

# 从孔子与基督教视角看人的判断权

李勇

(山西大学 马克思主义哲学研究所, 山西 太原 030006)

**摘要:**比较研究儒家与基督教两大思想体系对于人神关系的界定。分析后发现,儒家和基督教的起源都关涉于对神的理解和对神的虔诚:儒家认识到神的不可僭越性后,从言说“人神相通”转到对“心性”的理解;而基督教通过耶稣,向世人敞开了“人神相通”的大门。还发现,这两大思想体系转换的共同方式是“人之判断权的上交”:前者导致了“不语怪力乱神”,而后者转向了信仰。

**关键词:**判断权;心性;天;神在

**中图分类号:** B12

**文献标志码:** A

**文章编号:** 1671-6248(2010)03-0042-06

儒家一般以入世教导人,对于鬼神之说孔子主张“不语”的态度,但是这种“不语”并不代表在孔子那里没有一个“神在”的思想。恰恰相反的是,孔子在认识到“神在”,并且深知人不能对神僭越之后,才将人对神的判断权拿掉,从而“不语”了。在这一点上,儒家与基督教产生了一种默契,因为基督教也是将人对真理的判断权拿掉之后,完全顺服在启示真理之下,才有基督教的信仰。

## 一、孔子的“神在”思想

天命自古有之,从三皇五帝至夏商殷纣都乃天命所归,及其依天而来的“礼”,人在世间应守之。武王伐纣,亦是天命所归,周礼是夏商之礼的延续和“尽善”。周以来分封诸侯,王权世袭,事无大小都得问“天”,由“上帝”决定。但东周以来,地方诸侯权起,王室衰微,“天命”遭质疑,“上帝”、“理”、“礼”隐退。人的世俗权利不断膨胀,开始僭越到“天”那里,大小事务不再“问天”,人已经紧紧地握住了判断权。“天”的绝对权威遭到了质疑和摒弃。《诗·大雅·文王》里有“天命靡常”<sup>[1]</sup>。《诗经》里

亦有“恨天”、“怨天”、“骂天”的篇章。西周以来开创的那种“以德配天”的观念就体现了人不依天助,能靠自己领悟天理,神灵的“天道”转到了人世的、现实的“人道”上了。《尚书·泰誓》云:“民之所欲,天必从之……天视自我民视,天听自我民听”<sup>[2]</sup>,也就是说天命自有准则,但它来自于民意。“夫民,神之主也”<sup>[3]</sup>,也就是“神”“依人而行”。这一“天”的隐退历史深深地影响了孔子的天命观。

孔子的“神在”主要体现在他对“天”、“天命”或“天道”及“鬼神”的论述或者“不言”那里。“万物本乎天”<sup>[4]</sup>，“获罪于天无所祷也”<sup>[5]</sup>，“死生有命，富贵在天”<sup>[5]</sup>，“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”<sup>[5]</sup>孔子相信存在一个至高无上的神性的“天”，认为“万物本乎天”这一至高性存在是指一切事物的本源，也是万物运行规律性之总成，亦即所谓人生“当行之路”的本源。“天”作为人的自然生命所从出的自然根源，外在于人的“客观”外在，但也可以内化于人的德性而成为人性的固有内容；而“天”的超越性与内在性不是本文要论述的内容。

### (一)孔子眼中的诸侯争霸

天即理也，其尊无比，“获罪于天无所祷也”<sup>[5]</sup>，

收稿日期: 2009-11-08

作者简介: 李勇(1980-),男,湖北荆州人,讲师,哲学博士。

“天者,百神之君也”<sup>[6]</sup>。换句话说,天君乃百神之管,仅祭“地”神,《春秋》讥之。这也就是说得罪了“天”,你就再也没有什么神灵可以祈求了。由此可见,在孔子的心目中不仅有“天”这个“百神之管”,还有诸神的应有位置。

