保佑人們的力量是不值得敬畏的。正是他既可以保佑也可以懲罰，所以他纔值得敬畏。在周公看來，如果在敬畏中的上帝是獨立自行的力量，那麼，人就必須時時保持敬畏之心，努力使自己所思所想和所作所為都符合上帝旨意或天命（即符合祖宗傳統），求得他的保護；同時，小心謹慎，莫違天命。祇有這樣，天命纔在人們這一邊，上帝纔會保佑人們。這裏，善聽人言，遵守傳統，從而持守天命，就是所謂的“德”。

在周公的思路中，敬天和敬德是一回事。“德”字在古代文獻中通“得”，含義是擁有、獲得、可以使用等。“得”適用於所有可以獲得的事物，但“德”則限於對上帝旨意（即天命）及其做事方式的把握。甲骨文的“德”字，形如眼睛望天而攝入心中；其他寫法如“惇”也表達這層意思。因此，有德之人乃是順從天命的人。

誰知道天命呢？誰能成為有德之人呢？顯然，天命不是感覺經驗對象。天命高高在上，是上帝對萬物的安排，是人的感覺所不能及的。如果缺乏敬畏情感，人完全可以根據自己的感覺經驗而否定天命的存在。周朝文獻對於“德”的理解還是相當一致的，那就是，祖先是人們的生存之源，人們作為後人承受祖先祝福而生存至今，這是值得感恩的。但是，如果不繼承祖先傳統，人們就無法繼續領受祝福。這個祖宗傳承本身就是天命所在。因此，遵守祖先傳統就是知天命，就是有德。在這個思路中，敬德就是要尊重並遵守先人的教訓、智慧和規範，尊重那些對祖先傳統擁有知識的人，並聽從他們的教導。當人們這樣做時，就知天命了，就是有德之人了。

由此看來，祖先傳統可以通過兩種途徑而傳給人們：一種是聽從那些對傳統擁有知識的人的教導；一種是通過瞭解並遵守先人傳承下來的各種典法。不過，換個角度看，擁有關於傳統的知識就是知道各種典法，承傳祖訓，從而知天命。因此，這兩條途徑可以歸為一條，即聽從那些知道傳統的人的話。這些知道傳統（典法和祖訓）的人稱為“儒”。在儒家傳統中，所有稱為“儒”的人都是有德之人；他們掌握了關於典法和祖訓的知識；因此，他們是敬德的對象。

於是，敬德的關鍵點在於“儒”或儒士。一個社會有儒士，並且統治者聽從了儒士的教導，這個社會就是有德的，承繼了天命，得到上帝的保佑；否則就是無德，背離天命，自取滅亡。可見，對於任何一個社會來說，培養儒士乃是敬德、承繼天命的關鍵所在，因而也是社會秩序和安康的保障。春秋以降，即孔子所在的時代，禮崩樂壞，儒士不出，社會失序。孔子對此有深刻認識。順着周公的思路，孔子認為，儒士不出乃是天命淹沒而社會動亂之根源。於是，他開辦學校，廣收學生，培養儒士，承續天命。同時，他還整理典籍，修訂“六經”，提供儒士培養的原始讀本。孔子一生從事的工作，就是要建立一個儒士培養機制，為社會培養知天命的儒士。

在儒士培養過程中，閱讀學習祖傳文獻如孔子所整理的“六經”是關鍵環節。在孔子看來，這種閱讀的目的並非簡單地增長知識，而是要在閱讀中認識天命。“學而時習之”的真正意圖是深入體會並把握這些文獻中所隱含的天命。值得注意的是，孔子強調“有教無類”。也就是說，任何人都可以通過讀經典的方式來體會天命，並因此成為知天命的儒士。但是，閱讀這些經典文獻，不同的人有不同的閱讀和理解，並非每個人都能體會到其中的天命。孔子弟子中就有不肖者。也就是說，一個人僅僅依靠閱讀經典還不足以使自己成為知天命的儒士。因此，還需要審查個人成為儒士的內在因素。

《禮記·中庸》對這個內在因素進行了詳細分析和展示：“天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教。”第一句，每個人都有內在的本性，出生即擁有；它推動人的生存，使之形成獨特性格，並規定了人的生存方向。這個本性雖然肉眼不見，但可以通過人的思想和做事方式來表現。重要的是，人的本性就是天命。第二句，按照自己本性去生存，乃是人的生存之道，纔是正道。第三句，就人的生存而言，每時每刻都必須在判斷中選擇；人是在判斷選擇中進入生存的。但

