



Similarity and Distinction between the Sino-Western Concepts of Ideal Personality: a Comparison of Confucian “Sageness” and Socratic “Divinity”

Zou Guangsheng

Abstract: The Confucian “sageness” and Socratic “divinity”, in the conception of two philosophers, one Chinese and the other Western, signify the identification and establishment of an ideal being, especially an idealized intellectual. In the Confucian idea, “sage” is a perfect person while in the Socratic idea “divinity” is not a human but a deity; both of them, however, are idealized beings with similar essence. The concepts of Confucian “sageness” and Socratic “divinity”, in our analysis, are to directly cast impact, both psychologically and in behavior, on human beings in reality. They point to the path leading people to an idealistic life.

A sage, after all, is a human being. In the tradition of Confucian culture, a real-life person is often shaped and beautified to become a sage, who is thus distinguished in essence from the Western “non-human” divinity: the sage is real in life and the divinity is not; the sage is historical and the divinity surpasses time and space; and there is a drastic contrast between the limitations of humans and the ascribed perfectness of a divinity. Accordingly, the Confucian culture has a predisposition to restrict its thinking within the realistic and feasible domain, which results in its emphasis on the reality, as well as in its reliance on and recognition of the tradition--and even the concrete individual. In this regard, Confucianism does not quest for, in an endless manner, ideal principles and values. Confucianism is for this reason a secular culture, merely concerned with practical interests and realistic existence; it is peripheral as a religion.

While Confucianism does not believe in “divinity” or at best maintains an equivocal attitude toward it, Socrates perceives his own “ignorance” as a symbol of the limitation of humans, and takes “knowing-yourself” as an impetus or approach to transform “human” to “divinity”, thus rendering the theoretical construction to serve as the starting point and final destiny of his philosophical principle. Admittedly, for the present-day humans, the ideals of Confucian “sageness” and Socratic “divinity” appear to be unreachable, as they merely provide directions for human endeavors; still, it is important that under this personality idealism there lies its practical significance.

The grand legacy and enduring influence of Confucius and Socrates’ philosophy and wisdom remain to be a firm foundation for the contemporary researches. Therefore, a clear elucidation and multiple comparisons of Confucian Sageness and Socratic Deity will engender profound theoretical and practical implication for our understanding of the central themes and critical issues in philosophy, ethics, morality, and humanities in all.

Keywords: ideal personality; sageness; divinity; Confucius; Socrates

Author: Zou Guangsheng earned a master’s degree in World Literature from the Department of Chinese at Sichuan University in 1995, and a PhD in Literature and Art from the Department of Chinese at Nanjing University in 2000. After studying in the Post-doctoral Research Institute of the Department of Chinese at Zhejiang University in 2002, he visited and studied at UC Berkeley, Harvard University, Cambridge University and the University of Heidelberg. Currently he is professor and doctoral supervisor of the Department of Chinese at Zhejiang University. Prof. Zou is mainly engaged in studies of Sino-western comparative poetics, and his representative works are *Dialogue on the Literary Theory of the East and West: Theory and Research; Self and Others: Dialogic Studies between Literature and Sino-Western Literary Theory; Modern Significance of Traditional Chinese Literary Theory: Rethinking of the Sino-Western Literary Theory Dialogue.*

中西方在理想人格觀念上的相近與不同

——孔子的“聖”與蘇格拉底的“神”之比較

鄒廣勝



[摘要]孔子的“聖”與蘇格拉底的“神”，是中西方兩位哲學家對理想人格，特別是知識分子理想人格的設定。孔子觀念中的“聖人”為完人，蘇格拉底觀念中的“神”為非人，兩者都可以理解為超越於個體之上的人的理想化。在理想化的層面上，孔子的“聖人”與蘇格拉底的“神”在本質上是相近的。他們的出發點和最終目的，是為直接給現實中的人產生行為及心理上的影響，為現實的人生指明理想的途徑。但“聖人”畢竟是人，特別是儒家文化傳統中往往把現實中的人塑造美化為聖人，使得中國的“聖人”與西方非人格化的“神”有着本質區別——聖

人的現實性與神的非現實性，聖人的歷史性與神的超時空性，人的局限與理論設定的完美性，形成了鮮明對比。因此，儒家文化往往把自己思考的領域局限在現實的可能的範圍之內，最終導致對現實的強調，對現實與傳統甚至是對個體的人的依賴與認可，而不是對理想原則與價值理念的無盡追求；這也使得儒家文化成爲一種世俗的文化，一種僅僅關注現實利益與現實存在的文化，儒教行走在了宗教的邊緣。而與儒家對“神”的根本排斥或模稜兩可態度不同，蘇格拉底把自己的“無知”當作人的局限性的象徵，把“認識你自己”當作“人”通往“神”的動力與途徑，從而最終把理論的設定當作自己哲學原則的出發點和最終歸宿。儘管當初孔子的“聖”與蘇格拉底的“神”這種理想在今人看來也是可望而不可及的，祇是爲“人”的努力提供了方向，但這正是這一理想人格的現實意義所在。無論是孔子還是蘇格拉底，本身就是提出自己理論原則又在生活行為中加以貫徹的知識分子形象。正是這些偉大實踐家的行為，導致了宗教從天外的世界向現實世界的轉化。