在孔子那里是“祭如在,祭神如神在”,“吾不与祭,如不祭”<sup>[5]</sup>。“正义曰: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,谓祭百神如神之存在而致敬也。‘吾不与祭,如不祭’者,孔子言,我若亲行祭事必致其恭敬。我或出或病,而不自亲祭,使人摄代己为之,与不祭祀同”<sup>[5]</sup>。如此这般,孔子表述的很清楚:人祭神,神存在,并且是百神都在,没有人能拥有神,没有人能代替神来行使职权;因为只有人去祭祀了,才能体验到神在那里。总之,隐匿的神不是人能把握和代表的。

可是后人没能看清楚、看明白,又或许是后人不想“如此这般”地看。春秋战国的诸雄争霸(或者如我们在后来意义可以称之为诸神之争),血流成河,尸横遍野,这在当时的社会历史及物质生产条件下,其惨烈决不亚于一次世界大战。这里的“神”何意?就是形而上学的“一”,那个我们在形而上学里争得死去活来的“最高存在者”以及由此而来的“真理”。在一个尘世里同时存在好几个绝对的“真理”、至高的“神”,怎么可能不“争”?一山岂不能容二虎,又何况数虎?春秋战国的“诸神之争”中,每一个诸侯都说自己是“天命所归”,是“一”,是真理的掌握者,是神的代言人。由此而言,怎么能说中国没有形而上学?或者说在西方横行了一千多年的形而上学意义上的哲学,不是没有,而是中国两千多年前的形而上学要高明得多。

孔子深知其中原由:这种“争霸”、“争伯”实际上源于诸“一”之争、诸“真理”之争,也就是诸神之争。每个诸侯都认为自己掌握了那唯一的“真理”,自己才能成王成帝,干戈四起便是情理之中。形而上学这一“堆满着死人的骨骼”<sup>[7]</sup>早在两千多年前的中国就进行过现实彩排。孔子深知这种伯仲之争能给世界带来多大的创伤,于是他提出了他的解决办法。

## (二)孔子“神在”思想的内在逻辑结构

对于“祭如在,祭神如神在”、“吾不与祭,如不祭”的结构可以进行如下分析:(1)“‘祭如在者’,”

谓祭宗庙必致其敬,如其亲存”<sup>[5]</sup>。这里有一个这样的结构:“祭……存”;(2)“‘祭神如神在’者,谓祭百神如神之存在而致敬也”<sup>[5]</sup>。这里还有这样一个结构:“祭……存在”;(3)“‘吾不与祭,如不祭’者,孔子言,我若亲行祭事必致其恭敬。我或出或病,而不自亲祭,使人摄代己为之,与不祭祀同”<sup>[5]</sup>。这里的结构是“不祭……不祭”。这一结构实际上是:“祭不=不祭”;如同“A=A,存在=存在”。在现代语境中分析这种结构是没有意义的,因为它是同义反复,不表达任何意义,无法定义、无法描述,但它绝对是最高明、最准确的表述。

再如:(1)  $2 = 2$  (2)  $2 = 1 + 1$ 。先看式(2),“2”与“1+1”明明就不相等,我们却硬要说它们相等。如果说“2”作为承载物承载着“1+1”的总和,那么“1+1”也等于不了“2”,因为如果“2”承载着“1+1”的总和,那么作为承载这个总和的载体是不是就多余出来了。再者,如果说“2”有一种不可分割的、持续的自身统一性,可以将“1+1”统一进去。这样是否要得?统一能否将差异也给统一进去了?我想是不能的。这就如同近代人本论里的主体性一样:自我同一性持存于一切可能的对象中,因而规定自己的永恒在场;用自我的同一性将所有的差异都统一进来,那么这个主体性就将真、善、美集于一身了;这样,它和上帝有什么区别?最后甚至将人与上帝的差异性都统一进来了。上帝毕竟是超验的彼岸,而人怎么也在经验的此岸。上帝怎么也落不到一个人的头上,他唯一的“人子”被人钉上了十字架。近代西方哲学的这种将个人作为主体的无限扩大,或者说不断地向外统一,其实也是在争夺那个“一”,即个人以理性主体的形式同一于真理。它常以国家、民族、历史的名义出现,它有权要求别人认同共识。这样的结果必然是“诸雄争霸”,岂容他在的权利!两次世界大战在某种意义上说也是这种将他者的差异性统一进来的外在表现。所以说,式(2)的这种表达方式并不是什么高明之举。再看式(1),“2”等于“2”,正如“张三”是“张三”。它是同义反复,等于什么都没说吗?不,它说了。它说的不够好,表达不够清晰;它没有说出“张三”的本质吗?不,它说出了“张三”的本质,“张三”就是“张三”,“张三”不是别的什么;这是最简单的真理表述方式,也是最真实的真理表述方式。这正是孔子使用这种表达方式的微言大义所在:不祭等于不祭,不祭就是不祭,不祭不是别的什么。没有“出”或“病”的