是，人的判斷可能出差錯，因而需要不斷糾正。判斷的差錯來自人對自己天命本性的錯誤認識。正確認識自己的天命本性而不斷地糾正觀念上的錯誤，纔能使自己走在正道上。這個糾錯過程便是“教”，包括外在匡正和內在自糾。在儒家傳統中，這個“教”稱為修身養性。

“天命之謂性”這種說法 and 天命即傳統的思路並不完全一致，但卻是有內在聯繫的。如果天命不在人的本性中，追根溯源，上古的祖先（他們也是人）如何能夠把天命傳承下來呢？因此，在《中庸》看來，天命是人在出生時就給予了每一個人的；換句話說，與生俱來而人皆有之。古代聖人的高明之處就在於他們能夠體會並把握自己的天命本性，並用語言加以表達，而平民百姓雖有天命在身卻惘然不知。對於任何儒士來說，體會並把握自己的天命本性，以此教導世人，諫言君王，造福於社會治理，乃是他們崇高責任所在。

但是，如何纔能體會並把握自己的天命本性呢？——對於儒家的儒士培養機制來說，這是一個必須回答的問題。《中庸》提出“誠”一詞來處理這個問題。誠是一種內向性情感，它指向的對象是什麼呢？或者說，在“誠”這種情感中，所呈現的對象是什麼呢？《中庸》談到：“誠者，天之道也。”也就是說，誠作為一種情感是連接人與天的通道。人與生俱來就有天命在身。因此，誠所指向的對象就是人自身所擁有的天命本性。《中庸》認為，祇要在誠中，人的天命本性就會作為一個情感對象而呈現於人的意識中。

由於天命是與生俱來的——“天命之謂性”。它存在於每一個人的生存中，卻無法在感覺經驗中呈現（非感覺對象）。然而，在“誠”這種內向性情感中，天命是實實在在地存在於自身之中，作為自己的生命動力和支撐，推動人的生存。它是純善的。當然，對於那些缺乏誠這種情感的人來說，天命無法呈現，“不誠無物”，天命在他們的意識中被遮蔽了，視為“無物”。因此，他們往往無視天命的存在，當然也就不會遵循天命。在誠中，儒士能夠認識、把握並遵循天命。因此，儒士培養的關鍵點是培養“誠”這種情感。

關於誠這種情感，儒家用如下詞語來界定它：“真實無妄”“毋自欺”“主靜”。人一旦進入這種情感，就處於一種不受任何觀念影響的生存狀態，既不受外在的權威觀念的影響（“無妄”），也不受自己過去生活中通過接受他人想法和自主經驗而積累起來的主觀觀念的影響（“毋自欺”），同時還處於一種無外傾向即靜的狀態。^①總之，在誠這種情感中，人直接面對真實的自己，而與生俱來的天命本性就完全敞開並呈現在意識中。

由上可以發現，儒家的天命觀呈現這樣一種發展綫索：從敬畏天命（敬重傳統），到敬德（知天命），最後歸結為在誠中與天命同在。在這條綫索中，敬畏情感是主導性的。在誠中呈現的天命也是令人敬畏的。可以這樣說，儒士在誠中看到的天命是屬於他個人的，是與生俱來的，但它來自於外在的高高在上的天或上帝。因此，他在誠中仍然對自己的天命本性保持敬畏。誠作為一種內向性情感，引導儒士對天命的敬畏。可見，儒家的天命觀，歸根到底乃是在敬畏中呈現並界定的。孔子在談到這一點時說，自己在五十歲的時候纔知道天命。孔子體會到的天命，其實在孔子出生時就賦予了孔子，並伴隨了孔子一生，但孔子並不因為它是自己的而對它缺乏敬畏。雖然人的天命與生俱來，但是，人若對它缺乏敬畏，不去認識它（敬德），就可能違背天命，從而在現實生活走向滅亡。因此，敬畏天命，並在誠中呈現它、認識它、把握它，然後在生存上遵循它，以此造福社會；這就是“儒士”這個稱號的界定。

這個天命觀內含着儒家的宇宙觀和人生觀。簡單來說，天是時空中萬物的主宰，擁有更大的經綸或計劃。它在每一個人身上都賦予了天命。也就是說，天命既是個人的，也是眾人的、社會的、宇宙的，是一個整全的安排。《中庸》認為，如果萬物（包括每個人）都順從天所賜予的本性，那麼，萬物就能和諧相處、相輔相成。至於個人，認識並順從自己的天命乃是一種天人合一的狀態。