[關鍵詞]理想人格 聖 神 孔子 蘇格拉底

[作者簡介]鄒廣勝，1995年畢業於四川大學中文系獲世界文學碩士學位；2000年畢業於獲南京大學中文系獲文藝學博士學位；2002年從浙江大學中文系博士後科研流動站出站；2006—2012年，先後到加州大學伯克利分校、哈佛大學、劍橋大學、海德堡大學訪學；現爲浙江大學中文系教授、博士生導師，主要從事中西比較詩學研究，代表性著作有《中西文論對話：理論與研究》、《自我與他者——文學的對話理論與中西文論對話研究》、《中國傳統文論的現代意義——關於中西文論對話的再思考》等。

中國思想家孔子（前551—前479）關於聖人的論述，是其思想中一個最為根本的方面，也是其關於理想人格特別是關於知識分子理想人格的一種設定。所謂聖人，指的是具有最高智慧與道德的人，是對人的最高要求，可與“天”的概念並列。雖然“聖”與“聖人”在《論語》中各出現了四次，但在孔子看來，普通人能達到君子的水平就很難了，聖人則是無法見到的。所以，孔子在《論語·述而》篇說：“聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。”甚至認為，堯、舜這樣偉大的人物都很難稱得上是聖人。“子貢曰：‘如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？’子曰：‘何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！’”^①連堯、舜都無法達到“仁”的標準，至於他自己就更不能說已經達到了。所以，《論語·述而》篇有：“子曰：若‘聖’與‘仁’，則吾豈敢？”可見孔子對聖人的要求之高，甚至可以說沒有人能達到聖人的標準。雖然後來的儒家往往把孔子稱為“聖人”，但孔子自己並不這樣認為。這並不是孔子的謙虛，而是孔子認為自己不符合自己對聖人的設定——“博施於民而能濟衆”。他自己的遭遇就說明，他無法達到這個標準，祇不過是能按照“仁”的原則往聖人的方向不停地努力，行走在通往“聖人”的路上，所謂“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已”^②。他知道自己離自己設定的目標相差很遠，與後來的儒家對他的神化相比，孔子更為清醒，也更為實事求是。《論語·子罕》篇記載，當太宰問子貢：“夫子聖者與？何其多能也？”子貢（前520—前456）就說：“固天縱之將聖，又多能也。”孔子就不認同這種有奉承嫌疑的說法，他說：“太宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”孔子甚至認為自己與“君子”也有差距。他祇是“畏聖人之言”，不敢“侮聖人之言”，按照聖人的要求去努力，但並不自認為是聖人。由此可見，孔子關於人格的論述中，“聖人”是最高的，“仁”則次之，“君子”再次之。我們從孔子對自己學生的看法中也可看出。例如，他對最喜歡的顏回（前521—前481）評價道：“回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。”^③顏回祇是較長時間不違背仁德的要求，其他人則無法保持仁德的要求，即使在很短的時間。可以這樣說，在孔子的心裏，還沒有人能達到他關於聖的要求，這僅僅是他關於人格理想的設定而已。

而孔子關於神的看法，則與其關於聖人的看法有着根本的不同。首先，孔子是承認神的存在，這與當時大的文化語境是一致的。所以，《詩經》裏反復講，要“祀事孔明，先祖是皇，神保是饗。孝孫由慶，報以介福，萬壽無疆”，“祀事孔明，先祖是皇，報以介福，萬壽無疆”，“黍稷稻粱，農夫之慶。報以介福，萬壽無疆”。^④表明孔子讚賞這種求神明降臨福氣、獎賞主祭人幸福與萬壽無疆的做法，至少是不反對的。所以，《論語·述而》篇講，當孔子生病時，子路請求祈禱，孔子就問：“有諸？”子路說：“有之；誅曰：‘禱爾於上下神祇。’”孔子於是說：“丘之禱久矣。”可見，孔子並不是一位無神論者。在《論語·八佾》篇中，孔子也講“祭神如神在”；孔子讚美禹，也是因為“菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕”^⑤，如果孔子認為神根本不存在，就沒有這樣講的必要了。更為重要的是，孔子雖然並不否認神的存在，但採取的是“知之為知之，不知為不知是為知”的態度。在孔子看來，鬼神乃是人死後、人之外的事情，是現實中的人所無法瞭解也不應該瞭解的。所以，他又說：“務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知也。”孔子考慮的是現實中的仁義與現實中人的幸福，既然現實還沒搞清楚，那還思考什麼人之外的事情呢。所以，《論語·先進》篇中當子路問如何事鬼神的時候，孔子回答：“未能事人，焉能事鬼？”子路又問：“敢問死。”孔子又答：“未知生，焉知死？”可見，孔子祇是對自己不了解的事情保持一種客觀的實事求是的態度，而不是不懂裝懂，以無所不知的聖人自居，所以

