

◎ 第一章 敬畏感的理论研究

研究青年敬畏感，首先要厘清敬畏感是什么等基础性理论问题。本章拟在梳理国外敬畏感研究现状与中国传统文化敬畏思想基础上，基于中华优秀传统文化，借鉴国外研究方法和经验，尝试初步构建本土化的敬畏感理论模型，为实证研究奠定基础。

第一节 国内外敬畏感研究述评

敬畏感是一种普遍而又复杂的心理现象。对文学、诗、画中崇高意象的震撼，对社会规则与秩序的恪守，均表明敬畏感的存在及其对人们生活的深刻影响。同时，敬畏感复合了敬重、畏惧、惊叹、钦佩和服从等多重心理感受与体验（Keltner & Haidt, 2003），是我们能够体验到的复杂情感之一。

一直以来，敬畏感受到西方哲学、美学和社会学的关注。哲学认为，敬畏感是由文学、诗、画和风景等诱发的崇高美学情绪；社会学认为，敬畏感源于个体对权力与社会阶层的畏惧，是一种对个体有约束作用的社会情绪。心理学对敬畏感的论述最早可见于 Darwin（1872）关于钦佩感的论述，以及 James（1902, 1999）的宗教灵性和 Maslow（1964）的高峰体验等概念。但是，直到 21 世纪初，敬畏感才作为一种独立的心理体验或概念进入心理学研究者的视域。随着积极心理学的兴起，尤其是 2003 年，Keltner 和 Haidt 对哲学、社会学和心理学等前期学术领域中关于敬畏感的研究进行了梳理，并在此基础上提出了敬畏感的原型概念和构建了相关理论之后，研究者开始关注敬畏感的相关研究。在过去的 20 多年里，西方心理学研究者对敬畏感的研究取得了一些有益成果。本节拟从敬畏感的内涵、

敬畏感与相关概念的辨析、敬畏感的结构与测量、敬畏感的影响因素、敬畏感的作用及敬畏感的文化差异性六个方面对国内外敬畏感的研究现状进行综述。

一、敬畏感的内涵

“敬畏”对应的英文词汇主要是 awe，该词为中古英语，源于古挪威语 *agi*，同古英语中的 *ege*（敬重、尊重）和希腊语中的 *achos*（痛苦、恐惧），《剑桥词典》的译义为 a feeling of great respect sometimes mixed with fear or surprise（非常敬重，有时带有恐惧或惊讶）^①。在古英语中，awe 表达“恐惧、害怕”的意思，尤其是对神的恐惧和害怕；随着语言的发展，敬畏复合了多种感受，包括“害怕、尊敬、虔诚、惊叹、钦佩”等，是一种复合的高级情感体验（Keltner & Haidt, 2003）。

敬畏感的心理学内涵最早可追溯到关于钦佩感（admiration）的相关论述。Darwin（1872）在《人与动物的情绪表达》（*The Expression of the Emotions in Man and Animals*）一书中将钦佩感定义为一种包括愉快、赞同和惊讶（甚至是惊叹）的复合情绪。这是非常接近敬畏感内涵的一种表述（Keltner & Haidt, 2003）。McDougall（1910）也有类似的表述，认为钦佩感包括“好奇”（wonder）和“力量”（power）两个方面的内容。有研究者认为，随着语言的演化和发展，Darwin 和 McDougall 关于钦佩感的相关论述更接近于现代意义上的敬畏感（awe）（Keltner & Haidt, 2003）。

Maslow 和 James 等人的相关论述也涉及敬畏感的思想。Maslow（1964）描述了高峰体验（peak experiences）的 25 个方面的特征，其中包括：时空停滞、自我超越和自我遗忘；认为世界是美好的；被动、接受和谦逊；超越或解决极性与矛盾；觉得幸运、感恩，等等。James（1902, 1999）从宗教心理学的视角区分了健康心灵和病态心灵，认为健康心灵是感恩模式的，具有健康心灵的个体将生活中的一切都视为美好的，对世界充满感恩、钦佩，对千变万化的世界持开放、包容的态度。由此可知，高峰体验和健康心灵的特征均与敬畏感具有相通之处。但遗憾的是，无论是 Maslow 还是 James 均没有明确提出或论述敬畏感的概念及内涵。

毋庸置疑，敬畏感是一种复合了多重心理体验的高级情感反应，其概念和内涵的界定不会那么简单。目前，学术界关于敬畏感的内涵也仍存在诸多争议。Keltner 和 Haidt（2003）认为，关于敬畏感的内涵，需要阐述清楚三个基本问题：①哪些事物或事件可以诱发敬畏感，包括宗教事件、政治领导人、自然景观甚至是黑暗或光明等；②与敬畏感相关的心理状态及它们之间的区别，包括钦佩、惊叹、欣赏等；③敬畏感的积极或消极作用。

^① <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/awe>.

（一）敬畏感的原型模型

Keltner 和 Haidt (2003) 认为, 敬畏感是个体对浩大的且需要个体在认知上进行顺应而不能同化的事物的积极情绪反应。敬畏感是一类积极情绪, 包括原型敬畏感和相关的情绪反应。

Keltner 和 Haidt (2003) 用原型定义法对敬畏感进行研究。原型定义法是指对于难以清楚界定的类型或概念, 可以用几个相对独立的原型实例对它进行描述, 辅之以其他核心特征的方法 (Fehr & Russell, 1984, 1991)。Keltner 和 Haidt (2003) 系统梳理了美学、哲学、社会学以及心理学中关于敬畏感的相关论述, 提出原型敬畏感的两个核心特征, 即浩大感 (perceived vastness) 和顺应需要 (need for accommodation)。浩大感指的是感知到的比自我或自我经验初始状态大得多的一种状态, 它可以源自简单物理尺寸上的大, 也可以源自社会意义上的大, 如强大的权力、高知名度和声望等。“顺应”是一个认知概念, 源自 Piaget 的发生认识论, 是指个体因无法同化新经验而调整心理结构的过程。Keltner 和 Haidt (2003) 强调, 顺应需要源于诱发刺激物给人的浩大感, 是个体的心理反应倾向, 但并不要求个体顺应成功与否。作为敬畏感的两个核心特征, 诱发刺激物的浩大感和顺应需要二者缺一不可。若仅涉及顺应需要而没有感知的浩大感, 则是“尊重” (respect); 若仅涉及浩大感而未涉及顺应需要, 则是“惊讶” (wonder)。

除了浩大感和顺应需要两个核心特征外, 危险、美丽、能力、美德和超自然也是敬畏感的重要特征。这些特征共同影响着敬畏感的差异性与多样性。其中, 危险主要诱发恐惧感, 可以解释个体对不同自然景观 (如雷电风暴、日出等) 不同的敬畏反应 (Chaudhury et al., 2022; Guan et al., 2019; Wang et al., 2022); 美丽的人或景可以诱发与敬畏相关的美学愉悦 (Seo et al., 2023); 出众的能力、智慧和技能可以诱发个体对他人的尊敬与钦佩感 (Meng & Wang, 2023); 美德或品格优势, 也称为“道德美” (moral beauty), 可以引发个体对人类心灵的道德提升感 (Luo et al., 2023); 上帝或其他超自然现象会诱发个体的神奇感, 这种神奇感既包括畏惧的因素也包括壮丽的成分 (Krause & Hayward, 2015a, 2015b)。因此, 无论是包含恐惧成分的敬畏反应, 还是美学愉悦、钦佩感、道德提升感以及神奇感等, 都是与敬畏相关的情绪情感反应。

敬畏感的原型模型是对敬畏感的内涵最为系统的一种阐述, 对推动敬畏感的理论和实证研究有重要作用。从现有研究文献来看, 国外关于敬畏感的实证研究基本都是基于敬畏感的原型定义。原型定义的优势在于从认知层面上界定了诱发敬畏感的外部因素的特征, Keltner 和 Haidt (2003) 还对诱发因素进行了较为系统的分类学研究, 如将外部诱发因素分为社会因素、物理因素和认知因素等。原型

理论的不足在于，忽视敬畏感本身究竟是怎样的体验或感受（Sundararajan, 2002）。尽管原型模型也强调个体顺应需要的作用，但与强调外在事物的浩大感相比，顺应需要在原型定义及其后来的研究中均有明显被忽视的倾向（Haidt & Morris, 2009; Sundararajan, 2002）。更重要的是，原型模型仅从认知层面对敬畏感进行描述和界定，这是不够的。作为一种人类重要的生活经验，敬畏感是人类在长期社会实践过程中积累形成的，具有适应性和特质属性，对敬畏感内涵的界定不应仅在认知层面，更应在人格层面进行。另外，从社会差异的视角来看，不同文化下的敬畏感诱发因素可能存在较大差异，敬畏感原型模型的跨文化适用性仍需要检验。

（二）敬畏感的扩展模型

敬畏感的扩展模型是对原型模型的扩展。原型模型的优势在于详尽分析了诱发敬畏感刺激物的性质与类型，但弱化了对敬畏感心理反应本身的分析。尽管 Keltner 和 Haidt 提出了敬畏感的认知反应是顺应的需要，但缺乏对这一认知反应的深入分析。基于上述局限，Sundararajan（2002）从西方否定神学理论（negative theology）的视角，引入否定（negativity）和自我反省（self-reflexivity）两个核心概念，认为产生敬畏的过程是个体内部心理否定和自我反省的过程，对敬畏产生的内在心理过程进行了更为深入的分析，从而扩展了敬畏感原型模型。

Sundararajan（2002）认为，面对浩大的事物，个体不仅有顺应的需要，在顺应需要产生之前，还尝试了同化（assimilation）浩大的事物。Sundararajan（2002）首先对同化成功与同化失败进行了区分：个体在同化失败的情况下产生顺应需要，这一过程与 Piaget 的发生认识论一致。同化失败产生顺应需要，这是一个否定的过程，即个体否定自己并改变已有认知框架，产生顺应新事物的需要的认知过程。不同于原型模型，扩展模型还对顺应需要再次进行了区分，认为在顺应需要的驱使下，如果这种顺应需要未被个体所接受和认可，则个体不得不屈从于外部力量，导致创伤后应激障碍（posttraumatic stress disorder, PTSD）及相关症状，而如果这种顺应需要被个体所接受和认可，则可以产生敬畏和惊叹的情绪反应。另外，Sundararajan（2002）认为，个体同化浩大事物成功也会产生敬畏感，对权力的敬畏就属于这一种情况。个体受权力的要求，拓展了知识结构，进而强化了社会阶层和社会秩序的相关反应（Sundararajan, 2002）。