原因,没有以前祭过多次这次可以不祭祀的原由,没有天子、诸侯、圣人等特殊身份的“自我完满性与统一性”的原由,不祭就是不祭。

经过上面的分析,“祭如在,祭神如神在”与“吾不与祭,如不祭”2句话就可以这样言说:祭的行为即是请神到场以示敬奉,祭神就是请神到场以接受敬奉。我不在祭祀中表现出虔诚的敬畏与敬奉,等于不祭。孔子要求的不仅仅是外部的祭祀到堂,尤其是内心的诚可昭示于天。

上文所述的命题(“祭……存在”)的结构也就是说:祭,神在;不祭,神不在(你身旁)。孔子深知,只有你“祭”了,作出了这一行为后,并且把你的“心”都交出来“以示天”后,神才会到场。每个人都约束在“祭”中,无论你是诸侯还是贵族又或是百姓,没有人能不在祭中握有真理。人不能僭越神的彼岸,真理在神那里,人只要做好“君君、臣臣、父父、子子”的事就好了。人不可能掌管真理,因为它在“天”那里,人必须将真理的判断权上交。只有这样,“诸霸相争”的局面才能得到稀释。这也就是将“真理”、“一”上交给“天”和“神”,人只要做好属于自己尘世间的事务就好。孔子的这一思想在康德那里得到了体现。康德的“理性为自然立法”、“超验领域”的“自在之物”所意指的也就是这个问题,人的理性只能给自然立法,那超验的自在之物是人无法企及的。

这一认识基础的确立对孔子极其重要。“天”是不可知的,我们“有死的”人所能做的只有“为自然立法”。人要想更有效地管理我们的尘世,只有从我们“有限的”人自身开始,于是孔子的目光一下子就从“天”那里回到了人的身上,而研究人要从“心”开始。孔子固然重视“礼”,但此时已有偏重于“信”、“诚”的倾向了,为孟子的“心性”上行一直走到王阳明“心学”开了端倪。同时,也将对“天”的关注转移到对“君君、臣臣、父父、子子”、“天理人伦”、“道法自然”的世间关怀。

### (三)从“神在”思想转到世间关怀

子贡曰:“夫子之文章,可得而闻也。夫子之言性与天道,不可得而闻也已矣”<sup>[5]</sup>。“正义:子贡言,夫子之述作威仪礼法有文采,形质著名,可以耳闻目视,依循学习。天之所命,人之所生,是性也。自然化育,元亨日新,是天道也。夫子言及天命之性,元亨日新之道,其理深微,故不可得而闻也”<sup>[5]</sup>。此段言孔子的“不言”,知道了“天”的不可知,于是不言。

可是我们要清楚的是,“不言”并不等于“不在”,恰好相反,“不言”是对“神在”的最好论证。子曰:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”<sup>[5]</sup>。“正义曰:心服曰畏,言君子心所畏服,有三种之事也。‘畏天命’者,谓作善,降之百祥,作不善,降之百殃。‘畏大人’者,大人即圣人也,与天地合其德,故君子畏之。‘畏圣人之言’者,圣人之言,深远不可易测之,故君子畏之。天命无不报,故可畏之”<sup>[5]</sup>。此处孔子的“畏”表现为“内祭”祖先以“诚”,“外祭”诸神以“敬”。