^① 謝文郁：“君子困境與罪人意識”，《哲學門》2（2012）。

三 “信仰”與神的啓示

基督教在進入希臘思想界之後，西方的天命觀就由基督教的天命觀所主導了。在基督教話語體系中，天命也就是神的旨意。神是一個獨立自主的絕對主宰；他全能全善全知，有自己的意志和計劃，並按照自己的意志安排宇宙中的一切，包括人類。當人的心思意念與神的意志一致時，神的力量就成了他的力量，他將所向無敵。當人違背神的意志時，神的力量就是他的阻攔，他將一事無成、煙消雲散。如果停留在這裏，與儒家的天命觀作簡單比較，那麼，基督教關於神的這些說辭與儒家的用詞看上去並無太大差別。但是，基督教又進一步認為：人們在面對如此獨立自主而強大無比的力量時，往往從自己的理解角度出發去琢磨神的旨意，從而把自己的意志強加在神的頭上，製造了各種各樣的偶像，並在自己製造的偶像中生存。因此，如果神不自我啓示而彰顯於人，人就永遠無法知道神的旨意。於是，基督教與儒家的區別就出現了：基督教的神是啓示的神，是自己主動地彰顯於人面前。人祇能通過神的自我彰顯來認識神。

根據認識論的要求，無論談論什麼事物，必須清楚地知道自己的認識途徑或根據。儒家在談論天命時，強調祖宗的傳統（包括先人智慧、事迹、典法等），而祖宗傳統是通過經典文獻流傳於世的，孔子把這些文獻編訂為“六經”，提出在誠中認識與生俱來的天命本性，強調儒士培養需要擺脫觀念的束縛而直接面對自己的天命本性。就認識途徑而言，這是有道可循的。那麼，作為基督教的天命觀，具體到神的旨意問題上，又是憑什麼去認識它的呢？

基督教強調，人們是通過《聖經》來認識神的。《聖經》分為《新約》《舊約》。《舊約·創世記》是從天地之初談起。故事的內容大概是：起初，神從無到有創造世界。神在混沌中創造光，分開天地，顯露並且植被陸地，設立星宿以定時辰，造水中陸上動物，按照神的形象造人，然後在第七日安息。七日創世是《創世記》故事。這裏涉及了一個不能避免的認識論問題。如果說，在第六日造人之後，人開始感覺經驗這個世界，從而把自己的感覺經驗以某種方式世代相傳，那麼，人們還是可以在這傳遞的信息中知道這些事情的。但是，在人類尚未出現之前，是如何知道前五日的那些事件呢？這些事件沒有人看見過，人憑什麼談論它們？嚴格來說，關於上帝創世的故事，人是無法從感覺經驗去知道的。

奧古斯丁（A. Augustinus, 354—430）在追求真理過程中曾深陷懷疑主義泥坑，對關於真理的認識論問題有深刻體會。在閱讀這個創世故事時，他問道：摩西講的這個故事是真的嗎？根據是什麼？^①因為，在創世故事中，“神說”是引導詞。每一個創造動作都是在神說中進行的。“說”這個動作發生在兩個主體（說者和聽者）之間的交往中。如果在這個動作中，說者是在主動傳遞信息，把聽者不知道的事告訴聽者，那麼，對於聽者來說，假設聽者想瞭解說者所說的事，他不過是被動的接受者；如果聽者自以為是，對說者的話進行判斷，那麼，聽者就無法接受並理解說者所說的。這種說一聽的關係稱為“啓示”。因此，“神說”這種語言表達方式隱含着神的啓示這層含義。神就是創造者，是創造活動的設計者和執行者，因而完全知道這個創造事件。但是，如果神不把創世事件告訴人，人就沒有任何途徑可以知道這個創世事件。在敘述創世故事時，對於摩西來說，整個故事的情節都是神告訴他的。如果不是“神說”，摩西就是在胡說。神把這件事告訴了他，摩西就知道了，並且是有根有據地記敘了創世故事。因此，整個創世活動都是神說的，在神說中世界被創造了；同樣，在神說中創世事件被描述了。換句話說，在神的啓示中，摩西的創世故事是真實的了。

“神說”對於摩西來說是神對他的啓示，是神把一件人憑自己感覺經驗而無法知道的事告訴了人。通過神的啓示，摩西知道了神的創世活動。對於“摩西憑什麼知道神的創世活動”這樣的問題，答案就是：神的自我啓示。摩西是領受了神的啓示之後知道了創世事件，進而寫下了創世