由此可知，Sundararajan（2002）的敬畏感扩展模型是对原型模型的深化和补充，其优势是更为深入地探讨了敬畏感的认知属性，对拓展敬畏感的内涵具有一定的意义。

（三）敬畏感的存在—整合模型

存在—整合模型基于人本主义、存在主义和超个人心理学视角来理解和阐述敬畏感的内涵。May (1981) 认为, 存在—整合心理学的目标是使人获得自由, 而自由的最高层次是经验性自由 (experiential freedom), 它不仅包括生理、环境条件、认知、心理欲望和人际, 而且包括宇宙关系。敬畏感在个体实现经验性自由的过程中具有重要作用。May (1981) 认为, 敬畏感是一种深刻的谦卑感 (humility), 并且与惊讶联系在一起, 个体通过敬畏能够彻底地改变生活困境。敬畏感能将个体从狭隘认同中拉出, 并给他/她灌输一种对生活所有方面的正确评价, 提高其意志能力, 最终助其实现经验性自由。

May 从存在哲学和存在心理治疗层面对敬畏感的功能性进行了阐述, 但他并没有给出敬畏感的具体内涵。Schneider (2009, 2017) 不仅明确给出了敬畏感的定义, 还试图以唤醒敬畏感为治疗目标, 构建一套存在—整合治疗体系 (existential-integrative psychotherapy)。Schneider (2009, 2017) 认为, 敬畏感是一种基本的生活感, 是一种综合的、有意义的生活体验, 它包括谦卑和惊异、对生活的恐惧和焦虑、被感动的能力, 以及与更好的存在状态建立联系的能力和体验等。Schneider 的阐述具有明显的存在哲学倾向, 它脱离了情绪和认知层面的束缚, 将敬畏感的内涵延伸到了人格层面, 具有一定的积极意义。但是, 由于存在主义心理学“轻实证重现象”的先天不足, 存在—整合模型缺乏实证证据的直接支持。

总之, 敬畏感是一种普遍且复杂的心理体验, 尽管一些理论已经开始探讨其内涵, 但目前尚没有统一的认识和定义 (参见表 1-1)。我们认为, 敬畏感是一个与哲学、社会学和宗教学等牵涉较深的心理概念, 对其界定和研究需要立足于文化差异性, 对敬畏感内涵的普适性和特殊性进行更为清晰的界定和梳理。

表 1-1 国外学者关于敬畏感内涵的比较

提出者及时间	内 涵
剑桥国际英语词典, 2001	敬重感, 有时带有恐惧或惊讶的体验
Darwin, 1872	(钦佩感) 一种包括愉快、赞同和惊讶 (甚至是惊叹) 的复合情绪
McDougall, 1910	(钦佩感) 包括“好奇”和“力量”两个方面的内容
Mslow, 1964	(高峰体验) 包括时空停滞、自我超越和自我遗忘; 认为世界是美好的; 被动、接受和谦逊; 超越或解决极性与矛盾; 觉得幸运、感恩
James, 1902	健康心理是感恩模式的, 具有健康心灵的个体将生活中的一切都视为美好的, 对世界充满感恩、钦佩, 对千变万化的世界持开放、包容的态度

续表

提出者及时间	内 涵
Keltner & Haidt, 2003	敬畏感是个体对浩大的且需要个体在认知上进行顺应而不能同化的事物的积极情绪反应，敬畏感是一类积极情绪，包括原型敬畏感和相关的情绪反应
Sundararajan, 2002	产生敬畏感的过程是个体内部心理否定和自我反省的过程
May, 1981	敬畏感是一种深刻的谦卑感，并且与惊讶联系在一起，个体通过敬畏能够彻底地改变生活困境。敬畏感能将个体从狭隘认同中拉出，并给他/她灌输一种对于生活所有方面的正确评价，提高其意志能力，最终助其实现经验性自由
Schneider, 2009; 2017	敬畏感是一种基本的生活感，是一种综合的、有意义的生活体验，它包括谦卑和惊异、对生活的恐惧和焦虑、被感动的能力，以及与更好的存在状态建立联系的能力和体验等

二、敬畏感与相关概念的辨析

（一）敬畏感与感恩

感恩是个体由积极主观经历诱发的积极情绪和因他人帮助而获得的积极认知和人格（Wood, Froh & Geraghty, 2010）。感恩可分为特质感恩和状态感恩（何安明等, 2013; Emmons & McCullough, 2003），其中，特质感恩指感恩的积极人格特质，是个体经常性地通过感激体验回报他人的帮助，进而衍生和泛化为对日常生活诸多方面均心存感激之情的人格倾向性（何安明等, 2013; McCullough et al., 2004; Wood et al., 2008）。有研究者认为，特质感恩（trait gratitude）是人格发展和成长中重要的心理弹性因素（喻承甫等, 2010）。

从情绪层面来看，敬畏感与感恩都属于自我超越性情绪，即二者均由聚焦于他人评价的动机所诱发，均使个体由关注自我转向关注他人的需要。从认知评价的视角来看，二者均属于他人评价情绪（other-praising emotions）。从人格特质层面来理解，敬畏感与感恩都是一种积极的人格特质，是感恩类（appreciation）积极人格特质的重要组成部分（Adler & Fagley, 2005），二者也有助于感知生活的积极方面（Büssing et al., 2021）。它们的主要区别在于，感恩不涉及畏惧、害怕等心理成分，而畏惧、害怕是敬畏感不可或缺的成分之一（Stell, 2018）。另外，感恩与敬畏的对象不同，感恩的对象主要是施惠者，而敬畏的对象则是个体之外的浩大存在（Stellar et al., 2017）。

（二）敬畏感与自豪感

自豪感是个体将积极的结果归因于自我而产生的情感，是个体在目标达成或任务成功完成时，在自我评价或他人评价的基础上产生的一种积极情感（张向葵

等, 2009; Williams & DeSteno, 2008)。与敬畏感不同, 自豪感是一种指向自我的情绪情感, 其诱发事件是个人的成就或能力, 而不是外部刺激 (Tracy & Robins, 2007; Yan et al., 2024)。敬畏感的诱发事件一般是外部刺激, 其作用主要是将个体由内部引向外部, 是一种外导向性情绪情感。自豪感与敬畏感对自我的影响存在本质区别: 自豪感可提升和增强自我的控制感和价值感, 敬畏感则易使个体产生自我的渺小感 (sense of small self)。另外, 从人格层面上看, 敬畏感主要涉及个体在认知层面的灵活性和经验层面的开放性, 而自豪感则主要反映个体在自我认可和肯定上的情绪稳定性和一致性。

(三) 敬畏感与谦卑感

谦卑是一种人格, 也是一种社会行为, 既包括个体对自己的性格、品质、能力、外表和行为的准确而不夸张的看法, 也包括个体在得到表扬和认可时做出的合适的、被社会赞许的行为和态度 (Davis et al., 2010; Rewatt et al., 2014)。谦卑的个体具有开放的心态, 对他人持有耐心和同情心, 能够接受自己的缺点、乐于向别人请教, 并且将谦卑作为自己的一种基本态度 (Exline & Hill, 2012)。敬畏感和谦卑感都包含对自我的低认识态度, 但二者的作用机制不同 (Stellar et al., 2017)。敬畏感主要是外源驱动的, 更多地源于外界刺激的浩大, 这种浩大超出了自己的认知框架, 引发震撼、惊叹 (Chirico & Yaden, 2018); 而谦卑感则源自于对自我性格、品质和能力等的准确评价, 是一种内源驱动型情感 (Stellar et al., 2017)。

(四) 敬畏感与钦佩感

钦佩感 (admiration) 是与敬畏感相似的一种人际情感, 它是指个体看到他人的优秀行为或品质时, 所产生的对优秀他人或榜样的高度喜欢和尊敬感 (Onu et al., 2016; 陈世民等, 2011)。钦佩感属于赞赏他人的情绪 (the other-praising emotions) (Algoe & Haidt, 2009), 它的典型成分是欣赏和鼓舞 (Onu et al., 2016)。有研究者认为, 钦佩感是与敬畏感最为接近的一种情绪 (Keltner & Haidt, 2003; Sweetman et al., 2013)。Keltner 和 Haidt (2003) 在敬畏感的原型模型中也认为, 敬畏感和钦佩感源自同一原型, 均属于敬畏相关 (awe-related) 的情绪, 因为二者的诱发刺激物均具有在某些方面超过个体预期或经验可理解范畴的属性, 它促使个体必须对此做出顺应 (accommodation)。因此, 二者均包含了困惑、惊奇和惊叹的感受。二者的区别在于, 敬畏感的刺激物包含某种强大的力量, 具有浩大感 (perceived vastness) 属性, 而钦佩感仅涉及顺应需要, 并不要求刺激物有浩大感。

另外，敬畏感的刺激物要广于钦佩感，后者主要是他人优秀的能力、智慧和技能等，而前者除了他人的权力、威望和权威外，还包括自然奇观、宗教和伟大的艺术等（Stellar et al., 2017）。

（五）敬畏感与提升感

提升感（elevation），或称道德提升感（moral elevation），是指个体在欣赏他人美德的同时，感受到自己的道德情操也被提升的一种积极道德感（黄玺等，2018；Thomson & Siegel, 2017）。在Keltner和Haidt（2003）的敬畏感原型模型中，提升感也归属于敬畏相关的一类情绪，因为它是个体对人类品德或“道德美”的积极情绪反应。例如，在得知企业履行其社会责任时，个体会同时产生敬畏感和提升感这两种道德情感（Xie et al., 2019）。但是，提升感通常不涉及刺激物的浩大感以及伟大的力量等特征，在敬畏感的原型模型框架下，这是其与敬畏感的本质区别（Keltner & Haidt, 2003）。从外在诱发刺激来看，敬畏感的诱发物范围也要广于提升感，前者包括欣赏自然事物、艺术、音乐和人类成就等，而后者仅限于欣赏道德之美（Keltner & Haidt, 2003；Thrash et al., 2017）。另外，从生理反应上来看，二者均会引起鸡皮疙瘩反应，但敬畏感的生理反应更加强烈（Schurtz et al., 2012）。

三、敬畏感的结构与测量

研究者在探讨敬畏感内涵的同时，也对敬畏感的结构进行了初步探讨。从现有研究来看，对敬畏感的结构及测量问题的探讨，往往与其他的积极情绪情感混合在一起，很少有研究单独地讨论敬畏感的结构与测量问题。我们尝试从这些混合的研究文献中提取敬畏感的结构和测量等内容，以期对敬畏感的结构与本质有更清晰的认识。