①②③⑤ 楊伯峻：《論語譯註》（北京：中華書局，2000），第73、73、57、57頁。

④ 程俊英：《詩經譯註》（上海：上海古籍出版社，2004），第357、362、365頁。

孔子“不語怪、力、亂、神”^①。孔子這種自知之明，與古希臘思想家蘇格拉底（Σοκράτης，前469—前399）從不以不知為知的態度是完全一致的。

闡明孔子對聖人的理念及其對自己的基本判斷，對今人理解很多問題有着重要的理論意義。例如，今人從孔子明哲保身的態度就可看出，孔子並不認為自己是聖人，明哲保身既不能使自己，也不能使別人，更不能使天下達到他自己設定的理想，而僅僅是一種無可奈何的逃避。雖然孔子也講“赴死”，《論語·泰伯》篇裏孔子就說：“篤信好學，死守善道。”甚至曾子也講：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，死而後已。”但孔子又接着講：“危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。”如果“危邦不入，亂邦不居”，那還需要仁人志士幹什麼？彌漫整個《論語》的一個基本觀念就是明哲保身，這與蘇格拉底的英勇就義，甚至佛家的“我不下地獄，誰下地獄”的態度是根本不同的。孔子生逢亂世，一心想實行仁政於天下，雖然自己也身體力行，但仍然沒有很好的方法來實現自己的理想。這也正是孔子的矛盾與困惑之一。正如他一直想從政實現自己的理想，而現實又無法達到自己的目的的一樣，孔子對自己並不是聖人的評價正是孔子感到自己的現實與理想差距的忠實反映。如果按照孔子明哲保身的哲學行事，其人生理念的推行也就可想而知了。所以，孔子說自己：“君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。”子貢說，這是“夫子自道也”。^②但這並不是孔子的謙虛，孔子確實在某種程度上達到了“仁者不憂，知者不惑，勇者不懼”的境界：他周遊列國，不畏艱難困苦，不畏俗人的諷刺挖苦，幾次都處於生命的極度危險之中。但在追求真理方面，他明哲保身的哲學理念與蘇格拉底的勇於赴死相比是有差距的；在追求善的方面，他的保持中庸之道與耶穌的勇於就義相比也是有差距的。所以，子貢對孔子“夫子自道”的評價應該說並沒有真正理解孔子對自己的理想要求。因此，錢穆（1895—1990）說：“孔子在五十年前居家授徒，既已聲名洋溢，而孔子終於堅貞自守，高蹈不仕。”“孔子三十以後之家居授徒，早已是一種積極態度。”^③這種“積極態度”與“無為無不為”的態度相比確實具有積極意義，但與勇於赴死的精神相比，其負面的意義也是顯而易見的。因此說，孔子告季孫氏“與虎謀皮”是因為：“季氏縱不能深明孔子所陳之道義，然亦知孔子所言非為謀我，乃為我謀，故終依孔子言墮費。其實孔子亦不僅為季氏謀，乃為魯國謀。亦不僅為魯國謀，乃為中國為全人類謀。”^④但如果考慮到充斥《論語》整部書的明哲保身、對物質利益與現實權勢的關注，就會感到，這種境界與純粹以“真”、“善”為人生目的價值觀念相比還是有很大差距的，因為對世俗利益的考慮必然導致明哲保身。當然，孔子把自己對現實利益的追求與對仁義的追求是合為一體的，明哲保身、強調現實幸福的傳統與理念也並不始於孔子，人們在《詩經》裏就可看到這種把喜、福、祿、壽作為人生幸福根本標誌的價值觀念，雖然孔子對它們也加工過。

與孔子生活在同時代的另一個思想家老子（約前571—前471），他的“聖人”、“神”的觀念與孔子的觀念形成鮮明對比。老子對神的態度如任繼愈（1916—2009）在《老子的研究》中所說，是“光輝的前無古人的”“無神論”、“神滅論”。^⑤但《老子》第六十章講：“以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。”認為祇要用無為而無不為的“道”治理國家，“鬼”、“神”、“聖人”都不會來妨礙人，大家都相安無事。但是，這並不意味着老子否認神的存在，而是認為“神”應該與“道”合二為一。在老子思想中，最為重要的區分不是“人”與“神”的區分，而是“聖人”與“衆人”的區分。《老子》第二十章講：

衆人熙熙，如享太牢，如登春臺。我獨淡泊，如嬰兒之未孩；儻儻兮，若無所歸。衆人

①② 楊伯峻：《論語譯註》，第57、155頁。

③④ 錢穆：《孔子傳》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002），第26、31頁。

⑤ 《哲學研究》編輯部：《老子哲學討論集》（北京：中華書局，1959），第34頁。

皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海；颯兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異於人，而貴食母。

這其中的“我”，無疑是“得道”之聖人；其與俗衆的不同就在於，他能與“道”融爲一體，按照“道”的原則來生活。《老子》第四十一章講：“上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，不笑不足以爲道。”第四十九章講：“聖人常無心，以百姓心爲心。聖人在天下，歛歛焉，爲天下渾其心，聖人皆注其耳目，聖人皆孩之。”老子對上士、中士、下士的區分，對“聖人”、“百姓”、“善者”、“不善者”、“信者”、“不信者”的區分，都是始終如一地按照“道”的原則來區分的。與孔子關於聖人有爲的理念根本相對，是老子無爲的理念。但是，聖人如何能使衆人“皆孩之”呢？孔子認爲，是教育與聖人自己的身體力行、以身作則；老子則認爲，祇有聖人自己的無爲纔是問題的關鍵。但問題是，聖人祇要自己抱朴存真、不攪擾百姓就可以使他們自動回歸純樸狀態嗎？那意思無疑就是百姓自己可以回歸到純真狀態，不需要聖人的“皆孩之”的外部強制；或者說，百姓自身始終處於“嬰孩”的狀態，祇因爲“非聖人”的攪擾纔變成“注其耳目”。既然百姓本身就是嬰孩，那還需要聖人幹什麼呢？自然萬物始終處於無欲無爲的狀態，是不要聖人的，那麼百姓需要聖人幹什麼呢？難道聖人存在的價值就是在於他能做到無爲嗎？這就是老子關於人性看法的根本矛盾之處。他認爲，人有朴真的本性，不需要改造自己，祇要無爲，回到本源狀態就可以了。這是性善論者。其實，回到嬰孩狀態本身就說明需要自我的改造，嬰孩的完滿和經過自我改造的完滿也是根本不同的。老子又從現實的角度看到人能達到完滿的可能性很小，對人性的觀察與體驗又使他陷入性惡論者。所以，《老子》第五十三章又說：