^① [古羅馬]奧古斯丁：《懺悔錄》（北京：商務印書館，1963），周士良譯，第11章第3節。

故事。因此，摩西的故事不是虛構。對於摩西《創世記》的讀者來說，在“啓示”這個思路中，他們祇能相信摩西所寫，並從中領受神的啓示。很顯然，神把創世故事向摩西啓示了，並沒有向其他人啓示。不相信摩西，就無法知道創世事件。或者說，相信摩西領受了神的啓示而記敘成文，是人們知道創世事件的唯一途徑。奧古斯丁在提出創世故事的認識論問題之後，馬上指出，他必須相信摩西，相信他是在神的啓示中記載下這個故事的。在信心中，奧古斯丁發現，自己在創世問題上完全沒有判斷權，在摩西面前祇能是一個簡單的接受者。作為接受者，他祇能承認，摩西記敘的創世故事是真的。於是，他知道，神無中生有而創造了這個世界。

奧古斯丁在闡釋創世故事中所展示的認識論稱為“啓示認識論”。這是基督教認識論的主導思路。不難看到，這個認識論有兩條基本原則。首先，神是啓示的神，願意向人自我彰顯。啓示者向什麼人啓示、啓示什麼內容、以什麼方式啓示等等，都是由啓示者自己來決定的。啓示者選擇摩西並向他啓示，是啓示者已經做過的事。啓示者是否可能採取其他方式來自我彰顯？——回答是肯定的。但是，啓示是一個歷史過程。就認識論而言，對於啓示者尚未啓示的，人們無法獲得知識。也就是說，啓示是歷史性的。根據《聖經》，神自我彰顯的方式是這樣的：他揀選摩西並向他啓示創世故事。

其次，面對神通過摩西而發佈的啓示，讀者祇能在相信中接受創世故事。由於神沒有向其他人啓示創世故事，對於任何人來說，如果他想瞭解創世故事，他就必須相信摩西所寫。如果他想避開摩西，他就不可能知道創世故事。或者，如果他不相信摩西所寫，他就無法知道創世故事。在奧古斯丁的啓示認識論中，相信先知，是人領受神的旨意的必要條件。

在這個思路中，神是通過派遣先知來表達自己的旨意的。在《舊約》中，神的啓示方式是：當神就某件事要對以色列人說話時，就派遣先知就事說事，向人表達神的旨意。所謂先知，就是指那些被耶和華的靈充滿，受耶和華派遣，並僅僅按照神的旨意說話做事的人。就這件事而言，先知說的話就是神要說的話。先知是否被聖靈充滿，祇有先知自己纔知道，任何其他人都無從斷定。顯然，斷定者必須知道神的旨意，纔能斷定他人是否被聖靈充滿。然而，神祇通過先知來傳達他的旨意，其他人無他途知道神的旨意。神—先知一人之間的關係是這樣的：先知是神與人的中介。對於以色列人來說，相信先知乃是知道神的旨意的唯一途徑。

不過，當先知完成了他的使命之後，耶和華的靈就離開他，他與其他人就沒有什麼區別了。因此，先知的職分並不是先知自己通過任何努力而獲得的，也不能通過自己的努力維持到永久。一個人成爲先知以及維持他的先知職分，其決定權完全在耶和華手裏。但是，對於衆人來說，一旦某人曾成爲先知，他們就會賦予他以先知職分。於是，有些擁有先知職分而無耶和華之靈充滿的人便會利用自己的頭銜發佈預言。這種人在《舊約》中被稱爲假先知。^①

因爲出現了假先知，對於當時的以色列人來說，辨認真假先知就成了他們面臨的一個重大生存困境，這裏稱之爲“先知困境”。本來，先知由神派遣，向人傳達神的旨意；面對先知，人祇能在相信中從他那裏領受神的旨意，先知祇能在信心中接受。但是，當假先知自稱爲先知時，如果不加分辨，就可能被假先知欺騙。問題在於，人能夠分辨真假先知嗎？神之所以派遣先知，是因爲以色列人違背神的旨意；因此，先知所說的話往往是人們不愛聽的。在這種情況下，人們自然而然地會拒絕真先知。所謂假先知，他們往往都是順着人們的意願說話，因而深得聽者的喜愛。於是，人們在分辨真假先知時，會拒絕真先知，接受假先知。先知是人與神之間的中介。沒有人能夠直接知道神的旨意，而在信心中接受先知所傳遞的信息，是領受神的旨意的唯一途徑。在真假先知的分辨中，要想辨認真先知，就必須擁有關於神的知識；但是，離開先知，人無法擁有關於神的知識。或者說，如果人擁有了關於神的知識，人就不必通過先知來知道神的旨意了。由於人不擁有關於神的知識，所以就無法分辨真假先知。實際上，祇要人們開始去分辨真假先