（一）单因素结构

有研究者搁置敬畏感的内在结构和机理，将其视为一种积极情绪进行测量，以反映其敬畏感水平。这种倾向在实验室的研究中最为明显，研究者通常采用的测量方法是主观报告法，即通过一定的实验操作（如回忆、图片和视频等）诱发相应的情绪，然后要求被试主观报告其体验到的情绪程度，一般采用等级评分法（7级或10级）进行评分，得分越高，说明敬畏感体验越强烈（Bai et al., 2017；Jiang & Sedikides, 2022；Stellar et al., 2017）。这种测量方法的优势是便捷。但是，从实验控制的有效性角度来看，它是否能够有效唤醒敬畏感完全依赖实验操作，具有很强的情境性；并且，被试主观报告的也仅是当时的敬畏情绪状态，因此很

难对其信效度进行评估，推广性较差。

也有研究者从单一结构层面来测量和反映个体的敬畏倾向性。积极情绪倾向性量表（dispositional positive emotion scales, DPES）就是秉承这样的理念，通过单一维度的测量反映个体 7 种不同积极情绪倾向性，敬畏感分量表是其中的一个分问卷，包含 6 个项目。敬畏感分量表采用 7 点计分法，1 代表“完全不同意”，7 代表“完全同意”，得分越高，说明敬畏感越高。DPES 是测量特质性积极情绪常用的测量工具之一，在国外研究中得到广泛使用（Acevedo & Tost, 2023; Piff et al., 2015; Stellar et al., 2017）。由于 DPES 定位于多项积极情绪的的同时性测量，因此具体到单项的积极情绪上，可能存在效度不够的问题。Shiota 等（2007）的研究就表明，DPES 的敬畏感分量表并没有良好的效度。另外，DPES 的敬畏感分量表的信度也没有经过严格的检验，在一些应用研究中，研究者均发现该分问卷存在信度系数较低等问题。

感恩/敬畏问卷（gratitude/awe questionnaire, GAQ）未对感恩与敬畏感进行区分，是测量感恩和敬畏的混合问卷。GAQ 最早由 Büssing 等人（2005, 2009）编制，共 3 个项目，用于测量个体的感恩、敬畏和经历生活中美丽事物时的感受。原始 GAQ 的 3 个项目分别是“我充满感恩之情”“我充满敬畏之心”和“我学会了感受和评价美丽”。由于项目数少，Büssing 等人（2018）又对 GAQ 进行了扩展，充实了 4 个项目，分别是“我驻足，然后想到我需要感恩的东西如此多”“我被自然的美丽所吸引并驻足”“我此刻驻足、入迷、愣住了”和“在某些地方，我变得非常安静和投入”。GAQ 采用 4 点计分法，1 表示“从不”，4 表示“经常”，得分越高，说明感恩/敬畏水平越高。GAQ 的内部一致性系数为 0.82，验证性因素分析支持 GAQ 的单因素结构（Büssing et al., 2018）。GAQ 在题名和项目内容上均涉及敬畏感的内容，但其主要测量的是个体面对当下美丽时刻的主观感受，对敬畏感本身的内容反映不够，存在一定的内容效度问题。由于有宗教背景，Büssing 等人开发的 GAQ 可能更适合应用于测量灵性敬畏感，不适用于测量普通人群的敬畏感。另外，GAQ 的重测信度并未获得检验。

（二）两因素结构

单因素结构测量的优势是方便快捷，不足之处是测量的信效度较差。从多维度层面探讨敬畏感的结构与测量能够更加高效地反映敬畏感的真实情况。两因素结构的划分最典型的是 Keltner 和 Haidt（2003）的敬畏感原型模型，它不仅将敬畏感分为原发型（primordial）和加工型（elaborated）两类，还依据诱发敬畏感的外部刺激属性，归纳出两个核心特征，即浩大感和顺应需要。

原发型敬畏感 (primordial awe) 是指个体对有权力的领导者服从的情绪反应, 它具有明显的适应功能, 是人类长期进化过程中形成的、已根植于中枢和外周神经系统的人类固有属性, 是泛文化的反应 (Keltner & Haidt, 2003; Stellar et al., 2017)。原发型敬畏感畏惧成分居多, 其社会意义在于巩固社会秩序, 对人类生存具有重要意义 (Fiske, 1991)。加工型敬畏感是指对能力出众、道德高尚等非权力阶层 (个体), 对自然、艺术作品和顿悟经验等非权力性客体的情绪反应 (Keltner & Haidt, 2003)。加工型敬畏感是在原发型敬畏感的基础上发展起来的、与文化习俗相关的情绪, 它不涉及畏惧体验, 是一种积极的情绪反应。Keltner 和 Haidt 在敬畏感原型理论框架下, 对敬畏感的类型进行双维分类, 从敬畏内容视角反映了敬畏感的结果。但是, 原发型与加工型敬畏感两因素结构的区分目前还只停留在理论上, 并未得到直接的实证支撑, 相关测量工作也并没有实质性推动。

Keltner 和 Haidt (2003) 还从诱发敬畏感的外部刺激属性的角度对敬畏感的结构进行了分析, 认为敬畏感的核心结构是浩大感和顺应需要。所谓浩大感, 即个体感知到的外界刺激物比自我或自我经验初始状态大得多的一种认知感受, 这种“大”既可以是物理层面的也可以是社会意义层面的。顺应需要源于浩大感, 是因个体感知到外界事物的浩大而产生的一种必须改变认知框架以顺应外界事物的需要。浩大感和顺应需要是敬畏感在认知层面上的两个核心维度, 能够反映敬畏感的基本结构。目前, 关于敬畏感的认知定义基本是基于浩大感和顺应需要两个核心特征提出来的, 但是, Keltner 和 Haidt 并没有在此基础上发展出相应的测量工具。近期有研究者在这两个核心维度基础上, 综合其他一些特征, 发展了敬畏感的结构并编制了相应的测量工具 (Yaden et al., 2018)。

(三) 三因素结构

Bonner 和 Friedman (2011) 以 Schneider (2009) *Awakening to Awe: personal stories of profound transformation* 一书中的六个个案为研究材料, 采用解释现象学分析方法 (interpretative phenomenological analysis, IPA), 构建了敬畏感的三因素结构。他们认为, 敬畏感包括情绪性、认知性和感觉性三个基本维度。其中, 情绪性维度包括深刻感、联结感、神圣感和恐惧感四个子因素; 认知性维度包括浩大感、存在意识、经验开放性或接受性, 以及惊奇感四个子因素; 感觉性维度包含存在感和高感知性两个子因素。

Bonner (2015) 在三因素结构框架基础上编制了一个《敬畏倾向性问卷》(Dispositional Awe Scale, DAS) 并检验了其信效度。DAS 包括 30 个项目, 每个一阶维度各 3 题。DAS 采用 7 点计分法, 得分越高, 说明敬畏倾向性越明显。DAS

内部一致性系数为 0.94, 与 DPES、人格开放性等效标变量显著正向相关, 表明该量表具有一定的信效度。但是, DAS 未进行量表稳定性检验, 结构效度检验也仅停留在 10 个因子的一级维度层面, 二级三因素结构在结构效度检验中并未得到支持。

(四) 六因素结构

Keltner 和 Haidt 认为, 敬畏感的核心特征包括感知的浩大和顺应的需要。Yaden 等人 (2018) 在此基础上进行了拓展, 认为除了这两个核心特征外, 敬畏经验还包括改变时间知觉 (altered time perception)、自我消解 (self-diminishment)、联结性 (connectedness) 和生理感知 (physical sensations) 等四个因素。因此, 敬畏经验是一个六因素结构 (Yaden et al., 2018)。Yaden 等 (2018) 新增的敬畏经验的四个维度, 是基于已有实证研究文献提出的概念, 反映的是敬畏体验和积极效应。基于敬畏经验的六因素结构, Yaden 等 (2018) 编制了敬畏经验量表 (Awe Experience Scale, AES)。AES 包括 30 个项目, 每个维度各 5 个项目, 主要测量状态性敬畏情绪。AES 整体内部一致性系数为 0.93, 各维度内部一致性系数在 0.80~0.91, 具有较好的内部一致性信度; 探索性和验证性因素分析均支持 AES 的六因素结构, 具有较好的结构效度; AES 与 DPES-A、经验开放性显著正相关, 具有较好的效标关联效度。

敬畏感的六因素结构在敬畏感二因素结构的基础上进行拓展与深入, 综合已有实证研究, 从更多的方面反映敬畏感的本质, 所编制的问卷 AES 具有较好的心理测量学特征。但是, 从理论建构过程来看, 六因素结构只是在二因素结构基础上新增了四个因素, 对六个因素之间的内在关系并没有做深入的探讨, 理论建构不够充分。另外, 从测量目的来看, AES 主要用于测量状态性敬畏情绪, 不能反映个体的敬畏倾向性。

总之, 对敬畏感结构与测量的探讨经常与其他相关的积极情绪混合在一起, 个别独立的研究在敬畏感原型模型的框架内进行了一些初步尝试, 但研究者整体上对敬畏感的内在结构还缺乏深入的认识, 目前也还缺乏经实证检验的、成熟的测量工具。

四、敬畏感的影响因素

(一) 人格因素

人格是影响敬畏感的重要因素。大五人格中的经验开放性与敬畏感之间具有密切联系。经验开放性 (openness of experience) 是指个体对体验的开放性、智慧和创造性, 主要表现为个体富于幻想、对艺术和美的敏感性与热爱程度、对未

知事物的态度、愿意尝试有风险活动的个体差异以及对新事物、新观念、怪异想法的态度等 (Crede et al., 2012)。高经验开放性个体倾向于有高敬畏感和高敬畏情绪体验。Shiota 等 (2006) 对 108 名大学生的调查研究表明, 无论是采用自评法还是同伴评分法, 经验开放性均与大学生敬畏感显著正相关 ($r = 0.49, 0.22$)。董蕊 (2016) 对我国 412 名大学生的调查也发现, 经验开放性与大学生敬畏感显著正相关 ($r = 0.46$), 并能显著正向预测大学生敬畏感水平 ($\beta = 0.29$)。另外, 对艺术、美学等领域的研究也表明, 增强经验开放性有助于提高对自然和音乐的敬畏感, 经验开放性与敬畏感是紧密联系在一起的艺术人格和经验 (Pilgrim et al., 2017; Silvia et al., 2015)。