大道甚夷，而人好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文彩，帶利劍，厭飲食，財貨有餘；是謂盜誇。非道也哉。

陳鼓應把“人”解釋爲“人君”^①，應該說與老子的基本觀念有所出入。當然，解釋爲“人君者”歷來有之，陳鼓應甚至認爲各種版本中的“民”應作“人”，並把人解釋爲“人君”纔能“與下文相屬”。老子這段話對統治者，也可說對上層人的抨擊是非常明顯的，但“道甚夷，而人好徑”，難道祇有“統治者”與“壓迫者”纔這樣嗎？無論從邏輯的角度還是從語言學的角度，把“人”解釋爲人君都有強己意於老子的嫌疑。陳鼓應把《老子》第五十六章“知者不言，言者不知”解釋爲“智者不向人民施加政令，施加政令的不是智者”^②，同樣是不合適的。智者與言者並不單單是指統治者，而是指普通的衆人，不然的話，老子的“知者不言，言者不知”就沒有任何普遍意義了。《老子》第五十七章講：

聖人云：“我無爲，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。”

“無事”、“無爲”、“好靜”、“無欲”主要是指聖人，如果是指統治者，那不就要求統治者成爲聖人了嗎？“治國”並非是指行政的治理，乃是一種理念上的引導。《老子》第五十八章也是如此：“人之迷，其日固久。是以聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀。”這裏的“人”，同樣是“人好徑”之中的人，而不是“人君”，其中的道理是一樣的。《老子》第七十章講“吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯無知，是以不我知。知我者希，則我者貴。是以聖人被褐而懷玉”，也是講這個道理。瞭解《老子》的言論很容易，按照做也不難，但問題就是天下“莫能知，莫能行”。可見，老子首先是一個清楚的現實主義者，雖然他時刻妄想着能超越於現實。關於孔子最出名的評論就是《論語·憲問》篇中看門人對孔子的諷刺：“知其不可而爲之。”這放在老子身上同樣合適。

①② 陳鼓應：《老子註譯及評介》（北京：中華書局，2001），第267、280頁。

二

蘇格拉底無疑是相信神的存在的，這與其所處的時代背景是一致的。但正如蘇格拉底所說“我假定絕對的美、絕對的善、絕對的大等等一類事物的存在”一樣，他對神完美特性的論述也同樣是一種理性的設定。這種設定祇是為了一個目的，那就是人的行為的善。他說：“善是一切行為的目的，一切事物皆為此目的而行為，而非善以其他一切事物為目的。”“快樂也和其他事物一樣，它應當以善為目的，而不是善以快樂為目的。”^①完美的符合善的原則的神的世界的設定，從理論上確認了人的世界的局限，人祇有靠勇氣和信心來實現自己的目標與理想，彌補現實世界與理想世界的巨大鴻溝。

蘇格拉底關於神的理念，與他關於真、善、美的理念是完全一致的。整個蘇格拉底哲學的出發點與最終歸宿都是為了思考美本身、善本身、正義本身，正如他思考神的特性一樣。他在《大希庇亞篇》中反復強調，他所討論、追問的是“美本身是什麼”，而不是一個具體的美的對象。^②當然，這必須通過對美與善的個體的思想纔能達到。他說：

從個別的美開始探求一般的美，他一定能找到登天之梯，一步步上升——也就是說，從一個美的形體到兩個美的形體，從兩個美的形體到所有美的形體，從形體之美到體制之美，從體制之美到知識之美，最後再從知識之美進到僅以美本身為對象的那種學問，最終明白什麼是美。^③

他真正追求的是“精純不雜的美本身”、“神聖的天然一體之美”、“美的真相”、善本身與正義本身，最終達到神的境界。他也深知這種完美特性的假定性：

我們當初研究最理想的正義本身的性質時，我們想要一個正義的樣板，我們假定存在着完全正義的人，問他具有什麼樣的性質，以同樣的方式我們還涉及正義和不正義之人。我們把他們當作模型和樣板來關注，凡是在他們身上所察覺的幸福與不幸都可以作為標準來判斷我們自身的幸福與不幸；與他們越相似，也就越有可能得到像他們那樣的幸福與不幸。我們的目的並不在於證明實現這些理想的可能性。^④

蘇格拉底對絕對善、絕對正義的尋求並不意味着他對現實狀況的忽視，恰恰相反，他正是看到了各種與他的理念根本對立的現狀纔高舉起理性的大旗，使現實能夠朝着更為理想的原則前進，纔假定神的存在，特別是假定神的完美性的存在，為人設定一種理想。他說：“我們要說的是，假定沒有諸神，或者諸神是存在的但並不關心人間事務，那麼我們也用不着擔心做壞事被神察覺。”^⑤很明顯，蘇格拉底是一個理性的唯心主義者。他對諸神存在的假設，乃是像康德（I. Kant, 1724—1804）一樣出於對道德的善的需要。也就是從這個角度，蘇格拉底纔說神是一切好的事物的因，而不是壞的事物的因：