孔子知“天”不可知,更知“天”“不可得”;如果“可得”,便人人“可得”,人人“得”后必然是诸霸相争。于是,孔子堵住了“通天”之门,对“天”以“不言”、“畏”,也就是人对神的判断权一下子被拿掉了。对于什么是“天”这一问题,最后我们是“不可得而闻也”。然后我们有了得“天”而来的“礼”,问题便开始有了转化,变成了合不合乎“礼”就好的问题。这样儒学起初的问题便从一个事实性的判断跳到了一个伦理道德性的判断,这一跳是如何实现的?孔子没说,我们也不得而知了。正如下面2个命题一样:(1)这个女人在受苦;(2)这个女人不该受苦。第一句是对的,事实上真。第二句也是对的,道德上真<sup>[8]</sup>。通常认为,道德判断是对事实判断的评价。而我们发现,一个事实判断实际上很好地完成了对道德伦理判断的预设。如果有人说出了“这个女人不该受苦”这个判断,那么他的预设前提就已经有了“这个女人在受苦”这个命题。孔子对天也是同样的道理,“天”不可知,但无疑“天”是“在”的。这样孔子直接预设了“神在”。接下来,“好不好”的判断很自然地成了关注的焦点。而“好不好”的标准不是靠说的,也不是谁说能够拥有的,而是靠“做”,每个人只有做了才能和“神”接近。如何“做”才是更好的呢?“心”也。于是中国人便有了“修身养性”、“尽心尽性而知天”。也许就是这一转变让古代中国的柏拉图—亚里士多德式的形而上学没能继续发展;也堵住了中国的“形而上学之门”。

### (四)判断权的放弃

所谓的“天”,就是形而上学的“一”和“真理”。在某种意义上,真理被理解成为“知识”,于是便有了“知识就是力量”即“真理就是权利”。知识是形式,它显示的是真理,权利接受真理的价值而诚服。一旦有人或集团宣称自己拥有了“天”、“一”、“真

理”,那就等于宣称自己拥有了权利,那样便可以随意地打压别人、别的民族、别的国家甚至别的星球,人类的悲剧大都在这“知识—力量—真理—权力—力量”的逻辑结构中显现。

孔子心目中的天“视之而勿见,听之而勿闻”<sup>[9]</sup>,但“体物而不可遗”<sup>[9]</sup>,“洋洋乎如在其上,如在其左右”<sup>[9]</sup>,“以行与事示之而已也”<sup>[9]</sup>。这样的信天观避免了将人性中体现天理但属常识范畴的理性,同人类其实一无所知的神拉扯不开而胡乱瞎蒙,陷于不知所云的不可知的神秘主义泥潭当中去。“樊迟问知,孔子告以‘务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣’”<sup>[5]</sup>。季路问鬼神,子曰:‘未能事人,焉能事鬼?’<sup>[5]</sup>,又道‘未知生,焉知死’<sup>[5]</sup>。“子贡问与孔子曰:‘死者有知乎,将无知乎?’子曰:‘欲言死之有知,将恐孝子顺孙妨生以送死(为追随死者而死),吾欲言死之无知,将恐不孝之子弃其亲而不葬’”<sup>[4]</sup>。这几句话也都是孔子对神及对超出人理性界限之外的不可知或不可说的表达。“敬鬼神而远之”、“焉能事鬼?”并不是否定鬼神的存在,只能说明鬼神之说已经远远超出了人的认识能力,在这些问题中人应该完全放弃自己的判断权。