大五人格的其他因素也受到研究者的关注。已有研究表明, 外倾性、尽责性与敬畏感正相关 ($r = 0.33, 0.45$), 而神经质则与敬畏感负相关 ($r = -0.23$) (Shiota et al., 2006)。

(二) 依恋方式

不同的依恋方式会影响敬畏感。成人依恋方式对情绪情感经验具有重要意义, 因为自我的依恋方式影响个体内在心理工作模式, 从而影响个体对社会事件和外界环境做出的情绪情感反应 (Stroebe et al., 2006)。对依恋方式与积极情绪的研究结果表明, 安全型依恋与爱、自豪、共情和愉悦等积极情绪显著正相关 (Mikulincer & Sheffi, 2000; Shiota et al., 2006; Unrau & Morry, 2019), 但并未发现安全型依恋与敬畏感之间存在显著相关, 表明敬畏感与其他积极情绪之间存在区别。另外, 研究还发现, 焦虑型依恋方式与敬畏感显著负相关 ($r = -0.17$; Shiota et al., 2006), 说明焦虑型依恋方式不利于敬畏感的产生和维持。

(三) 社会经济地位

社会经济地位是影响敬畏感的重要外部因素。Keltner 和 Haidt (2003) 认为, 原型敬畏感本质上是低社会经济地位个体对享有权力的高社会阶层顺从的反映。因此, 社会经济地位低者可能具有更高的敬畏感。Piff 和 Moskowitz (2018) 的研究表明, 社会阶层能够负向预测敬畏感, 即社会阶层越高, 敬畏感越低。但是从社会经济地位与心理健康的关系来看, 则又能得出相反的推断。已有研究表明, 健康的“贫富差异”普遍存在, 社会经济地位高者往往有更好的健康状况, 而社会经济地位低者的健康状况则更差 (Gallo & Matthews, 2003; McEwen & Gianaros, 2010)。对于社会经济地位低者而言, 他们拥有的社会资源更少, 在社会阶层中处于更低的位置, 他们不仅潜在或实际的获益更少, 而且还需要面对更多的危险或

伤害 (Luo et al., 2017)。因此,低社会阶层者易产生更多的负性情绪和认知,产生的积极情绪和认知则更少,进而影响他们的身心健康及行为 (Sweeting & Hunt, 2014; Wakefield et al., 2016)。据此推测,社会经济地位低者的敬畏感应更低,而不是更高。作为影响人们情绪情感的一个重要社会环境因素,社会经济地位对敬畏感的影响可能存在更为复杂的机理,有待进一步研究。

除了人格因素、成人依恋方式和社会经济地位之外,研究者认为,情境性因素也是影响敬畏感的重要因素,如政治集会、体育活动、音乐会、艺术活动和舞会等集体情境有助于敬畏感的产生 (Keltner & Haidt, 2003; Piff et al., 2015; Newson et al., 2021; Yang et al., 2016),因此,令个体常置身于这样的集体性环境中,有助于培养其敬畏感。

五、敬畏感的作用

(一) 提升主观幸福感

主观幸福感是衡量个体心理健康水平的重要指标,也是评价个人及其社会生活品质的重要内容 (Diener et al., 2009)。主观幸福感的核心是个体精神性和特质性的体验,是个体对各种情绪 (包括正面或负面) 和生活满意度的主观评价和体验,外在表现为个体身心的愉悦 (Diener et al., 1999)。尽管敬畏感是一种复合情绪体验,部分包含“畏惧”这一消极成分,但从积极心理学视域来看,敬畏感的积极作用大于消极作用,且研究者较一致地将敬畏感归属于积极情绪的范畴 (董蕊等, 2013; Shane & Snyder, 2013; Shiota et al., 2017)。

敬畏感的产生源于外界事物的浩大感,它使个体产生顺应需要 (Keltner & Haidt, 2003; Shiota et al., 2007),在此过程中,个体将关注的焦点从自我转向外界事物,被更多的外在信息所吸引,更易从外界环境中获得幸福感 (Shiota et al., 2017)。因此,敬畏感有助于提升个体的主观幸福感。董蕊 (2016) 采用 DPES 量表中的敬畏感分量表,对 412 名大学生进行调查发现,敬畏感与主观幸福感显著正相关 ($r = 0.39$),敬畏感能够正向预测大学生的主观幸福感 ($\beta = 0.25$)。Rudd 等 (2012) 的行为实验研究表明,敬畏感之所以有助于提高主观幸福感,是因为唤醒的敬畏感可以改变人们的时间知觉,使得个体觉得自己的时间更加充裕,不需要那么急躁,可以放慢生活节奏享受生活。其他相关领域的研究也为敬畏感能够对主观幸福感产生积极作用提供了佐证。例如,旅游心理学的相关研究表明,对自然和环境的敬畏感与旅游者的满意度显著正相关 ($r = 0.68$),对自然和环境的敬畏感有助于提高旅游者的满意度 ($\beta = 0.36$; Lu & Tian, 2015)。

（二）改变时间知觉

敬畏感可以改变我们的时间知觉，让我们放慢生活节奏。在心理学研究早期，学者还没有将敬畏感视为一种独立的心理现象进行研究之前，相关的一些论述已可以说明敬畏感与时间知觉之间的关系，如 Maslow（1964）论述的高峰体验。这种体验不仅包括对自然、灵性的敬畏感，也包括时间永恒感（sense of timelessness）。当下扩展理论（extended-now theory）和社会情感选择理论（socioemotional selectivity theory）也可以说明敬畏感与时间知觉之间的关系。当下扩展理论认为，关注当前时刻可以延长人们的时间知觉（Dieks, 2016）。敬畏感使个体关注当下出现在他们面前的事物，因而会改变个体的时间知觉（Vohs & Schmeichel, 2003）。社会情感选择理论认为，当个体感觉时间宽裕时，才易被激发去学习新知识（Tammy & Carstensen, 2015）。敬畏感可以激发个体去构建新的知识结构（Keltner & Haidt, 2003），因而能改变个体的时间知觉。Rudd 等（2012）采用行为实验方法，通过实验诱发敬畏情绪。研究表明，相较于诱发的快乐情绪，敬畏情绪可以使个体感觉到时间更充裕（时间可用性知觉指数 PTAI 为 3.38 : 2.44），唤醒了敬畏感的个体更愿意将自己的时间奉献出来，表现得更有耐心。Li 等（2019）聚焦于敬畏感和未来时间视角（future time perspective）的关系，研究表明，特质敬畏感能够正向预测未来时间视角，即特质敬畏感越高的人，越能够牺牲短期利益，做出最大化长期利益的决定。van Elk 和 Rotteveel（2020）发现，更强烈的主观敬畏感与时间感知的扩展有关，然而，并没有发现敬畏感对内隐时间感知和回顾时间感知（implicit and retrospective time perception）的一致影响。这提示我们，敬畏感对于时间感知的影响，或许与时间感知的具体类型有关。

敬畏感改变时间知觉，在一定程度上解释了“为什么敬畏感可以提升人们的主观幸福感”这一问题，即敬畏感使人们觉得自己有更充裕的时间，可以慢慢品味生活（Rudd et al., 2012）。敬畏感改变时间知觉，进而提升主观幸福感，对生活在快节奏的现代社会中的人们具有一定的启示：唤醒心中的敬畏感，可以改变我们对时间的感知，让我们以慢节奏生活，体验到更高的幸福感。

（三）增强创造性

情绪对创造性的影响一直受到研究者的广泛关注（Akinola & Mendes, 2008; Davis, 2009）。已有研究表明，积极情绪和消极情绪不仅能够分别影响创造性，还可以同时影响创造性（Averill & Thomas-Knowles, 2005; Bledow et al., 2013）。矛盾情绪理论（ambivalent emotion theory）认为，由两种性质相反的基本情绪组合而成的复合情绪可以使个体对独特的联系保持更高的敏感性，从而有助于提高个

体的认知流畅性 (Fong, 2006)。敬畏感是由主要的积极情绪尊敬(或敬重)和一部分消极情绪畏惧组合而成的复合情绪,情绪的矛盾性可以为个体提供更多的信息和视觉,在一定程度上有助于增强个体的创造性。

Chirico 等(2018)采用VR(Virtual reality, 虚拟现实)技术诱发状态性敬畏情绪,然后让被试完成经典的Torrance创造性思维测验任务(Torrance tests of creative thinking, TTCT)。结果发现,相较于中性刺激,诱发的敬畏情绪对流畅性、认知灵活性和新颖性这三个创造性思维的核心成分均有显著的积极效应。McPhetres(2019)的研究表明,由于敬畏感易唤醒被试对知识范围之外对象的认知兴趣,以及将其引入自身知识体系中的认知需要,因此相较于幽默等其他积极情绪,敬畏感能够更有效地提高被试对争议性问题的意识,提升被试的科学兴趣。Zhang 等(2021)通过三个子研究发现,在美国、伊朗和马来西亚的青少年和成年人中,特质敬畏感与更具创造性的个体有关;特质敬畏感与解决邓克尔蜡烛问题(Duncker's candle problem)的可能性呈正相关;在日常生活中,当参与者感受到更多敬畏体验时,会报告更多的日常创造性活动。

敬畏感有助于增强创造性,也获得了一些消费心理学等应用研究的支持。一项研究表明,敬畏感更易使消费者选择更具创造性的商品进行消费,这种行为受学习开放性(openness to learning)和封闭需要(need for closure)的中介作用(Rudd et al., 2018)影响。从现有研究来看,较高的特质敬畏感和状态敬畏感均与更高的创造性有关。但敬畏感影响创造性的具体作用机制尚不清楚。

(四) 增加集体投入

敬畏感可使个体有更宽广的社会视野,增加集体投入。有研究者将敬畏感归类于集体情绪(collective emotion),认为它易使个体产生融入集体的认知与行为倾向,积极投入集体活动(Gilbert, 2014; Keltner & Haidt, 2003)。敬畏感经常产生于集体情境,如政治集会、体育活动、音乐会、艺术活动和舞会等,它常伴随阶层意识和集体动力;作为一种集体情绪,敬畏感使个体倾向于认同和顺应集体价值,而将自己的兴趣和利益置于从属地位(Bai et al., 2017)。