神確實是善的，我們要永遠把神描述為善。

善並不是一切事物的原因，而祇是好事物的原因，不能把事物不好的原因歸咎於善。

神不會像許多人所說的那樣，是一切事物的因，因為神既然是善的，它也就不會是一切事物的原因。對人類來說，神祇是少數集中事物的原因，而不是大多數事物的原因。世上的壞事遠遠多於好事，而好事的原因祇能是神。至於壞事的原因，我們必須到別處去找，不能在神那兒去找。

如果有人說本身為善的神卻成了惡的原因，那麼我們對於這種論調要加以迎頭痛擊，不能讓任何人把這種論調傳入城邦。

① 《柏拉圖全集》（北京：人民出版社，2002），王曉朝譯，第1卷，第109、392頁。

② 《柏拉圖全集》，第4卷，第33—42頁。

③④⑤ 柏拉圖全集》，第2卷，第254、460、322頁。

它將成爲我們關於諸神的法律之一，神不是一切事物的原因，而祇是好的事物的原因，講故事要遵循這個標準，詩人的創作也要遵循這個標準。^①

這一切都說明，蘇格拉底對神的特性設定的根本出發點乃是爲了現實的人的行動。柏拉圖在《法律篇》中借助雅典人之口說出關於設定神的理念的根本原因：

哪怕並非如此，那麼一位更加有節制的立法家爲了對年輕人產生良好影響而大膽地虛構，他能夠發明比這更加有用的虛構嗎？或者說他能發明一個能夠更好地引導我們自願而非被迫地去實踐一切正義的理論嗎？

立法家需要做的事就是把他的發明能力用於發現什麼樣的信念有益於城邦，然後設計各種方式去確保整個共同體能始終如一地對待這種信念，比如用歌唱、講故事、討論等方式。^②

而關於神的完美的設定，乃是蘇格拉底關於人的行爲的最終目標，或者是人的完美人格的設定，是關於人的必然性的思考，而不是一種胡亂的迷信與妄想。正因如此，柏拉圖（Πλάτων，前427—前347）在《法律篇》中引用古希臘格言“甚至連神也決不能違抗必然性”。神並不客觀地存在於自然界的某個地方，而是一種善的信念。他接着說：

當你提出關於諸神存在的證據，並且確信日月星辰是神或具有神性時，反對這些故事的人就會提出反駁說，無論你們如何雄辯地使用那些空洞的言詞，它們都祇不過是土石罷了，不可能關心人事。^③

“關心人事”乃是神的根本目的與存在的原因，日月星辰並不關心人事，因此就不是神存在的方式，而哲學家的工作就是“堅持諸神存在，堅持諸神是善良的，盡力說服人們相信和敬重諸神，這是我們頭等重要的大事”^④。這就是蘇格拉底關於神的基本思想：完美的神不僅是一種信仰，更是一種理性的需要。這也正是蘇格拉底關於神的理念可以置換爲法律與正義等關於人的終極理念的根本原因。當然，蘇格拉底也知道哲學家的設定並不能改變很多人對神的各種各樣的念頭，更不能改變他們的性格與行爲方式，特別是隨着後現代主義的發展，哲學家對所謂邏各斯中心主義與宏大敘事的批判，這種假設的理論價值就更加被深深懷疑而顯得蒼白無力。但是，如何能促進人類善的行爲卻是理論家始終努力不懈的最終目標。

同樣，我們可以從亞里士多德（Αριστοτέλης，前384—前322）關於神的觀念來理解蘇格拉底的基本理念。亞里士多德在《尼各馬科倫理學》中說：“我們不甚同意死後幸福的說法。並且，梭倫也不是這個意思。”“死者能否感受到善和惡的問題尚未澄清。”^⑤由此可見，同孔子一樣，亞里士多德對人死後的狀況也是較少關心的，他更爲關心的是現實生活中人的狀況與善惡問題。亞里士多德對神的思考同樣是其對人的行爲與善的原則思考的根源。他說：

在宇宙之中，人並不是最善良的。還有許多在本性上比人更神聖的東西，最明顯的就是那些構成宇宙的天體。^⑥

對神的思考，對死的思考有助於對活人的思考。所以，亞里士多德說：

正如人們所說，有了超人的德性，人就成爲神。這樣的品質與獸性顯然是對立的。神之沒有德性正如獸之既沒有邪惡也沒有德性一樣。神的品質比德性更加榮耀，獸性則與邪惡不是同種的。所以，人很少是神聖的，斯巴達人祇有在讚揚極好的人時，纔習慣說：這個人是神。^⑦

從亞里士多德關於神的品質爲超人，以及神、人、獸的三分法觀點來看，神的理念乃是正義、公正與理想原則的根本依據。神不是道德的原因，而是道德的結果。人不能從神中推導出要做善

① 《柏拉圖全集》，第2卷，第340—342頁。

②③④ 《柏拉圖全集》，第3卷，第412—413、577、647頁。

⑤⑥⑦ [古希臘]亞里士多德：《尼各馬科倫理學》（北京：中國人民大學出版社，2003），苗力田譯，第17—20、20、125頁。

事，要愛，要履行道德義務，而是反過來，因為要做善事，要愛，要履行道德義務，所以需要神的存在。

宗教和道德都祇有一個，它的本質是一樣的，那就是愛。正如《約翰一書》所說：

沒有愛心的，就不認識神，因為神就是愛。

神就是愛，住在愛裏面的，就是住在神裏面，神也住在他裏面。

人若說，“我愛神”，卻恨他的兄弟，就是說謊話的；不愛他所看見的弟兄，就不能愛沒有看見的神。愛神的，也當愛弟兄，這是我們從神所受的命令。^①

上帝不過是理念上的存在和道德上的公設，是道德的必然要求，而不是物理上的存在。正如康德所說：

這些範疇永遠祇與作為理智存在者的存在者相關聯，而在這些存在者那裏也祇與理性對於意志的關係相關聯，並且永遠祇與實踐的東西相關聯，而且逾越這個範圍就不再非分要求關於這些理智存在者的任何知識了。……我們依照類比推理，亦即依照我們相對於感性的東西而加以實踐應用的純粹理性的關係，認定有超感性存在者（作為上帝）的情況下，也是如此。^②