“知其不可为而为之”<sup>[5]</sup>,这里我们要问的是前一个“为”为的是什么?而后一个“为”为的又是什么?这里前后2个“为”所言之事不同也,“人所做之事是他所能为之事”,有些事在人的界限之外,人岂可为之?“死生有命,富贵在天”<sup>[5]</sup>,“天下有道,丘不与易也。”<sup>[5]</sup>这也表明了“有死的”人在“天”、“道”面前的无能为力,更别说掌握这些的判断权。“鲁哀公问于孔子曰:‘夫国家之存亡祸福,信有天命,非唯人也?’子曰:‘存亡祸福皆已而已,天灾地妖不能加也’”<sup>[4]</sup>。孔子深信造物主并没有把一切的一切都设计好,后来的事情“天”都将之交给给人自己来管理。天地之间人最尊,“人”已将人间事物交给给人来掌管和处理,不语“怪力乱神”。无论是把天当成人格化的神或理性化的神,其实无关宏旨。孔子略于“天道”,详于“人道”,更是不语“怪力乱神”。孔子的“子不语”、“敬而远之”和“存而不问”即不争论之道,便是极高明之道。

孔子的这种“神在”观堵死了人的“通天之门”,这种堵死不是磨灭也不是否定,只是放弃了对神的恣意判断和僭越。既然放弃了对神的判断和僭越,那么对只属于神的真理便谁也不能宣布拥有了。门后面神的国度才真正是孔子的起跳板,即“神的存

在”的预设才有人“做”(如祭祀),有了“做”才有了“修身养性”、“尽心尽心”。

## 二、基督教之下人的判断权的上交

### (一)基督教之下人对天启真理的必然选择

作为天启宗教的基督教,真理是一种自上而下的启示,真理与人的关系是一种宣告与聆听的关系。人只能“听”到真理,真理并非人类建构与探求的结果,真理是一个已经完成了的东西,它的全部都蕴藏在神的奥秘当中。神就是一个完成格的真理,我们只能“听”,启示是从神那里“搬”来的,我们作为“有死”人的只能是接受。当耶稣说他从真理那里而来,并要告诉人们他所知道的真理时,如果耶稣所说属实,那他就能够带来完全的真理。耶稣说:“但那差我来的是真的,我在他那里所听见的,我就传给世人”,还有“我所说的是在我父那里看见的”,“我将在神那里所听见的真理告诉了你们……”,“我将真理告诉你们……”。耶稣说这些话的意思是,他所见证的是完全的真理。耶稣见证并带来了真理,人只有接受。因为真理是从上面来的,并不是人间本有的东西。

在《圣经》中,耶稣常跟其门徒说,只能跟你们讲世上的事。这是为什么?我们知道每一个肯定实际上都有一个否定在里面,耶稣的话里肯定的是“只讲世上的事情”,这一“肯定”里隐含的是“不能讲天上的事情”。因为天上的真理并不是人的理智所能达到的,真理在神那里。“探求真理”与“神的真理”是不同的,在这2个“真理”里面一个是人拥有判断的主权,而另一个是人没有判断主权的。在人掌管主权的那一端,人必然要陷入“达成共识的困难”或者说“定义矛盾”<sup>①</sup>。因此,只有当我们放弃了对真理的判断权,不再以我们人作为出发点,不再设想通过人的努力去追求真理。真理才能通过启示

<sup>①</sup> 主要指希腊时期对真理的追求问题,很多人都宣布发现或拥有真理,无法达成共识,对真理问题的挑战主要来自怀疑主义的论证:其一为无穷后退。这个论证认为,如果某人或某一学派宣布了真理,我们必须先决定判断真理的标准,从而依此来判定这个人或学派的真理是否为真理。但是,这个判断标准本身能否为真理标准又还需要另一个标准来判断。于是,我们将陷入标准的标准的标准这一无限后退的过程中,无法提供最后的真理标准。其二为循环论证。当真理提出来之后,人们便寻找证据以支持真理。但这些证据本身的可靠性需要真理来说明。证据和真理相互为根据。大多数真理体系在怀疑主义看来都陷入这样的循环论证中。