集体投入包括合作、配合、共同行动以及亲社会行为,这需要个体更少地关注自我及个人利益,将关注重心转向集体,把自己视为集体的一部分。已有研究表明,敬畏感与亲社会价值观和亲社会行为倾向显著正相关(Fu et al., 2022; Jiao & Luo, 2022; Ma et al., 2023),与合作、亲环境行为倾向显著正相关(He et al., 2022; Wu et al., 2022)。行为实验研究结果表明,相较于中性组或其他积极情绪组(如自豪、快乐等),敬畏感组表现出更强的亲社会意愿(Ji et al., 2019; Meng &

Wang, 2023), 在经济博弈中表现更慷慨(Piff et al., 2015; Prade & Saroglou, 2016), 分享及助人行为明显更多(Stamkou et al., 2023; Wang et al., 2022)。现有研究支持了敬畏感有助于促进亲社会行为、增加集体投入, 但关于其作用机制的问题, 目前以及将来很长一段时间都将是一个重要的议题。

六、敬畏感的文化差异性

崇敬中蕴含几分畏惧, 这是人类共同的情感体验。但是, 敬畏感又直接与个体所依存的社会环境和文化背景相关联。由于社会文化环境的差异性, 不同时代不同民族敬畏的客体不同, 由此产生的体验态度和方式也具有明显的特异性(张伟胜, 2012; Cordaro et al., 2017; Razavi et al., 2016)。从文化社会功能理论来看, 敬畏感具有一定的文化差异性。

Razavi 等(2016)对美国、伊朗、马来西亚和波兰等国敬畏感的相似性和差异性进行了跨文化研究, 结果发现, 敬畏感、愉悦和自豪是三种独立的情绪情感, 敬畏感与愉悦、自豪在效价上一致而在认知评价上存在区别, 这具有跨文化的一致性。但是, 不同国家人民的敬畏感水平存在差异, 其中尤以美国与伊朗之间的差异最为明显($d=0.79$), 美国人的敬畏感水平最高, 伊朗人的敬畏感水平最低。Cordaro 等(2018)对中国、印度、日本、韩国和美国这5个国家敬畏情绪表达进行了跨文化研究, 研究结果表明, 敬畏情绪的生理表达包括眉毛上扬、眼皮上扬、微笑、下巴下拉和抬头, 这些生理表达具有跨文化的一致性, 但印度还表现出开口唇褶的特点(Cordaro et al., 2017)。研究者还就敬畏情绪表达的文化共性和差异性进行了分析, 结果显示, 不同文化下敬畏情绪表达的文化共性率不到50%, 是20种情绪中情绪表达文化共性率最低的一种。Nakayama 等(2020)指出, 在日本(集体主义文化)和北美(个人主义文化)样本中, 感到敬畏的积极和消极方面的倾向是可以分开的。其中也存在文化差异: 北美比日本人更倾向于感受积极的方面, 日本人感受积极和消极方面的倾向呈正相关, 但在北美样本中, 并未发现这一现象。这些研究表明, 虽然敬畏感具有一定的共性, 但是文化特异性是一个不容忽视的因素。

我国是具有敬畏传统的国度, 中华优秀传统文化蕴含了丰富的敬畏思想。因此, 有必要在国内外敬畏感研究共性的基础上, 深入探究我国文化背景下敬畏感的特异性, 构建本土化的敬畏感理论及作用机制模型, 以更好推动本土化的敬畏感理论和实证研究。

第二节 中华优秀传统文化中的敬畏思想探析

我国是一个有敬畏传统的国度，中华优秀传统文化蕴含着丰富的敬畏思想。中华文明开篇之时，便有“敬而不渎”“敬授民时”的相关论述：“于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎”^①；“钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时”^②。在文明开化和智识之初，人们对神及宇宙秩序“敬而不渎”的态度，是敬畏的朴素表达。随着时代的演变和发展，敬畏思想在中华优秀传统文化中得到不断丰富和发展，它涉及的领域远远超过研究者所关注的心理学领域，囊括哲学、伦理学、社会学和宗教学等不同学科层面。作为一名心理学研习者，笔者尝试对中华优秀传统文化中的敬畏思想进行粗浅梳理，以期为开展本土化敬畏感研究奠定理论基础。

一、“敬畏”的语义分析

“敬畏”是一个复合词，在《现代汉语词典》（第7版）中的解释是“又敬重又畏惧”。其中，“敬重”是“恭敬尊重”之意，“恭敬”则是“对尊长或宾客尊重、有礼貌”，而“尊重”有三个含义，分别是：尊敬，敬重；重视并严肃对待；庄重（指行为）。从词源学角度来考察“敬畏”，在《辞源》中并没有“敬畏”一词的相关记录。因此，有研究者推断，“敬畏”一词可能是在现代语境下逐渐发展而来的一个复合词汇（王晓丽，2009）。在古汉语中，“敬”与“畏”是独立使用的两个不同字。

（一）“敬”的语义

“敬”，为会意字，从攴（pū），以手执杖或执鞭，表示敲打，从苟（jǐ），有紧急、急迫之义^③。在古汉语中，“敬”的含义主要包括两个方面：一是“严肃、慎重”。《管子》曰：“敬慎无忒。”《论语》：“季康子问：使民敬、忠以劝，如之何？子曰：临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而教不能，则劝。”二是“尊敬、尊重”。《论语》：“门人不敬子路。”在语义上，“恭”与“敬”为同义词，前者着重在外貌，后者着重在内心^④。

① 左丘明. 国语. 陈桐生, 译注. 北京: 中华书局, 2016.

② 尚书. 王世舜, 王翠叶, 译注. 北京: 中华书局, 2012.

③ 王力, 岑麒祥, 林焘, 等. 古汉语常用字字典. 北京: 商务印书馆, 2013.

④ 王力, 岑麒祥, 林焘, 等. 古汉语常用字字典. 北京: 商务印书馆, 2013.

在《现代汉语词典》(第7版)中,“敬”的含义主要有三个:一是“尊敬”,如敬重、敬爱、敬仰、致敬和肃然起敬等;二是“恭敬”,如敬请指教、敬请期待等;三是“有礼貌地送上(饮食或物品)”,如敬烟、敬酒、敬茶等。“敬畏”中的“敬”应取“尊敬”的含义,表示“既敬重又畏惧”。

(二) “畏”的语义

“畏”,也为会意字,本义是害怕,指鬼手持杖打人,使人害怕。《广雅·释诂》:“畏,惧也;畏,恐也。”在古汉语中,“畏”的含义主要包括三个方面:一是“害怕、恐惧”,如《老子》“民不畏死,奈何以死惧之”,也作使动用法,表示“使害怕、使恐惧”,如《汉书·广川惠王传》“前杀昭平,反来畏我”;二是“敬服”,如《三国志·诸葛亮传》“终于邦域之内,咸畏而爱之”;三是通“威”,表示“威严”的意思,如《韩非子·主道》“其行罚也,畏乎如雷霆”。

在现代汉语中,“畏”的含义主要有两个:一是“畏惧”,如畏寒、大无畏、望而生畏、不畏艰苦等;二是“敬畏、佩服”,如后生可畏等。“敬畏”中的“畏”应取第二个含义,表示“敬畏、佩服”的意思。

二、儒家敬畏思想概述

作为儒家思想的创始人,孔子提出“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”。孟子系统阐述儒家的伦理道统,构建并奠定了对道德伦理敬畏的基础。董仲舒倡导“天人感应”,再次告诫人们应保持对天的敬畏。朱熹倡导“敬即是畏”的“主敬”思想,而王阳明则强调“常惺惺”的敬畏态度。从道德心理学的视角来看,儒家敬畏思想关注的是德性主体的内在超越,是一种既提升人、又敬畏天的道德形而上学(郭淑新,2007)。

(一) 孔子的敬畏思想

孔子敬畏思想的核心是“君子三畏”。“子曰:君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人不知天命而不畏也,狎大人,侮圣人之言。”^①从敬畏内容来看,“天命”“大人”和“圣人之言”是孔子所言敬畏的主要对象。

在孔子的论述中,“君子”与“小人”常并举,分别指有德有位者和庶民或品行低下之人。“君子”首畏“天命”。冯友兰认为,在中国文字中,所谓“天”有五种含义,分别是:物质之天,即与地相对之天;主宰之天,即所谓皇天上帝,

^① 孔丘. 论语译注(简体字本). 杨伯峻,译注. 北京:中华书局,2006.

有人格的天、帝；运命之天，即指人生中吾所无奈何者；自然之天，即指自然之运行；义理之天，即宇宙最高原理。冯友兰指出，《论语》中孔子所言之天，主要指主宰之天，即“人格神”（冯友兰，2011）。因此，所谓“畏天命”是指对“人格神”或是有意志的天、超越之主宰的敬畏。孔子“畏天命”以“知天命”为前提，是个体由“知”而“畏”的过程，说明其敬畏思想是建立在理性认知基础之上的。“小人”因“不知天命而不畏”，这是他们与“君子”的本质区别。《论语·为政》还提到：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”孔子对“天命”的认知与体悟终其一生。“知天命”“畏天命”落实在行为上，是顺天立命，乐天安命。因此，孔子所言“畏天命”是知、情、意、行的统一。

“君子”次畏“大人”。所谓“大人”的内涵包括三个方面：一是有德有位之人，《朱子语录》云：“大人不止有位者，是指有齿、有德者”^①；二是包含君、王、父、兄等一切尊长，“君子所畏之大人，乃其尊长：君王父兄也。君子于其君有尽忠之义务，于其父母有尽孝之义务，于其兄长有恭敬之义务，其所以畏大人者恐失职而愆于君王父兄也”^②；三是圣人，何晏注：“大人，即圣，与天地合其德。”^③“大人”首先是有大仁、大智或大勇之人，他们有超出常人的能力或特征，值得敬畏；其次，“大人”为“天”所命，“畏大人”即是“畏天命”。从世俗伦理来看，孔子所言“畏大人”，是维护社会政治伦理秩序和统治者权威的必然需要。

“君子”后畏“圣人之言”。“圣人之言”是圣人智慧、人格、精神品质的体现，象征着人之存在的精神、思想和政治权威，值得敬畏。从世俗伦理与政治需要来看，圣人之言，承接天命，有着绝对的真理权威，应敬畏持存，不可轻易亵渎。另外，圣人之言，寄托着儒家的文化理想，畏圣人之言，就是强调文化传统的神圣，唤起人们的敬重。孔子所言“述而不作，信而好古”^④“笃信好学、守死善道”^⑤，均源于对圣人之言的敬畏。

概而言之，在儒家文化体系中，“天命”象征着人生安立的宇宙秩序和自然规律，“大人”表征着社会伦理和政治秩序，“圣人之言”代表着精神秩序及追求，“君子三畏”不是相互割裂的客体，而是有机联系的敬畏体系。其中，“畏天命”是基础、是根本，“畏大人”和“畏圣人之言”是形式和手段。“君子三畏”的观点不

① 李道传. 朱子语录. 徐时仪, 潘牧天, 整理. 上海: 上海古籍出版社, 2016.

