

“对越上帝”与儒学的宗教性*

翟奎凤

〔摘要〕“对越在天”出自《诗经·周颂·清庙》，此后在魏晋隋唐有“对越两仪”“对越天休”“对越三才”等词语出现。到了宋明时期，在理学家的影响下，“对越上帝”“对越神明”等“对越”词组广泛流行。在理学家的诠释下，“对越”成为儒门自我修养的重要工夫，同时也赋予了“对越”以新的思想意义。与隋唐旧注中的意义不同，“对越”在理学中更多地具有“面对”“对接”“通达”等意思，体现了人心与天心、上帝之心的贯通。

〔关键词〕对越 上帝 宗教性 儒学 [中图分类号] B222.9

“对越”在中国古代典籍中经常出现，实际上这个词非常古奥难解，它最早见于《诗经·周颂·清庙》：“於穆清庙，肃雍显相。济济多士，秉文之德。对越在天，骏奔走在庙。不显不承，无射于人斯。”“对越”在先秦仅在《诗经》中出现一次，在汉代也似仅在班固《典引》中出现“对越天地”一词，而到了魏晋隋唐时期，“对越神体”“对越天休”“对越三才”“对越乾元”等词组纷纷出现。在宋明时期，“对越”成为理学家修身的重要工夫，“对越上帝”“对越神明”等成为理学家讨论的重要话题。因此，全面理解与诠释它，对我们深入认识儒家的宗教性和修养工夫的特色具有重要意义。

一 《诗经》“对越在天”新论

在《诗经》解释史上，关于“对越”主要有两种看法。第一种是训“对”为“配”、训“越”为“于”，这以《毛诗注疏》中的郑玄之说为代表。郑玄说“对，配也；越，于也。济济之众士，皆执行文王之德。文王精神，已在天矣，犹配顺其素如生存。”孔颖达疏曰“文王在天而云多士能配者，正谓顺其素先之行，如其生存之时焉。文王既有是德，多士今犹行之，是与之相配也。”（《毛诗注疏》卷十九）另外，孔疏训“对”为“配”时，引《尔雅·释诂》“妃、合、会，对也”，认为这是训对为配的根据。孔疏训“越”为“于”时说“‘越，于’，《释诂》文”。查《尔雅·释诂》有“粤、于、爰，曰也”一条，晋郭璞举“《书》曰‘土爰稼穡’，《诗》曰‘对越在天’‘王于出征’”三例为注（《尔雅注疏》卷一），北宋邢昺认为这些“皆谓语辞发端，转相训也”（《尔雅注疏》卷一）。《说文解字》曰“粤，亏也，审慎之词者”，段玉裁注“粤与于双声，而又从亏，则亦象气舒于也。《诗》《书》多假‘越’为‘粤’”^[1]。可见，将“越”训为“于”的依据是“对越”之“越”是“假‘越’为‘粤’”，而“粤”“于”又可“转相训”。“粤”若与“于”转相训，其意为语辞发端或叹辞，如《尚

* 本文系2016年齐鲁优秀传统文化传承创新工程重点项目“孔孟儒学历史传承与转化创新研究”的阶段性成果。本文在写作中得到了山东大学尼山学堂管梓含的帮助，特此致谢。

书·盘庚上》的“越其罔有黍稷传”、《尚书·大诰》的“越天棗忱”等。但是“粤”“越”作为发端语气词，多用在一句话的开头，作为语气词用在动词的后面这种情况还是比较少见的。但郑玄的这种观点在古代影响很大，朱熹《诗集传》就采用了这种观点。而将“对越”释为“配于”，实际上是把“对越在天”诠释为“配天”或“配帝”了。《诗经·周颂·思文》有“思文后稷，克配彼天”，《诗经·大雅·文王》《尚书·太甲》也有“克配上帝”之说，这种配天说，在经义中都是强调先王之德可以与帝天相配。明人何楷在《诗经世本古义》中正是沿着这种思路解释的，他说“对，犹配也。……‘越’，郑训为‘于’，盖音之转也。‘在天’之‘在’指昊天上帝及五帝而言，文王与天合德，故此显相多士辈皆持举文王之德谓可以配于在天之帝”。值得注意的是，这种文王配天说，与郑玄、孔颖达“多士配文王”的观点是不一致的。