由上而下地传达。任何人都不能充当真理判断者,人只能在基督信仰中得到真理。

“这个人来,为要作见证,就是为光作见证,叫众人因他可以信。他不是那光,乃是要为光作见证”。这人是约翰,光指示着真理。约翰是人,是先知。他不是真理,不拥有真理,只为真理做见证。“那光是真光,照亮一切生在世上的人”。“真光”是真正的真理或者说最高的真理,而不是“假真理”、“有限真理”、“客观真理”。实际上,这一种区分实属多余,真理就是真理,是在神那里的;“有死的”人永远无法企及,没有真假之分;就算有什么“客观真理”,也不过是“事物运动秩序”的总结。光由上而来照亮生在世上所有的人,人是被照,人只能是接受,没有第二种选择。

## (二)藉着恩典接受真理

“从他丰满的恩典里,我们都领受了,而且恩上加恩。律法本是藉着摩西传的,恩典和真理都是由耶稣基督来的。”这节经文实际上是对“真理被拿走了,真理的判断权也被拿走”之后,人面临的困境的一种回应了。真理被从人这里拿走之后,面对从天而降的真理,人的选择只能是接受或者不接受。人不可能生活在无真的状态之下,所以人选择接受天启真理。至于我们为什么能接受这真理?那就是这节经文要言说的,通过恩典来接受真理。

对于恩典这一概念,路德有2个方面的理解:一个是已经显现的,另一个是神秘的、未显现的。显现的恩典主要是告诉人们,人的本性已经败坏,依靠自己是不可能认识真理的。因此,人对真理的认识只能靠神的启示。这种依靠不是一次性的,而是持续性的。也就是说,人们不可能因为在昨天领受了神的启示或恩典,就认为自己得到了神的真理,从而不需要继续接受神的恩典。实际上,当人们拥有了神的真理时就可以完全依靠这已经得到的真理对各种其他思想进行判断。不难发现,这样的恩典观允许人的真理判断权的重新引入。所以说,对神的恩典的依赖是每时每刻都不能中断的,因为神的恩典是在许诺中给予人的。而神的许诺是不会落空的(它由信任态度来支持)。在许诺中的恩典,要求人们永远向神开放,并保持接受态度。

人在信任的基础上去信仰。如,我们信仰“1+1=2”,是因为我们在建立这种信仰之前就对告诉我们这一问题的那个人信任了。我们信仰“太阳明天会从东方升起”,因为我们相信我们的感知经验

能力。信仰神的恩典在许诺中白白地给人的,也就是人要在信任中交出判断权,通过上帝的“人子”耶稣基督。亚当带来的是判断力,而耶稣基督带来的是在信任中交出判断权。人受洗指示着入死、埋葬。死则意味着判断权的交出。复活就是神的旨意,神为你做判断,神的旨意就出现在你的生活中了。

当人复活后,神便开始为人做判断了。人因着“信”而被神称为义或者不义。“因信称义”中的“义”应解释为“被神称为义或者不义”。人自己是无法使自己成为义人的。“因信称义”中的“义”可以是任何人认为好的东西。它可以是完全的“私利”,可以是某种“公利”,也可以是某些所谓的“高尚”道德观念等等。人自身不能定义“义”的内涵。因为人在信心中交出了关于“义”的判断权。换言之,我是不是一个“义人”不在于我当下拥有什么样的“义”;而且,我也没有判断权来决定我应该拥有什么样的思想观念和道德品格才算是“义人”。因为判断权在神那里,“义”只能由神给出。对于何为“义”,人没有判断权。

尽管人有各种不同的好坏观念,但是这些好坏观念是需要由神来判断。甚至就连人是“信”还是“不信”,人都是无法判断的,因为人不掌握真理抑或真理的判断标准。于是矛盾产生了,因为人只能生活在“判断”中,人要生活就不得不做出这样或那样的尘世的判断;解决这一问题的办法是:人又得回到恩典当中。当人在神的恩典当中时,人就会放弃判断权,而人所做的判断也便带有了神的旨意了。在《圣经·罗马书》中可以看到:“人交出判断权后的因信称义,人在神的恩典之下得到拯救。人称义是因着信,人可以在信中直接和神发生关系。义来源于神,但在乎信。”