② 程石泉. 论语读训. 上海: 上海古籍出版社, 2005.

③ 孔丘. 论语译注(简体字本). 杨伯峻, 译注. 北京: 中华书局, 2006.

④ 孔丘. 论语译注(简体字本). 杨伯峻, 译注. 北京: 中华书局, 2006.

⑤ 孔丘. 论语译注(简体字本). 杨伯峻, 译注. 北京: 中华书局, 2006.

仅是最早的，也是阐述敬畏最为系统的理论，其思想奠定了儒家价值认同的基本原则和道德实践的基本指向。

另外，孔子还提出“后生可畏”与“敬鬼神而远之”的观点。《论语·子罕》：“子曰：后生可畏，焉知来者之不如今也？四十、五十而无闻焉，斯亦不足畏也已。”所谓“后生”，朱熹注解：“孔子言后生年富力强，足以积学而有待，其势可畏，安知其将来不如我之今日乎？然或不能自勉，至于老而无闻，则不足畏矣。言此以警人，使及时勉学也。”^①从心理学层面来看，“后生可畏”中的“畏”是对后生的钦佩与期待之情。孔子言“后生可畏”，一是劝勉时人及时向学，进德修业，二是与孔子对天人之际的体悟相关，反映了孔子对人之有限的历史存在的自觉。

孔子“敬鬼神而远之”反映了孔子宗教敬畏的基本取向。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”^②朱熹注解：“专用力于人道之所宜，而不惑于鬼神之不可知，知者之事也。”^③“敬鬼神而远之”反映了孔子朴素的宗教敬畏观，即不轻言鬼神，却虔诚地祭鬼敬神、敬而远之。

（二）孟子的敬畏思想

孟子最主要的思想成就是心性思想的发展和道统观念的形成。他对道德伦理观的系统阐述，不仅树立了儒家道统的学术地位，也蕴含了丰富的对世俗伦理的敬畏。孟子对内在理性与心性进行了深度剖析，首次系统讨论了人心与人性问题，阐述了对人心的敬畏；他从自然生命与道德生命的本质思考天人合德问题，阐述了对天命、人生和道德之间关系的深度思考，是对天命、人生和道德的敬畏。

首先，孟子道德伦理观蕴含了丰富的世俗伦理敬畏思想。孟子是儒家当中最为系统地阐述道德伦理观的思想家，其理论学说确立了儒家的道统地位，功德不言而喻。孟子涉及的道德伦理概念，除了仁、义、礼、智外，还有忠、孝、权、良知和良能。孟子充分继承了孔子的仁学，却又有不同。在孟子的论述中，“仁”常与“义”并举，如“仁，人之安宅也；义，人之正路也。”^④言：“仁，人心；义，人路。”^⑤又言：“亲亲，仁也；敬长，义也。”^⑥孟子认为，仁与义一根而发，仁是道德本身，是一切道德的能动者，义是具体行为的准则和规范，“正路”与“敬长”彰显了孟子对“仁”“义”的敬畏。“孝”在孔子时已有系统阐述，其重点在

① 朱熹. 四书章句集注. 北京：中华书局，1983.

② 孔丘. 论语译注（简体字本）. 杨伯峻，译注. 北京：中华书局，2006.

③ 朱熹. 四书章句集注. 北京：中华书局，1983.

④ 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：离娄章句上. 北京：中华书局，2008.

⑤ 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：告子章句上. 北京：中华书局，2008.

⑥ 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：尽心章句上. 北京：中华书局，2008.

于维持长幼之序，强调对父母尊长的敬畏。孟子无限扩大了孝的功能和作用，不但认为其是王道的一个条件，甚至说“尧舜之道，孝弟而已矣”^①，这种泛孝主义的道统思想不值得提倡。关于“礼”，孟子言：“辞让之心，礼也”^②，他将礼摄归于心，认为其是心德之一，既是敬畏之对象，又是心性修养之目标。孟子认为，“忠”是教化之意，与忠君无关，“教人以善，谓之忠”^③，这种观念具有一定的先进性。孟子用“权”阐述道德随不同的情境而变异，说明对伦理道德敬畏的情境差异性，如“男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权也”^④。“良知”与“良能”是一对发展性概念，二者将孔孟发现的内在理性向一个新的方向去开展，但是这项工作直到宋王新儒家时期才得以完成。概而言之，孟子对道德伦理的系统阐述，奠定了伦理敬畏之基础。

其次，孟子心性论彰显对人心之敬畏。在儒家传统中，孟子第一个将“心”和“性”联系起来讨论，“心性之学”由此发端。孟子论心的含义是多方面的，包括道德主体本身（心体），如“君子所以异于人者，以其存心也，君子以仁存心”^⑤；心理状态，指证心体的存在，如“不忍人之心”^⑥“恶恶之心”^⑦等。孟子所言之心，不是抽象的本体，而是随时活跃在生命中的，一念自觉，就能感觉到它的存在，一念昏昧，它就会丧失（韦政通，2002）。因而，孔子言：“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡，惟心之谓与！”^⑧孟子言性，以善为第一要义，排斥其他可能。“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”^⑨，这是人的本能，不为孟子所重视，其所言之性，是内在的、超越的，内在于人为人性，超越于人，则与天命、天道同质。因此，尽心可以知性，知性可以知天（韦政通，2002）。由此可知，孟子对心、性、道德和天命进行了统合性思考，构建了包含心、性、道德和天命敬畏的相对完整体系。与关注本能不同，孟子性善论构建的前提在于“仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也”^⑩，因而其提倡的心性是具体的，而不是抽象的。孟子曰：“恻隐之心，人皆有之；恻隐

① 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：告子章句下. 北京：中华书局，2008.

② 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：公孙丑章句上. 北京：中华书局，2008.

③ 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：公孙丑章句上. 北京：中华书局，2008.

④ 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：离娄章句上. 北京：中华书局，2008.

⑤ 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：离娄章句下. 北京：中华书局，2008.

⑥ 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：滕文公章句上. 北京：中华书局，2008.

⑦ 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：公孙丑章句上. 北京：中华书局，2008.

⑧ 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：告子章句上. 北京：中华书局，2008.

⑨ 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：尽心章句上. 北京：中华书局，2008.

⑩ 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：告子章句上. 北京：中华书局，2008.

之心，仁之端也。羞恶之心，人皆有之；羞恶之心，义之端也。恭敬之心，人皆有之；恭敬之心，礼之端也；是非之心，人皆有之；是非之心，智之端也。”^①“皆”字强调四种德性的普遍性，所谓“具体的普遍”（韦政通，2002）。因此，孟子对人心性之敬畏既是具体的，又具有普遍性。当然，需要注意的是，孟子心性论的研究方法是基于先验的，这使得其中的敬畏思想更多是流于形式的思辨，也使得后来的儒家思想发展具有很大的局限性。

最后，天人合德思想是对天命、人生和道德敬畏的综合思考。孟子在内在理性的观念上发展了天人合德的道德形而上学。“内在理性”具有两个特性：一是先天，即先于经验的存在；二是具体，孟子所言内在理性，既独立于经验之外，却又不是抽象的，它是具体的存在，是实际行为趋向于合理的依据（韦政通，2002）。孟子曰：“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者，何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”^②孟子认为，内在理性是可以被唤起的，一旦被唤起，人的自然生命就和理性本质达到统合的状态，在这种状态中，人的自然生命的本质和道德生命的本质，也将获得暂时的合一。天人合德是人道德实践无止境的过程，也是人自然生命不断提升的历程。在追求天人合德的过程中，心觉活动起关键性作用，由心觉而后能知性，由知性而后能知天（韦政通，2002）。天人合德思想是孟子在孔子德化天命基础上的推进，它使得天人合德不只是玄想，而是由当下的实践可以达到的人生境界，阐释了孟子对天命、人生和道德敬畏的连续性思考。

（三）荀子的敬畏思想

荀子提出性恶论，将天视为自然之天，主张“天人之分”，以达到“天生人成”，从而重新构建了儒家之天人关系。荀子从理智主义出发，重申礼义对人的教化作用，表明其对伦理道德之敬畏。

首先，荀子对儒家天人关系进行重新界定，阐释对人与自然之敬畏。孔、孟之传统是将“天”人格化，使天人合一，建立一条连贯的人之道德化道路，以代替人之信仰道路，使人发挥自身之力量成为可能。而荀子把这个传统扩展到儒家以外之领域，他从道家承借自然天道观，从墨家和名家提取理智主义思路，促进人文思想的新发展（韦政通，2002）。荀子将自然之天和创造性之人一分为二，使

^① 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：告子章句上. 北京：中华书局，2008.

^② 杨伯峻. 孟子译注（简体字本）：告子章句上. 北京：中华书局，2008.

人类对天神的感情纽带被切断，使传统信仰之对象，由万类主宰之意义，转化为人力能控之对象（韦政通，2002）。荀子言：“天行有常，不为尧存，不为桀亡；应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫，养备而动时，则天不能病……不可以怨天，其道然也。”^①在荀子看来，天既是自然的，则与人世间的吉凶、祸福、治乱和兴亡等无关，这是荀子“天人之分”的思想。同时，荀子对人性进行了重新界定。孟子从先验论的视角，认为人性无有不善。荀子则完全从经验的观点来看待人性。他认为天为自然，人为天地所生，则人性亦为自然：“性者，天之就也”“不可学不可事而在天者，谓之性”^②。从这个意义上看，荀子所谓的“性”，等同于动物之本能。荀子认为，性本身无善恶，性恶之起，源于人之纵欲而不知节，源于人之“顺是”：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”^③所谓“顺是”，即是依照自然之性，放纵其而不知节制，这是“恶”产生的关键。“天人之分”思想是荀子天人关系的起点，将天人一分为二，必然导致人自身责任的增强，使创造性之人直接承担吉凶、祸福、治乱与兴亡，在这个过程中，礼义之功能起了关键的作用，其最终将致“天生人成”之境界。由此可知，荀子将“人”与“自然”重归于自然之属性，凸显人之主动性，强调自然之本质属性，是对人与自然之本真的敬畏。

其次，基于理智主义重申礼义之作用，阐释对伦理道德之敬畏。在天人关系中，荀子言性恶源于人之“顺是”，而如何去恶，是人类道德和宗教的大问题。儒家由孟子发展了一套心性工夫，荀子则在心性之外，重申礼义之统，强调伦理道德的外部教化作用。荀子从理智主义区分人与动物本能，强调礼经由“义”的作用而发现理，统则由理而形成，理则由类而知，统由理成，亦由类成，不知类，则不足以识统（韦政通，2002）。这是荀子礼义之统的基本思想。在荀子看来，除了周文王之伦理，能达到或创造礼义之统的是圣人、君子。圣人或君子不由“德”来规定，而由“伪”来规定：“故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也，所以异而过众者，伪也。”^④圣人既是礼义的创造者，又是礼义的运作者，创造靠智，运作靠才，圣人或君子是凭借其才智与积学来教化人的。而礼义去恶之功效表现为“化性起伪”：“性也者，吾所不能为也，然而可化也。情也者，非吾所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也。习俗移志，安

① 王先谦. 荀子集解：天论篇第十七. 沈啸寰，王星贤，整理. 北京：中华书局，2012.