第二种观点是释“对”为“答”、释“越”为“扬”。古书中训“对”为“答”的例子很多，《尚书·商书·说命下》曰“说拜稽首曰‘敢对扬天子之休命’”，伪孔安国注曰“对答也，答受美命而称扬之”（《尚书注疏》卷九）；《诗经·大雅·江汉》曰“虎拜稽首，对扬王休”，郑玄注这里的“对”为“答”（《毛诗注疏》卷十八）。不少学者正是根据这些例子把“对越”与“对扬”等同了起来。南宋严粲《诗缉》载北宋曹粹中的训解^[2]：“对、答也，越、扬也，对答而发扬之也。”（《诗缉》卷三十二）王引之在《经义述闻》中阐述王念孙的观点“对越犹对扬，言对扬文武在天之神也。”陈奂《诗毛氏传疏》也采用了这种观点。今人解“对越”二字多采用这种观点，如高亨《诗经今注》：“对越：即对扬，对是报答，扬是宣扬。在天，指祖先在天之灵。”^[3]黄焯《毛诗郑笺平议》及程俊英、蒋见元《诗经注析》也采用此种观点。尽管如此，他们关于“扬”的解释似也不尽统一，或主“称扬”“宣扬”，或主“发扬”，两者还是略有差别的。清代牟庭《诗切》云“《广雅》曰‘对，向也’。《释言》曰‘越，扬也。’余按：对越，犹对扬也。敬谨之至，精诚向往，神魂飞越也。详《江汉篇》。郑笺云‘对，配也；越，于也’，非也。”^[4]牟庭最后总结说“对向精诚魂飞越，祇想神灵在天际”^[5]。这里虽然认为“对越”即“对扬”，但没有把“对”解释为“答”，而是训为“向”；同时，“越”也不是颂扬、宣扬，而是“飞越”。这在《诗经》“对越在天”的解释史上非常独特，而且富有新意。而在《礼记·祭统》中有《孔悝之铭》：“公曰‘叔舅！予女铭，若纂乃考服！’悝拜稽首，曰对扬以辟之”，郑玄注“对、遂也，辟、明也，言遂扬君命以明我先祖之德也。”（《礼记注疏》卷四十九）同是“对扬”，此处释“对”为遂，但郑玄注《诗经·大雅·云汉》则释“对扬王休”之“对”为答，一为副词，一为动词。可见关于“对扬”，在郑玄的解释体系中也是不大统一的。^[6]

总体来看，把“对越”诠释为“配于”是受到了“配天说”的影响，而释为“对答颂扬”，无形中又把“对越”与“对扬”等同了起来，这两种解释虽然说不上是错，但都让人感觉意犹未尽。一个明显的区别是，“配天”有着很强的宗教祭祀意义，泛指君王之德可以与天相配，“对扬”则更多是政治意义上对君王、天子休命的颂扬。“对越”的宗教祭祀性，还有着明显的当下在场特征，“祭神如神在，子曰‘吾不与祭如不祭’”（《论语·八佾》），“对越在天”强调的是祭祀中与神明的沟通。就此而言，牟庭把“对越”诠释为“敬谨之至，精诚向往，神魂飞越也”，有其独特深意。

郑玄释“对扬以辟之”之“对”为“遂”，那么，“对越在天”之“对”为什么不能理解为“顺”呢？清代的庄有可正是沿着这种思路把“对越在天”解释为“顺天命也”（《毛诗说》卷六）。清人郝懿行则引申发挥为“对、遂也……遂者、申也，进也，达也，通也，俱与对答义近”（《尔雅义疏》卷上之二）。“通达”也可以引申为“交接”。严粲《诗缉》引述曹粹中“对、答也，越、扬也”的说法，最后论曰“答扬于在天之灵，谓如见文王，洋洋在上也。鬼神本无迹，对答之则如与之接，发扬之则在隐若现也”（《诗缉》卷三十二），显然，这里强调了“与之接”。明代郝敬在《毛诗原解》中认为：