在康德看來，這些“超感性領域之上的知性概念”是不算在知識之列的，它永遠與實踐的東西相關聯，是理性與意志的必然要求。上帝是由“德性的必然完整性”和“與德性切合的幸福的可能性”決定的，也就是說“它必然設定上帝的存在”，因為：“祇有在一個無上的自然原因被認定，並且這個原因具備合乎道德意向的因果性的範圍內，這個至善在世界上纔是可能的。”“這樣，自然的無上原因，祇要它必須為了至善而被設定，就是這樣一個存在者，它通過知性與意志成為自然的原因（從而是自然的創作者），亦即上帝。因此，派生的至善（極善世界）可能性的公設同時就是一個原始的至善的現實性的公設，也就是上帝實存的公設。既然促進至善原本是我們的職責，那麼設定這種至善的可能性就不僅是我們的許可權，而且也是與作為需要的職責聯結在一起的必然性；因為至善祇有在上帝的此在的條件下纔發生，所以這就將上帝的此在這個先決條件與職責不可分割地聯結在一起，亦即認定上帝的此在，在道德上是必然的。”^③康德認為，上帝之所以是一種公設，乃是因為實踐的需要，它是善良生活方式的需要，它的最終目的就是為了使人能達到內心的完善。所以，黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）說：

上帝在康德看來是（一）在經驗中找不到的：既在外部世界中找不到，也不能在內心世界找到上帝；（二）康德也曾論證上帝，他認為上帝是解釋世界所必須的一種假設。

這就是上帝；這就是上帝在康德哲學中所佔據的地位。要證明上帝的存在是不可能的，但人們卻有上帝存在的要求。^④

可見，康德在宗教信仰中所尋求的就是宗教的信條對於理性和道德行為的現實意義。康德把自由與真理放在個體的心靈之中，認為意志自己決定自己，一切正義和道德的行為都取決於行為者自身的自由，包括對上帝的信仰，自由本身就是自己的目的，當然自由也必須為自己的自由承擔責任。雖然康德並沒有證明從現實世界的外在性如何過渡到完美的善的原則，因此他說人祇能信仰上帝，依憑自己的良心直接面對上帝，關於上帝的規定乃是關於理想與人最終應該達到的理想的規定；因此康德反對禱告，反對到教堂舉行偶像崇拜的儀式，因為這些世俗的儀式已經超乎善與愛的要求。

三

孔子理想中的“聖人”為完人，蘇格拉底心目中的“神”為非人，兩者都可理解為超越於個

① 《聖經·約翰一書》4:8、4:16、4:20—21。

②③ [德]康德：《實踐理性批判》（北京：商務印書館，2000），韓水法譯，第61、136—137頁。

④ [德]黑格爾：《哲學史演講錄》（北京：商務印書館，1997），賀麟、王太慶譯，第4卷，第255—256、304頁。

體之上的完人或者人的理想化。所以，在理想化的層面上，孔子的“聖人”與蘇格拉底的“神”在本質上是相近的。但是，孔子並不認為自己是聖人，雖然儒家把他稱為聖人。由於聖人畢竟是人，特別是在儒家文化傳統中，往往把現實中的人塑造美化為具體的聖人（儘管這種具體化的過程，在某種程度上已經超越或者背離了孔子對聖人的基本界定），因此，中國的“聖人”與西方的“神”又有着本質的區別——聖人的現實性與神的非現實性，聖人的歷史性與神的超時空性，人的局限與理論設定的完美性，形成了鮮明對比。正如德國社會學家韋伯（M. Weber, 1864—1920）在談到儒家文化時所說：

這種倫理中根本沒有自然與神、倫理的要求與人類的不完備、今世的作為與來世的報應、宗教義務與政治社會現實之間的任何一種緊張關係。一個信奉儒教的中國人要盡的義務的內容，無論何時何地，都是對那些通過現存的秩序與之接近的具體的活人或死人的虔敬，從來不是對某位超凡的神的虔敬，因而也不是對某項神聖的“事業”或“理想”的虔敬。^①因此，儒家文化往往把自己思考的領域局限在現實的可能的範圍之內，最終導致對現實的強調，對現實與傳統甚至是對個體的人的依賴與認可，而不是對理想原則與價值理念的無盡追求。所以，韋伯又說：

同（儒教的）理性地適應世界相對的是（清教的）理性地改造世界。儒教始終清醒地自我控制，維護各方面都完美無瑕的善於處世的人的尊嚴；清教倫理要求自我控制，則是為了把調整的標準有計劃地統一於上帝的意志。必須絕對避免神化被造物的過於強化的人際關係。信賴人，尤其是信賴自然屬性同自己相近的人，會危害靈魂。^②