^① 《舊約》中有很多關於假先知的記載，可在《列王紀》第20章略見一斑。

知，就祇能接受假先知而拒絕真先知。於是便產生先知困境：人無法分辨真假先知；但由於假先知的出現，人卻不得不去分辨真假先知；而一旦開始分辨，人祇能拒絕真先知，接受假先知。

從另一個角度看，要求人分辨真假先知，等於要求人放棄信心，這在邏輯上等於宣判啓示認識論的失敗。實際上，《舊約》的先知困境是人的罪性的一種表現。假先知妄說預言，是違背神的旨意的；而衆人按照自己的心思意念去分辨真假先知，則必然拒絕真先知。分辨真假先知問題，是先知困境的關鍵環節。可以看到，人憑自己是無法解決先知困境的。在啓示認識論思路中，先知困境之解決取決於啓示者。在《舊約》中，啓示者在派遣先知時往往是：哪個方面有需要，就讓先知說哪方面的話。先知完成使命後便失去先知身份。要消解先知困境，啓示者需要派遣一位全方位的使者，在任何時候和事情上都不會喪失其使者身份。對於這樣一個使者，人們不需要做任何辨認，祇需要完全的相信。這便是彌賽亞盼望。

《約翰福音》對彌賽亞（基督）的身份進行詳細界定，並在恩典真理論的說法中指出了一條現實的走出先知困境的道路。^①在這個說法中，耶穌的獨子身份十分突出^②。恩典真理論認為，耶穌是神的獨子，是神賜給人的恩典。“獨子”中的“獨”可以從兩個角度看。一方面，神派遣耶穌作為使者是全方位的。神把一切都向耶穌展示了，並且祇讓耶穌來彰顯真理（神的旨意和榮耀），說神要說的話，做神要做的事。而且，神不會再派遣其他使者了。另一方面，耶穌完全憑着在裏面的天父說話做事，祇說天父要他說的，祇做天父要他做的；除此之外，他不說其他的話，不做其他的事。因此，面對耶穌祇能完全相信接受，無須進行任何的分辨。耶穌說話做事就是神在說話做事。在相信耶穌基督中，人就能夠知道神的旨意。恩典真理論在邏輯上貫徹了啓示認識論，消解了先知困境。基督教的恩典真理論展示了一條獨特的認識神的旨意（天命）之路。

恩典真理論中的信心，就其具體內容而言，指的是相信耶穌基督，相信耶穌是神的完全啓示者。在信心中，人完全交出了判斷權，使自己成為一個簡單的接受者。這種完全的信心所指向的神一定是全善全能全知的。設想神是有缺陷的，而人用完全的信心去面對神，那麼，當人在信心中接受神的缺陷時，人的生存就必遭損害。而且，這個神必須為信徒提供完善的個人計劃。設想神沒有對信徒設計完善計劃，那麼，信徒在信心中接受神的給予時，就必然帶來生存上的損害。可見，信心這種情感指向一個全能全善全知的信任對象（上帝）。在信心中，信徒接受神的給予，理解神的旨意，認識神在自己身上的美好安排。這是一種信仰中的天命觀。

結語

以上的分析表明，以儒家為主流的中國傳統天命觀是建立在“敬仰”這種情感基礎上的。在敬仰中，天命是一種不可抗拒的力量；但是，如果人們能夠順從天命，就能得到它的祝福。順從天命需要知道天命，認識並把握了天命便是“德”，因而需要敬德。在“敬德”這個思路中，把自己的本性歸為天命；在“誠”中呈現並認識自己的本性，就是知天命；知天命而順從之，就是德。相比之下，基督教主導的西方天命觀則是建立在“信仰”這種情感上的。信仰指向全善全能全知的神；這個神是“啓示”的神，在基督裏得以完全彰顯；信徒在信心中放棄判斷權而成為接受者，領受神在基督裏的自我彰顯，從而認識並遵循神的旨意（天命）。

從儒家和基督教都在敬畏情感中面對天命或神的旨意這一點來看，兩者確實有着某種共通之處。許多基督教人士在談論儒家的“上帝”時，認為他與基督教的上帝是同一個上帝。然而，一旦進入到認識論，就會發現，其實是兩種思路：儒家追求在“誠”這種情感中呈現並認識天命，是一種內向而求的進路。基督教則教導在“信”這種情感中成為接受者，是一種外向依靠的進路。由於進路不同，儒士和基督徒關於天命的認識也就不同。

① 謝文郁：“恩典真理論”，《哲學門》1（2007）。

② 謝文郁：《道路與真理——解讀〈約翰福音〉的思想史密碼》（上海：華東師範大學出版社，2012），“導論”第1節。