“济济然执事之多士皆秉执文王之德，相与对接发扬其在天之神”，这进一步凸显了“相与对接”的问题，把“对”向“接”的方向诠释了。明代季本则在《诗说解颐》中说“奔走在庙，即对越在天也，自其神之所交而言则曰在天，自其身之所在而言则曰在庙”，这里把“对”训解为“交”，“对越在天”成了与在天之神的交融了。季本的这个注解颇有新意，《礼记》论祭祀多言“交于神明”，如《祭统》篇就说“故散斋七日以定之，致斋三日以斋之。定之之谓斋，斋者精明之至也，然后可以交于神明也”，这也启示我们，作为祭祀文王的“对越在天”是否也可以诠释为“与在天之神的交接、沟通”呢？当然，交接、沟通在一定意义上也可以看作对“配于”“答扬”这两种诠释的拓展，“配”与“对接”“对答”“顺遂”在意义上是可以贯通的，这样我们对“对越在天”的理解就变得更加全面与丰富起来。

二 “对越上帝”与宋明理学中的“对越”

有宋以前，“对越”一词还是比较少见的，到了宋元明清时期，“对越”出现的频率高了起来。之所以如此，笔者认为与“对越”一词在这一时期进入宋明理学的讨论中有着密切关系。理学是宋明时期的显学，理学家的话语会引起社会较为广泛的关注。实际上，“对越”也正是在宋明时期成为人们自我修养的自觉话语。

最先从修身角度对“对越”予以自觉关注和发掘的正是理学奠基者二程。程子两次用到“对越”，其中一次在《二程遗书》卷一：

“忠信所以进德”，“终日乾乾”，君子当终日对越在天也！盖“上天之载，无声无臭”，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。孟子于其中又发挥出浩然之气，可谓尽矣！故说神如在其上，如在其左右，大小大事而只曰“诚之不可掩如此夫”，彻上彻下，不过如此。形而上为道，形而下为器，须着如此说：器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后，己与人。^[7]

这段话在理学史上非常有名，但后人多从“盖‘上天之载’”引述，常忽视前面“对越在天”一句。“终日乾乾”“忠信所以进德”分别为乾卦九三爻爻辞及《文言传》，“终日乾乾”形容勤勉于进德修学不敢懈怠，程子认为这就是“对越在天”的表现，他用《诗经》“对越在天”来诠释《周易》“终日乾乾”，紧接着又发挥出理学的一系列重要范畴——天、体、易、理、道、用、神、命、性、道、教。程子把“在天”直接理解为了“上天”，这与传统上多把《诗经》的“在天”解释为“文王的在天之灵”有一定不同。当然，程子这里也不是刻意要解释《诗经》，他是用了《诗经》“对越在天”来借题发挥其哲学思想。实际上“上天之载，无声无臭”也是出自《诗经》，见于《大雅·文王》，这句话因富有形上哲理味道也常被理学家征引，于此也可窥见理学与经学的深厚渊源。

程子这段话的逻辑是什么呢？对此，南宋叶采有详细解读，他认为“忠信乃进德之基，‘终日乾乾’者，谓终日对越在天也。越，于也。君子一言一动守其忠信，常瞻对乎上帝，不敢有一毫欺慢之意也。以下皆发明所以对越在天之义。”^[8]显然，叶采把“对”转述成了“瞻对”，也就是心灵完全向上帝敞开的意。《诗经·大雅·大明》说“上帝临女，无贰尔心”，《大雅·皇矣》说“皇矣上帝，临下有赫；监观四方，求民之莫”，《鲁颂·閟宫》也说“无贰无虞，上帝临女”，上帝时时在监察着我们，这是早期中国人的一个普遍意识。在上帝的监视下，人们内心不能隐藏什么，容不得邪曲，只能以忠信、正直来仰观上帝。“瞻”是以一种崇敬的目光向上、向前、向远方看，因此叶采的“瞻对上帝”说是对“对越上天”在义理诠释上的一个突破。叶采认为这段话此后的内容都是“发明所以对越在天之义”的，也即讲人凭什么能够或为什么要“对越在天”。叶采认为“其体则谓之易……修道则谓之