儒教徒價值觀念中人與神、此岸與彼岸、今生與來世、局限與完美等等對立與張力關係的喪失最終導致對現實利益的徹底沉浸，現實利益就成為一切問題的出發點與最終歸宿。因此，儒家文化是一種世俗的文化，是一種僅僅關注現實利益與現實存在的文化。也就是從這個角度，韋伯說儒教走到了宗教的邊緣。正統的儒教信奉者非常現實：子孫滿堂、福壽雙全、升官、發財等更為現實化的目的成為祭祀與祈禱的直接原因，至於來世與先人則處於次要地位。當然，對現世幸福的追求在各種宗教體驗中都是非常普遍的，純粹此岸世界的健康長壽、權力發財不僅是中國儒家文化，乃是古猶太教、伊斯蘭教，甚至佛教與印度教俗眾的共同追求，塵世之外的福祉也決非僅僅是彼岸的不可預見的幻覺，而是按照感情價值的判斷來直接接受下來的心理滿足，佛經中所描述的到處充滿感官享受的極樂世界就是證明，祇有那些真正意義上的信徒與得道的高僧纔能達到自由地控制自我，超越現實的境界，而更為廣大的信眾也僅僅是在通常意義上的拯救層面上獲得一種心理上的安慰與滿足。其實，蘇格拉底哲學也同樣是關於人生的思考：他從未走出城邦，除非因為外出打仗。在他看來，域外的自然並不能給認識人和反思自己帶來任何有益的東西，正如康德的結論一樣，對自然的認識與對人的認識是根本不同的。然而，與儒家對神的根本排斥或模稜兩可的態度不同，蘇格拉底把自己的“無知”當作人的局限性的象徵，把“認識你自己”當作人通往神的動力與途徑，從而最終把理論的設定當作自己哲學原則的出發點與最終歸宿。

由於不少人長期受到無神論教育，常常會把宗教與神當成一種虛無甚至可笑的東西來對待，進而從根本上忽視了關於神和宗教的思想對人們今天現實的意義。當然，問題的關鍵還是對神怎樣理解的問題。“理念”創造的“世界觀”常常以扳道工的身份規定着人的行為。觀念一旦產生，宗教原則與倫理原則的理性化一旦出現，終極價值觀念的規定一旦確立，那麼，人的行為方式、整個群體與社會的生活方式都會受到強烈影響，甚至在某些方面、某種程度上產生決定意義的影響。當然，這種影響往往是在某些宗教領袖、宗教改革家，甚至是急進的知識分子的帶動下實現的；在一定程度上，也可以說，蘇格拉底、釋迦牟尼、穆罕默德、耶穌、孔子本身就是提

①② [德]馬克斯·韋伯：《儒教與道教》（北京：商務印書館，1997），王容芬譯，第288—289、293頁。

出自己理論原則又在生活行爲中加以貫徹的知識分子的形象，正是這些偉大實踐家的行爲導致了宗教從天外的世界向現實世界的轉化。真正的宗教實踐家、改革家的行爲雖然看起來常常是反常的，甚至是與現實原則根本對立的，但無論是出發點還是最終歸宿，他們整個的行爲過程都是活生生的現實的人，都是爲了人能擺脫自身的各種困境而不停地奔波、宣傳自己的思想與教義；他們共同的特點就是反對人無條件地沉浸在現實的存在之中而不願不斷地提升自己，以達到完美的境界。完全出世的外表下隱含着更爲入世的人生原則，在彼岸的宗教信仰與此岸的現實生活之間架設一座堅實的橋樑。如果從客觀存在的物質形態的角度來論證神的存在，那結論自然是可想而知的，但它對精神的影響卻不是僅僅從物質的角度來論證就能解決的。因爲，宗教與神的觀念對現實的意義主要表現在神的觀念對現實人的行爲方式與心理的影響與作用上，而不是神是如何產生的和是否存在。當然，神的存在也是它論證自身合法性的一個重要基礎，但在考察人的心理與意識的領域卻不能用是否存在這種簡單粗暴的態度來對待。從蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德、康德、黑格爾，甚至路德（M. Luther, 1483—1546）的論述來看，他們都強調神的存在，但他們並不是盲目地崇拜一個根本不存在的、自己創造的虛無的存在，更看重神的具體含義，也就是神對人的行爲與心理的基本要求，神並不是一個對生命和精神沒有任何意義的子虛烏有的東西。他們的根本目的就是爲了解決人的精神領域的問題，爲了人自身生活的意義，爲了人類能夠更美好地生活下去而創造的理想。一些學者總是用宗教史上的荒亂和無知來論證宗教和神的無意義，而忘記這些荒亂和無知本身就是背離宗教初創時的本意的。耶穌和基督教、釋迦牟尼與佛教、穆罕默德與伊斯蘭教，孔子與儒家等，最初的目的都是爲了人類自身的美好生存；但隨着宗教自身的發展，自身利益的不斷膨脹，宗教的異化必然導致它愈來愈背離它產生時的初衷，而成爲人類自身存在的巨大負擔。這與文化史上很多重大的哲學思想的發展是一致的。總之，祇有從愛和完美人格理想的角度纔能真正理解孔子的“聖”及蘇格拉底的“神”對整個人類文化發展與存在的巨大意義。所以，黑格爾說：“於闡明自然的本質或世界的生成時，柏拉圖是以如下的方式開始的：‘神就是善’（善是柏拉圖理念世界的頂點，正如亞里士多德於討論柏拉圖學說時關於理念和關於善所寫的那樣）。”^①在柏拉圖的理論裏，正如《聖經》中的耶穌一樣神乃是完美人格的化身，雖然生活中沒有一個人能像柏拉圖的神那樣公正、聰明、完美，也從沒有任何一個人能像耶穌那樣充滿愛，但他們作爲理想無疑鼓舞着人去努力，總比以充滿缺陷的、現實的、個體的人爲目標，更能使人看到自身的局限，同時也更加鼓舞人朝着自己的可能性與理想不斷努力。正如柏拉圖在理想國裏提出了一個國家制度的理想一樣，基督教也爲人們提出了一個完善的人格理想，孔子也同樣提出了自己的人格理想，這種理想當然不可能在生活在現實中的俗衆中找到，它祇是爲人的努力提供了方向，甚至這種理想在今人看來也是可望而不可及的，而這正是這些理想人格的現實意義。