② 王先谦. 荀子集解：天论篇第二十三. 沈啸寰，王星贤，整理. 北京：中华书局，2012.

③ 王先谦. 荀子集解：天论篇第十七. 沈啸寰，王星贤，整理. 北京：中华书局，2012.

④ 王先谦. 荀子集解：天论篇第二十三. 沈啸寰，王星贤，整理. 北京：中华书局，2012.

久移质，并一而不二，则通于神明，参于天地矣。”^①“性”与“伪”是对举的，可化之性，是经由“顺是”发展以后的性，非本能之性，化性需要依靠习俗（礼义），还需要依靠个人积学，即经由积学将礼义内化。由此可知，荀子重申礼义之外化和内化作用，是对儒家世俗伦理之敬畏。

（四）董仲舒的敬畏思想

董仲舒的思想是广泛论述经学时代儒家思想和学说的代表。董仲舒的敬畏思想首先体现在其天人感应理论中。董仲舒将“天”的思想实体化，并将“天”与“人”联系在一起，建立并丰富了天人感应理论，以此为基础建立社会伦理秩序。毋庸置疑，董仲舒强调人们对“天”、对社会伦理的基本敬畏。在“天”与“人”的关系上，董仲舒提出“天人之际”甚可畏的观点，强调“天”的至高无上的权威。在董仲舒的观念体系中，“天”有时指物质之天，即与地相对之天，有时也指有智力、有意志之自然。董仲舒将“天”提升至至高无上的地位，并用“天”、气、阴阳、五行构建完整的宇宙秩序。“天、地、阴阳、木、火、土、金、水，九，与人而十者，天之数毕也。”^②“天地之气，合而为一；分为阴阳；判为四时；列为五行。行者，行也。其行不同，故谓之五行。五行者，五官也，比相生而间相胜也。”^③在构建宇宙秩序时，董仲舒并未忽视人的地位，他强调天与人为同类，宇宙若无人，则宇宙即不完全，而不能称其为宇宙：“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐。三者相为手足，合以成体，不可一无也。”^④“天”与“人”之间，以气相通，阴阳五行在天人之间起调和作用。

天人感应的思想，强调人对“天”的敬畏，对宇宙秩序的敬畏。在此基础上，董仲舒提出，个人伦理与社会伦理遵循的秩序与天人关系一样，都与阴阳五行一致。董仲舒认为，君臣、父子、夫妇之关系，皆取诸阴阳之道：“凡物必有合。合必有上，必有下，必有左，必有右……阴者，阳之合。妻者，夫之合。子者，父之合。臣者，君之合。物莫无合，而合各有阴阳……君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。”^⑤由此可知，董仲舒以阴阳五行构建人伦与社会伦理，凸显人作为社会人，对人际关系（君臣、父子和夫妇）应有基本敬畏，以期保持良好的人伦与社会秩序。

① 王先谦. 荀子集解：天论篇第二十三. 沈啸寰，王星贤，整理. 北京：中华书局，2012.

② 董仲舒. 春秋繁露新注（卷十七）：天地阴阳. 曾振宇，傅永聚，注. 北京：商务印书馆，2010.

③ 董仲舒. 春秋繁露新注（卷十三）：五行相生. 曾振宇，傅永聚，注. 北京：商务印书馆，2010.

④ 董仲舒. 春秋繁露新注（卷六）：立元神. 曾振宇，傅永聚，注. 北京：商务印书馆，2010.

⑤ 董仲舒. 春秋繁露新注（卷十二）：基义. 曾振宇，傅永聚，注. 北京：商务印书馆，2010.

总之，董仲舒的思想凸显了对“天”、宇宙秩序、个人伦理和社会伦理的敬畏，尽管其关于社会伦理的基本观点具有一定的历史局限性，但其构建的社会伦理秩序，以及强调个体对人际关系应有基本敬畏的理念，无论是在古代还是在当下均具有较大的影响。

（五）朱熹的敬畏思想

朱熹是儒学复兴史上关键性的人物。作为新儒家理学的集大成者，朱子的思想涉及理气、心性和格物致知等多个方面，这些方面的内容不仅反映了其对儒家思想的继承与发展，也体现了朱子的敬畏思想。

理气论阐释了朱子的自然和伦理敬畏观。朱子对“天”或宇宙秩序的解释是“理”，他将“天”“天道”和“天命”等概念均解释为“天理”，认为“太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。动而生阳，亦只是理；静而生阴，亦只是理”^①。这里的太极即理。天地间只有一个理，道家所言的道体是这个理，儒家所说的伦理也是这个理，道或理实现于差序的人伦之中，人世的道或理是宇宙之道或理的一部分。这是朱子理气论或理一分殊的基本思想。在朱子这里，“理”被诠释为必然之理、当然之则，是事物的本原、形式、规律和秩序，也是人类为了自身生存发展需要而制定出来的合乎规则的法则。因此，人们应对天理始终保持一种敬畏之心。对天理的敬畏，不仅包括自然之敬畏，更包括伦理、道德之敬畏。朱子认为：“君子之心，常存敬畏，虽不见闻，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使离于须臾之顷也。”君子对“天理”常存敬畏，才能使自己对目标专注纯一，在道德伦理层面上不放纵懈怠，努力实现自我超越。

心性论与格物致知蕴含着敬畏修行的途径与方法。理气论从天理层面描述了敬畏的对象，心性论与格物致知从心理层面描述了敬畏修行的途径与方法。朱子认为，以心观物，则心与物对，理在物中，则心亦与理为对。心有对，心落在主客关系中表现，在主客关系中表现的心，必然是认知心。而认知心态赋予的格物致知的一套新观念系统，则是树立儒家正统地位的有效工具。朱子认为：“格物是逐物格将去，致知则是推得渐广。”^②对于“物如何格”，朱子的回答是：格物是为人君止于仁，为人臣止于敬等。事物各有至极之处。所谓止者，即至极之处也。从现代哲学的视角来理解，格物致知就是方法论，它告诉人们求知与修行的途径和方法。在格物致知中，朱子强调“敬”的作用，认为“‘敬’是圣门第一要义，

^① 黎靖德. 朱子语类：卷一. 北京：中华书局，1986.

^② 黎靖德. 朱子语类：卷十五. 北京：中华书局，1986.

它的作用或重要性超越任何修养工夫，应彻头彻尾，不可顷刻间断：“敬”之一字，真圣门之纲领，存养之要法”^①。同时，朱子还主张“知”“敬”统一，应共同推进：“持敬是穷理之本，穷得理明，又是养心之助。”^②

因此，朱子的敬畏思想不仅涉及对天理敬畏等的理性追求，还从认知心态与方法论层面提出“主敬工夫”这一具体敬畏修行之方法，具有明显的理性成分和现实意义。

（六）王守仁的敬畏思想

从整体来看，王守仁以良知立论，阐释对人心和道德的敬畏；提倡知行合一，为敬畏提供适宜的行为方式。

首先，以良知立论，阐释对人心和道德的敬畏。阳明心学是以良知的观念为中心的。良知的概念最早源于孟子：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”^③至王守仁处，以良知为核心的完整概念体系得以构建。王守仁言：“《大学》所谓厚薄，是良知上自然的条理，不可逾越，此便谓之义；顺这个条理，便谓之礼；知此条理，便谓之智；始终是这个条理，便谓之信。”^④“良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理”^⑤“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶便尽了是非，只是非就尽了成事万变。”^⑥在王守仁看来，良知与先秦儒家的“仁”同样具有极大的广含性，它包含众德，也是天地万物之主宰，其主要作用在于判断善恶，它是先天的、具体的，同时又具有普遍性，是具体的普遍（韦政通，2002）。在阳明心学中，良知成为思想及行动中最基本的东西，取代了儒家传统中所有重要观念的地位。以世俗伦理构建宇宙和人伦秩序素来是儒家的传统。王守仁以良知为天理，欲致心之良知于事事物物，道理全在人心之安排，事物无复本然之则。尽管我们理应看到以良知立论具有明显的泛道德主义倾向，但这种做法还是表明了王守仁对人之先天道德意识及道德行为的重视；阳明心学实质上是对人心与道德的敬畏。

其次，提倡知行合一，为敬畏提供适宜的行为方式。知与行的问题是我国的传统问题。王守仁所谓“知行合一”指知行本属一体（钱穆，1952，2015）。王守仁言：“此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不可行者。知而不可行，只是

① 黎靖德. 朱子语类：卷七. 北京：中华书局，1986.

② 黎靖德. 朱子语类：卷十一. 北京：中华书局，1986.

③ 杨伯峻译注. 孟子译注（简体字本）：尽心章句上. 北京：中华书局，2008.

④ 王阳明. 传习录注疏. 邓艾民，注. 上海：上海古籍出版社，2015.

⑤ 王阳明. 传习录注疏. 邓艾民，注. 上海：上海古籍出版社，2015.

⑥ 王阳明. 传习录注疏. 邓艾民，注. 上海：上海古籍出版社，2015.