教”一句表明了“惟其天人之理一，所以终日对越在天者也”^[9]，贯通来说，“忠信”即“教”，“忠信进德”即是修道，修道即可“对越在天”——通达上天。叶采接着又说孟子“浩然之气”一句是讲“此言天人之气一，所以终日对越在天者也”^[10]；认为“神如在其上，如在其左右”至“彻上彻下”一句是说“天人之间通此实理，故君子忠信进德，所以为‘对越在天’也”^[11]，这是把“忠信进德”看作人道，而“对越在天”是天道。对“器亦道，道亦器”一句，叶采说此“盖言日用之间，无非天理之流行，所谓终日对越在天者，亦敬循乎此理而已”^[12]。叶采的解读贯穿着理学的精神，形上形下、道器统一贯通于理气，作为“瞻对”的“对越”实际上是上达、通达天道的意思。

程子的这段话后来常被引用讨论，朱子也多次论及此句，但他从经典解释的角度对程子引用“对越在天”这句话似有些微词。他认为，“‘忠信所以进德’至‘君子当终日对越在天也’，这个只是解一个‘终日乾乾’。‘忠信进德，修辞立诚’，便[更]^[13]无间断，便是‘终日乾乾’，不必便[更]^[14]说‘终日对越在天’”(《朱子语类》卷九十五)，但朱子也承认“若旁通之，则所谓‘对越在天’等说，皆可通”(《朱子语类》卷六十九)。清代的李光地对程子此段话则很推崇，他认为“此段义理至深，而语意浑沦，观者极难晓会。盖对越在天者，神气与天通也。然非神气与天通，乃立乎忠信，存心养性以事天耳”(《性理精义》卷九)。李光地把“对越在天”诠释为“神气与天通”，“对越”在这里也获得了“通”的意义，不仅如此，他认为“终日乾乾”“忠信进德”“存心养性”实际上乃“事天”之义，这样潜在地就把“对越在天”诠释为孟子所说的“事天”^[15]。

《二程遗书》卷十一还有一句非常有名的话是“‘毋不敬’，可以对越上帝”，这句话在《程氏粹言》卷一作“无不敬者，对越上帝之道也”。“毋不敬”为《礼记》首篇《曲礼》的第一句话，程子的修身工夫特别强调“主敬”，显然“对越上帝”是很神圣的事，也可以说是人生最高精神境界的体现。此指通过“主敬”修养、“毋不敬”而可以通达上帝、通达形而上的天道，也即证成、敞显天道。魏晋隋唐以来，关于“对越”的词组很多，“对越在天”之外，“对越上帝”的出现频率是最高的。“上帝”是早期中国古人的最高信仰之神，这使得“对越上帝”一词意味深长，而首次使用“对越上帝”一词的大概也是程子。此后，“对越上帝”一词在宋明时期被广泛使用，朱子就曾说“人心苟正，表里洞达，无纤毫私意，可以对越上帝，则鬼神焉得不服”(《朱子语类》卷八十七)，这里的“对越上帝”可以理解为正大光明的人心与上帝之心贯通一体，那么鬼神就自然不能扰乱。朱子在《敬斋箴》中说“正其衣冠，尊其瞻视，潜心以居，对越上帝”(《晦庵集》卷八十万)。这句话为后来的理学家广泛引用，陈淳《解义·敬斋箴解》认为这是“未有事静坐时主敬”(《北溪大全集》卷二十)，他在《心说》中也明确以“对越上帝”为未发时工夫“是以方其物之未感也，则此心澄然惺惺，如鉴之虚，如衡之平，盖真对越乎上帝而万理皆有定于其中矣”(《北溪大全集》卷十一)。陆九渊也说“平居不与事接时，切须鞭策得炯然不可昧没，对越上帝，则遇事时自省力矣”(《陆九渊集》卷十一《与朱济道》)。这些都倾向于把“对越上帝”解释为未发涵养的工夫，认为当做到人心“表里洞达，无纤毫私意”“炯然不昧”时，就“昭然可以对越上帝之心”(吕祖谦《书说》卷四)，可以映照上帝。这就好像是把心态调整到一定状态、一个频道，就可以聆听到上帝的声音、与上帝对接，胡寅即说“郊之为礼，天子所以对越上帝也，上帝虽无情而感应之理，如响之从声也”(《致堂读史管见》卷九)。