所以，神是以人間的仁人志士爲模型塑造的，宗教的愛不僅是一種理論的、抽象的、邏輯的愛，更是一種世俗的、可能的、行爲上的、日常生活的倫理化。宗教並不是理論家自己挖空心思編出來的書，宗教的追求也並不是僅僅在理論上、邏輯上能夠自圓其說，毫無矛盾地構建自己的體系，而是要始終以改變現實不合理的存在爲目的，以達到他們自身的理想境界。由此看來，宗教精神與神的理念並不完全是一種迷信，而是一種理性化的對待世界與人生的根本態度。它內在地指一種超越於現世生活的根本原則與理想，一種普遍的法則的合法性。這樣，“神”自然也就很容易轉化爲一切具有普遍意義的倫理原則，可以替換成道德、法律、公正、正義等觀念。更爲重要的是，作爲精英代表的知識分子階層如何以一種理性化的方式來影響現實中廣大民衆的行爲與心理；爲了民衆，如何去推行一種日常生活的倫理理性化。正如康德所反復申明的：“宗教不

^① [德]黑格爾：《哲學史演講錄》，第2卷，第224頁。

是道德的原因，而是道德的結果”，“宗教與道德沒有區別”，“上帝就是愛”。^①“並非通過讚頌上帝，而是通過善的生活方式——在這方面，每一個人都知道上帝的意志——來試圖讓上帝喜悅的人，纔將是對上帝做出上帝所要求的真崇敬的人。”“我們感興趣的並不是知道上帝就其自身而言是什麼，而是知道他對於作為道德存在物的我們而言是什麼。”“必須把善的生活方式的宗教作為目的引進來。”^②亞里士多德在《工具論》中論述永恆的特性時說：“神是不朽的生命。”^③蘇格拉底、柏拉圖與康德設定神的完美的存在其最終目的也不是在解釋世界，而是以改造世界為目標。當然，這種方法的合理性必須經歷社會歷史的檢驗，至少他們理論的出發點是這樣的。馬克思在《關於費爾巴哈的提綱》中說：“哲學家們祇是用不同的方式解釋世界，問題在於改變世界。”^④祇有從這個角度，人們纔能真正理解宗教對現實的正面意義。當然，在宗教的發展歷史上有無數次在神的名義下進行的屠殺、侵略與迫害。但這無疑已經背離了宗教救贖的根本動機。正如歌德（J. W. V. Goethe, 1749—1832）所說：

教會規章中有許多是荒謬的。但是教會想統治，就要有一批目光短淺的群眾向他鞠躬，甘心受他統治。擁有鉅資的高級僧侶最害怕的莫過於讓下層大眾受到啓蒙，他們長久禁止人民大眾親自閱讀《聖經》；能禁止多久，就禁止多久。可憐的教衆面對擁有鉅資的大主教們會怎樣想，如果他們從“福音書”中看到基督那樣貧困，他和他的門徒們都是步行，態度極謙卑，而高級僧侶們卻乘六匹馬的轎車，招搖過市，神氣十足。^⑤

所以說，每次重大的宗教改革都是對《聖經》基本教義的回歸，而歷史上每次宗教之間的衝突與爭殺也同樣是對它自身的背離。路德在同各種腐敗的宗教行為做鬥爭時說：“要想駁倒我，除非憑《聖經》的證據，否則，我是不會認錯的。因為做任何違背良心的事是既不可靠又不謹慎的。”^⑥這位把《聖經》譯成德文的偉大改革家就是為了打破宗教的壟斷，使人們能夠直接聆聽來自《聖經》的聲音，並按照《聖經》的指引來決定自己的行為。所以歌德說：“無論精神文化教養怎樣不斷向前邁進，自然科學在廣度和深度上怎樣不斷進展，人類心靈怎樣儘量擴張，它也不會超越‘福音書’中所閃耀的那種基督教的崇高和道德修養。”^⑦歌德準確地闡述了宗教對於人生的意義：它直接給人帶來道德上的影響和最終所要努力的目標，科學的進展不能消除人們道德與精神領域的最終寄託與依賴，當然宗教所產生的消極意義也同樣是它自身不可回避的問題。

① [蘇聯]阿爾森·古留加：《康德傳》（北京：商務印書館，1997），賈澤林譯，第169—222頁。

② [德]康德：《單純理性限度內的宗教》（北京：中國人民大學出版社，2003），李秋零譯，第100、144、184頁。

③ [古希臘]亞里士多德：《工具論》（北京：中國人民大學出版社，2003），余紀元等譯，下冊，第439頁。

④ 《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995），第1卷，第57頁。

⑤⑦ [德]愛克曼輯錄：《歌德談話錄》（北京：人民文學出版社，1998），朱光潛譯，第2544、255頁。

⑥ [英]托馬斯·卡萊爾：《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》（北京：商務印書館，2005），周祖達譯，第154頁。