在基督教世界里有一条很明晰的线路就是:人不拥有真理,人也无法判断真理,真理只能是从神那里来;人只有交出判断权之后,在恩典之下接受真理,因为如果人不交出判断权,以自己为出发点来判断,那么便不能被神称为义。

“那时,天下人的口音言语都是一样。他们往东边迁移的时候,在拿地遇见一片平原,就住在那里。他们彼此商量说:‘来吧,我们要做砖,把砖烧透了’。他们就拿砖当石头,又拿石漆当灰泥。他们说:‘来吧,我们要建造一座城和一座塔,塔顶通天,为要传扬我们的名,免得我们分散在全地上’。耶和华降临,要看看世人所建造的城和塔。耶和华

说:‘看哪!他们成为一样的人民,都是一样的言语,如今既做起这事来,以后他们所要做的事就没有不成就的了。我们下去,在那里变乱他们的口音,使他们的言语彼此不通’。于是,耶和华使他们从那里分散在全地上,他们就停工不造那城了。因为耶和华在那里变乱天下人的言语,使众人分散在全地上,所以那城名叫巴别(注:就是“变乱”的意思)。”如上面所援引的《圣经》经文所示,上帝摧毁的“通天塔”(又译作“巴别塔”);它与孔子所堵死的“通天之门”在某种意义上都是不可僭越之门。儒家后来往“心性”上走,却忽视了堵死在“通天之门”另一头那个神的国度:那个孔子所有的“敬”与“畏”、“怕”与“爱”的源头。对“天”、“神”的“不语”意味着人对此判断权的一次性拿掉,拿掉判断权不是证明神不在,而是不拿掉判断权何以证明神在?!

### 三、结 语

纵观孔子思想与基督教,他们心目中都有神,都强调人的有限性,并且他们在面对神的时候都作出了同样的选择:就是将人的判断权拿掉,将真理归于

神,使人无权拥有和判断真理。所不同的是,基督教顺着“拿掉判断权”这条路走得更远、更彻底。每个人不仅对“自在之物”不能判断,也不能判断人自己是否为义,人只能“被上帝称为义”罢了;连人自己“信”还是“不信”都无法判断,因为人不掌握真理抑或真理的判断标准。对基督教而言,当神的恩典临到人身上的时候,人所做的判断就在恩典之下,这样的判断之上就有了神的旨意。

#### 参考文献:

- [ 1 ] 江阴香. 诗经译注 [M]. 北京: 中国书店, 1982
- [ 2 ] 李学勤. 尚书正义 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999
- [ 3 ] 李学勤. 春秋左传正义 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999
- [ 4 ] 王 肃. 孔子家语 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1990
- [ 5 ] 李学勤. 论语注疏 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999
- [ 6 ] 苏 兴. 春秋繁露义证 [M]. 北京: 中华书局, 1992
- [ 7 ] 黑格尔. 哲学史讲演录 [M]. 贺 麟, 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 1978
- [ 8 ] 张志扬. 禁止与引诱 [M]. 上海: 上海三联书店, 1999
- [ 9 ] 朱 熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局, 2005

## Human's authority of estimation between Confucianism and Christianity

LIYong

(Institute of Marxist Philosophy Research, Shanxi University, Taiyuan 030006, Shanxi, China)

**Abstract** Confucianism and Christianity are two entirely different cultures. Confucianism expounds the concept of human's mind, while Christianity elaborates the belief of God's existence. Besides this obvious distinctness, there is some inner similarity between them. Through a comparative study of those two religions and the definition of the relationship between God and human being, it is found that the origins of Confucianism and Christianity are both concerned in the understanding of God and the piety to God. Confucianism understands the ultimately untouchable and non-overstepping God, so it shifts its focus from God to human's mind and human's self-cultivation. Christianity builds a bridge between God and human being and opens the door of heaven to human being through Jesus—the son of both God and human being. The name things of these two transformations are human beings hand in their authority of estimation. Because of that, Confucianism insists “silence superstitious”, while Christianity tells faith.

**Key words** authority of estimation; human's mind; heaven; God's existence