明代儒者论修身也常结合“对越”来谈，如薛瑄说“居处恭，执事敬，存吾心之天，对越在天之天，即顾諟天之明命、畏天命、尊德性之谓也”(《读书续录》卷六)，“吾心之天”即是性，性与天通，即性通达天道、天命。吴与弼说“精白一心，对越神明”(《明儒学案》卷一)，“精白”指内心纯粹正直，没有私心杂念，“对越神明”即《易传》所谓“通达神明之德”。高攀龙认为“人心无事，上下与天地同流。今人见大宾，无敢不敬，岂有与上帝相对越而不敬者乎？故曰‘终日乾乾’，‘终日

对越在天’。小人不知天命而不畏，故闲居为不善，无所不至，何足怪哉？”（《高子遗书》卷十二《书周季纯扇》）这里的“对越”有“面见”“直面”“面对”的意思。顾宪成说“吾辈今日一颦一笑、一语一默，在在与天地相对越，在在与万物相往来，何容儿戏”（《顾端文公遗书》之《小心斋札记》卷十八）。刘宗周说“正为道本之天命之性，故君子就所睹而戒慎乎其所不睹，就所闻而恐惧乎其所不闻，直是时时与天命对越也”（《学言》卷一）。透过顾宪成强调的“在在”、刘宗周强调的“时时”，可见理学家所说的这些“对越”都有与上帝或天地、神明、天命贯通往来不息的意思，都有生生不息的动态感。这样来讲的话，“对越”不仅是未发静养的工夫，同时也贯穿已发。套用理学的话语体系来说，敬贯动静，而“对越”上帝、天地、神明也是贯穿未发、已发，时时在在都可以做、都应该做的工夫。

三 “对越”与儒学的宗教性

现代新儒家牟宗三在《心体与性体》中对程子论“对越在天”作过分析，他认为“君子当终日对越在天”，是“进德之事之更为内在化，更为深邃化，是面对‘超越者’而清澈光畅其生命”^[16]。牟先生认为“对越在天”有两义：一是“原始之超越地对”，二是“经过孔子之仁与孟子之心性而为内在地对”。他说“凡《诗》《书》中说及帝、天，皆是超越地对，帝天皆有人格神之意。但经过孔子之仁与孟子之心性，则渐转成道德的、形而上的实体义，超越的帝天与内在的心性打成一片，无论帝天或心性皆变成能起宇宙生化或道德创造之寂感真几，就此而言‘对越在天’便为内在地对，此即所谓‘觐体承当’也。面对既超越而又内在之道德实体而承当下来，以清澈光畅吾人生命，便是内在地对，此是进德修业之更为内在化与深邃化。”^[17]牟宗三所谓“原始之超越地对”大约即“外在超越”，而“内在地对”即“内在超越”。

总体上看，牟宗三的分析有其深刻性，但如果把“原始之超越地对”（外在超越）与“心性内在地对”（内在超越）分得过于泾渭分明，似也有问题。秦家懿曾分析朱子“潜心以居，对越上帝”，认为“对越”是“崇拜上帝的一种表达方法，具有宗教仪式的色彩。朱熹把这种宗教情感称之为‘敬’，我认为，‘敬’涉及另一种‘高于我’的东西的存在，不管这是指内在于我们自身的道德本性，还是指至高神”^[18]。朱子曾说“苍苍之谓天，运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可说。道全无主之者，又不可。这里要人见得”（《朱子语类》卷一）。可见，朱子否认的是具象化的人格神上帝，但还承认有个主宰性的上帝。秦家懿认为朱子所谓的“上帝”是“一位哲学之上帝或理学之上帝，同时这位上帝具有可称之为有灵智的意识。这种‘灵智’赋予这位上帝某些人格性的特质。朱熹对神的认识可归因于他对理性化哲学与一神论传统的调和的结果。前者明显受可称之为具有泛神色彩的佛教的影响，而后者继承了中国古代遗产与儒教经典”^[19]。秦家懿的分析有其合理性，认识到了朱子思想的复杂性，特别是其与先秦经典贯通的宗教性一面^[20]，而她所说的上帝的灵智之意也与宋儒常说的“天心”有一致性。从《诗经》的“对越在天”到宋儒的“对越上帝”，我们能看到儒家的宗教性是一直在绵延的。宋明理学并不能完全界定为“内在超越”，如理学家有天心、天地之心说，吕祖谦也有“对越上帝之心”的说法，这些都可以看作早期儒学上帝观与天命观的延续。

“对越”所体现的儒家的宗教超越性，在明清时期也有体现。明代学者葛寅亮在《四书湖南讲》中对“对越”多有阐发，他解《中庸》之“慎独”为“何以云慎？此中之惺惺即所谓存心养性以事天，是与天命相对越者，亦总不出于此也”（《中庸湖南讲》），“与天命对越”即顺达天命，即“事天”。葛寅亮认为，“事天者，我把这颗心在这里存养，则我这点灵光炯炯不昧，直与天的灵光相为对越，所谓斋明以承祭祀莫过于此，乃所以事天也”（《孟子湖南讲》卷三）。葛寅亮诠释的“对越”有很强的宗

教性，对此，他还予以特别申辩“古人举动俱仰承上帝，而与天相对越，自后儒不信鬼神，遂以上帝为乌有，既不信上帝，遂以下民为可虐而三代以上之治不复可见于世矣”（《孟子湖南讲》卷二）。与葛寅亮同调，阳明弟子马明衡也强调“古人动以天为言，盖古人终日钦钦对越上帝，视天真如临之在上，而心之所安即与天合心”（《尚书疑义》卷三）。此种上帝临在意识在明代特别是晚明是非常突出的，对越上天、戒慎恐惧，进而做到人心与天心合，这是当时一批儒者的共识。明代岭南大儒钟芳，致仕后“居家十余年，未尝一至城市，唯以书史自娱，名其居曰对斋，取对越上帝之义”^[21]，晋祠牌坊中也有明代书法家高应元题写的“对越”坊，这些都表现了宗教性的“对越”意识在明代中后期文人精神世界中有着相当大的影响。

明末清初大儒李颀在修身实践中也非常强调“对越”，他说：

终日钦凛，对越上帝，“上帝临汝，无贰尔心”，敢不恭乎，敢不敬乎，敢不忠乎？否则此心一懈，即无以对天心，便非所以尊德性。（《二曲集》卷三十八）

终日钦凛，对越上帝，自无一事一念可以纵逸，如是则人欲化为天理，身心皎洁，默有以全乎天之所以与我者，方不获罪于天。（《二曲集》卷十九）

终日钦凛，对越上帝，笃恭渊默以思道。思之而得，则静以存其所得，动须察其所得，精神才觉放逸即提起正念，令中恒惺惺。（《二曲集》卷十五）

“终日钦凛，对越上帝”，从这里面能看到程子“终日乾乾，对越上帝”的影响，但与程子相比，这里帝天的人格神意味比较强，儒家修身的宗教性色彩也比较浓，充满了上帝临在的意识。当然，其修身的主导性思想仍然延续着理学的精神，洋溢着“戒慎恐惧”的道德修身的严肃主义态度。在笔者看来，儒家或儒教，是情感与理智兼而有之的中和性教化系统，是一套情理交融的人文教化系统，既讲动之以情，也讲晓之以理。儒家注重诗乐、情感、仁爱，这表现为早期儒家经典中帝天的主宰性或类人的情感意志性较为强烈；同时儒家也注重理智，这一点在宋明理学时期由于受到佛教的影响得到进一步强化。可以说，儒家虽然重视人文理性，但也能清醒地看到理性的边界，这种边界意识使得儒家对无限与不测、超越者、主宰者——天命——充满了敬畏。这种对帝天神明的敬畏意识，是古帝王政治意识的重要方面，如清代的雍正皇帝曾反复强调道“若朕所行悉合于理，则问心无愧之处，即可以对越神明，而輿情之颂祝与否，皆可置之不问”（《雍正上谕内阁》卷五十五），“朕之此心可以对越皇考，可以对越上天，可以告天下亿万臣民”（《雍正上谕内阁》卷五十五）。

“对越”在中国文化史上的各种诠释与演绎，非常典型地体现了宗教与道德的贯通性，体现了儒家修身的特色。对此，梁漱溟曾指出“宗教信徒每当对越神明，致其崇仰、礼拜、祈祷、忏悔的那一时刻，心情纯洁诚敬，便从尘俗狭劣中超脱出来。这实在是一极好方法来提高人们的德性品质，也就是提醒其知是知非的理性自觉，稍免于昏昧。一般人的德性品质常资藉信仰宗教而得培养，是所以说道德宗教二者实相联通也。”^[22]因此，我们今天对儒家文化的重新理解，要注意儒家宗教性与道德性的统一，把儒家完全说成是道德教化，否定或忽视其宗教性的一面，是不够准确的。梁漱溟这里关于“对越”的解释，也让我们想起牟庭所说的“敬谨之至，精诚向往，神魂飞越也”，由此我们可以体会到“对越”在这里也被赋予了一种对尘俗的超越、超脱，进而透入神明化境的中国式宗教之意蕴。

注 释

[1]段玉裁《说文解字注》，中华书局，2013，第206页。

[2]曹粹中的《放斋诗说》一书已佚，近代张寿镛辑有《放斋诗说》，《续修四库全书》收入。

- [3]高亨 《诗经今注》，上海古籍出版社，1980，第475页。
- [4][5]牟庭 《诗切》，齐鲁书社，1983，第2473页；第2475页。
- [6]丁进 《商周青铜器铭文文学研究》，西北大学出版社，2013，第179页。
- [7]古人引述这段话多看作大程语。
- [8][9][10][11][12]朱熹、吕祖谦 《近思录集释》（上），张京华集释，岳麓书社，2010，第54~55页；第55页；第56页；第56页；第57页。
- [13]“便”，元代董真卿《周易会通》引作“更”，“更”为顺。
- [14]“便”，南宋朱鉴《朱文公易说》、清代江永《近思录集注》引作“更”，“更”为顺。
- [15]“事天”之说见于《孟子·尽心上》的“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。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”。当然，《诗·大雅·大明》中早就有类似的“事天”意识“维此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。”
- [16][17]牟宗三 《心体与性体》（中），吉林出版集团有限责任公司，2013，第22页；第23页。
- [18][19]秦家懿 《秦家懿自选集》，山东教育出版社，2005，第16页；第17页。
- [20]桑靖宇在《朱熹哲学中的天与上帝》一文中指出，“‘潜心以居，对越上帝’清楚地表明了朱熹日常生活中对作为主宰天的上帝的临在的敬畏和虔诚”，“他的上帝并非像基督教的上帝那样，是全知、全能的、超越的他者，而是内在于世界中的最高存在”。（《比较哲学与比较文化论丛》第3辑，武汉大学出版社，2011，第360~364页）
- [21]郭棐 《万历广东通志·琼州府》，海南出版社，2006，第173页。
- [22]梁漱溟 《有关宗教问题的疏释》，《梁漱溟全集》第3卷，中国文化书院学术委员会编，山东人民出版社，2005，第714页。

（作者单位：山东大学儒学高等研究院）

责任编辑 王 正

· 书讯 ·

《伦理学与哲学的限度》出版

B. 威廉斯著、陈嘉映译《伦理学与哲学的限度》一书于2017年6月由商务印书馆出版。该书是当代著名伦理学家威廉斯最具代表性的著作。在书中，威廉斯检讨了伦理学的几种代表理论，如亚里士多德传统、功利主义传统和康德传统，指出传统伦理学都是以反思为特征的，它们认为通过反思可以发现道德生活的真实面貌。但是威廉斯指出，伦理学反思的对象应当是人的伦理生活，而不应是人的伦理反思。若把伦理学定位为后者，并且一定要在理论起点上为人的伦理生活寻求解释，则会实际上破坏人的真实伦理生活。因此，他认为，应当对反思在伦理学中以及一般哲学中的作用保持警惕，此即“伦理学与哲学的限度”。

（哲 动）