未知……”^①因此，人知有孝，必已先自孝；知有善，必已先自善。王守仁又言：“知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成，若会得时，只说一个知，已自有行在。只说一个行，已自有知在。”^②由此可知，阳明心学之心是知行合一的，是性与心合一，是自然心与理合一（钱穆，1952，2015）。这种思想迁移到“敬畏”上，就是“敬”与“畏”合一，有敬畏之心，则有敬畏之行。王守仁所言“以诚意为主，即不须添敬字”^③，即是这个理。

三、道家敬畏思想概述

在诸子百家中，出于夏楚文化的背景，道家突破了周代宗法思想和礼乐文化之藩篱，用玄性之“道”诠释神性之“天”，以“自然”置换“宗法”，将“道”视为天地万物之源，认为大道无为，主张道法自然，提出以道生法、以雌守雄、刚柔并济等理念，具有朴素的辩证法思想。道家以“道法自然”为基本理念和价值取向，充满了对道和自然的崇拜与敬畏。道家有老庄，如同儒家有孔孟，这是我国思想史里两大骨干。老庄思想以及以老庄思想为理论依据的“道教”，都强调用中道和合的原则、宽容敬畏之心来处理人与人、人与自然的关系，具有深厚的思想底蕴和敬畏精神。

（一）老子的敬畏思想

老子是道家思想的主要创立者。老子，佚其名，字聃，楚人。《史记》说他“修道德，其学以自隐无名为务”^④。老子及其所著《道德经》一书，对后世影响极大。韦政通（2002）认为，在中国两千多年的历史中，至少在士人阶层，《道德经》的影响不在《论语》之下。老子对当时的现实文明、现实社会进行了严重的叛离，如果说他的思想代表一种反叛，那么这就是一种“创造的反叛”^⑤。老子及其思想所代表的不是一种无畏的道德力量，而是在利欲滚滚的现实世界中一股清流和智慧（韦政通，2002）。

老子的敬畏思想首先体现在对“天道”即物质之“自然”的敬畏。“道”是老子思想的核心概念，老子认为：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴

① 王阳明. 传习录注疏. 邓艾民, 注. 上海: 上海古籍出版社, 2015.

② 王阳明. 传习录注疏. 邓艾民, 注. 上海: 上海古籍出版社, 2015.

③ 王阳明. 传习录注疏. 邓艾民, 注. 上海: 上海古籍出版社, 2015.

④ 司马迁. 史记: 老子韩非列传. 北京: 中华书局, 2014.

⑤ 韦政通. 中国思想史. 上海: 上海书店出版社, 2002.

而抱阳，冲气以为和。”^①在老子看来，“道”是宇宙成物之本原，“道生一”，即“道”自生，并进而演化为第一个形态。“道”是理性的，又超越理性，是哲学的对象，也是信仰的对象，它具有绝对性、超越性、至上性。人们对至高无上的“道”应充满敬畏。“天”是我国传统文化中的一个基本概念，儒家用“天命”“天理”来解释“天”，而老子则用“天道”来定义“天”。所谓天道，即天的法则、规律，万物是有，天道是无，万有生于无。敬畏天道，即是要观照天地之美，体悟天地之心。老子同时又提出“自然”这一说法：“天大，地大，道大，王亦大。域中有四大，王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”^②老子思想中“道”与“自然”的关系，如严灵峰先生所言：自宇宙本体言之，则为“道”；自演化的程序言之，则以“自然”为极致^③。“道法自然”说明道之创生天地万物，不是出于神的意志，也不是出于人的意志，而是顺应自然。老子所言自然，首先应是物质之自然，即“天道”，这是老子创设的宇宙观之“宗”，是至上形态。老子曰：太上，不知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮，其贵言。功成事遂，百姓皆谓“我自然”^④。因此，老子对“天道”的敬畏是先“知”，而后“敬”（“誉”），进而“畏”。

其次，老子的敬畏思想反映在对物质存在状态之“自然”，即事物本原或本真的敬畏。所谓“自然”，即是自己如此、原本如此、理应如此。《道德经》言：“天地不仁，以万物为刍狗。”王弼注曰：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有为。造立施化，则物失其真。有恩有为，则物不具存。物不具存，则不足以备载矣。天地不为兽生刍，而兽食刍；不人为生狗，而人食狗。无为于万物而万物各适其所用，则莫不赡矣。若慧由己树，未足任也^⑤。”老子强调对待天地万物应任其自然、无为无造，以保持“物不失其真”。道法自然的观念也说明，道之创生天地万物不是出于神的意志或人的意志，而只是顺应自然，道与自然都是万物的自性，所谓“辅万物之自然而不敢为”^⑥。道法自然强调对物质存在状态，即本原（“自然”）之敬畏。自然也是物质存在的一种状态，即物质本是如此。事物的本原，理应受到敬畏。

最后，老子强调敬畏的适宜行为方式是返回自然。从道家自身的行为方式来看，面对战国时期这样一个人们生活严重失调的社会现状，老子消极的行为方式

① 老子. 老子道德经注. 王弼, 注; 楼宇烈, 校释. 北京: 中华书局, 2017.

② 老子. 老子道德经注. 王弼, 注; 楼宇烈, 校释. 北京: 中华书局, 2017.

③ 严灵峰. 老子达解. 台北: 华正书局, 2008.

④ 老子. 老子道德经注. 王弼, 注; 楼宇烈, 校释. 北京: 中华书局, 2017.

⑤ 老子. 老子道德经注. 王弼, 注; 楼宇烈, 校释. 北京: 中华书局, 2017.

⑥ 老子. 老子道德经注. 王弼, 注; 楼宇烈, 校释. 北京: 中华书局, 2017.

是攻击现存的社会秩序，并有反社会的行为，而积极的行为方式则是他主张返回自然。返回自然的“返”代表一种工夫过程，生命的成长完全是一种反自然的过程，人要重新拾回失去的自然、纯真，必须反逆着“社会化”的发展，在自我本身上下一番大工夫。老子所言“为学日益，为道日损”就是这样一种一往一复的工作模式，这也离不开个体的自律和自宰。为“返回自然”，老子提倡一种与之相应的人生态度，即“知足”。老子曰：“知足者富。祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。”^①“知足者富”是“大盈若冲，其用不穷”之富。这种“知足”的心态成为传统中国人极为普遍的人生态度。“返回自然”的呼声，教导人们追求一种单纯俭朴的生活，这种生活有助于人们保存赤子之心，保存感受惊奇的能力，这是追求智慧的人生以及培养丰富创造力不可或缺的条件，这是敬畏适宜的行为方式。

（二）庄子的敬畏思想

庄子最大的创造是他建立了一套具有独特风格和内涵的生命哲学，他主张人应复归自然，返璞归真，与世间万物偕同一体：天地与我并生，而万物与我为一^②。

首先，庄子的敬畏思想体现在他对生命的热爱，即对“生”的基本敬畏。庄子整个思想的重心都在对生命问题的思考上，他认为心是引起人烦恼忧苦的根源，它因逐物而“与物相刃相靡”“心形并驰”，而导致互相斫伤，互相毁灭。“人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？”^③在庄子看来，现实人生的一切追逐，皆是盲动与盲作，逐之愈甚，其堕落也愈甚。保持对“生”的基本敬畏，就必须认识到这一点，然后经由虚、静、损、忘等修养工夫，彻底从现实的人生中翻上去，即“调适而上遂”^④。由此可知，庄子对“生”的基本敬畏表现为他对生命的热爱，告诫人们在名利之外可以有一个奋斗目标，这个目标可以使人们在灰心受挫之余，重新恢复奋斗的意志，正所谓“旨约而易操，事少而功多”。

其次，庄子的敬畏思想体现在他对死亡的思想。庄子认为，死与生都是自然现象，如四时之运转、昼夜之循环，人是自然而生、自然而死的。因此，庄子对待生死的态度是顺任自然，求其适性。庄子与弟子的一段对话，鲜活地表明了其对待死亡的态度：庄子将死，弟子欲厚葬之。庄子曰：“吾以天地为棺槨，以日月

① 老子. 老子道德经注. 王弼, 注; 楼宇烈, 校释. 北京: 中华书局, 2017.

② 郭庆藩. 庄子集释(内篇): 齐物论第二. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2010.

③ 郭庆藩. 庄子集释(内篇): 齐物论第二. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2010.

④ 郭庆藩. 庄子集释(内篇): 齐物论第二. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2010.

为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送，吾葬具岂不备邪？何以加此！”弟子曰：“吾恐乌鸢之食夫子也。”庄子曰：“在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也！”^①厚葬本只是为生人谋，与死者无关系，儒家是借厚葬这一形式推广社会道德，而庄子根本不信这种价值，他只知人来自自然，亦归于自然，自然而生，亦自然而死。“自然”是庄子敬畏死亡的基本态度。这种敬畏死亡的观点源于庄子对死亡的见解，他说，“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：通天下一气耳。圣人故贵一。”在庄子看来，人之生也就伴随着死，一个生命的消失就是另一个生命的开始，即“死也生之始”；个体的生命是整体生命的一个环节，即所谓“始卒若环”，一环终了，一环又生，整体生命永远不息。由此可知，庄子“自然”之生死观源于其“齐生死”的深刻认识。

最后，庄子的敬畏思想体现在对生命意义的超越。庄子认为，敬畏生命，以生命为本，以生命为乐，以生命为目的，才能不将生命贬为工具或手段而使生命异化。庄子曰：“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性，以身为殉，一也。”^②在利欲至上观念驱使下，人们往往把自己的生命异化为牟利的工具。而要避免生命异化，实现对生命意义的超越，庄子认为，修养在于顺应自然，在于以返璞归真为其主要目标。具体而言，就是要排拒贪欲，排除一切人为造作。因此，庄子的工夫是崇天道屈人道，是天人对立又相消；在顺应自然的要求下，天是实位，人是虚位。庄子思想中所表现的天人合一的境界，是由人自弃忘我而达到超越和谐，从而实现对生命意义的超越。

四、小结

尽管儒家与道家在敬畏思想上存在明显差异，但它们也有共通之处。我们尝试对它们的差异进行比较（见表 1-2），并在此基础上，提炼中华优秀传统文化中敬畏思想的共性。

首先，强调由“知”到“畏”，重视认知主体性在敬畏中的作用。毋庸置疑，儒、道两家均强调个体在敬畏状态下的顺从与接受性，但也看到了敬畏中的认知主体性。孔子强调“知天命、畏天命、顺应天命、乐天安命”，提出敬畏感是一个由“知”到“畏”，再到“顺应”和“乐”的过程；荀子在阐述人性观及提出敬畏

^① 郭庆藩. 庄子集释（内篇）：齐物论第二. 王孝鱼，点校. 北京：中华书局，2010.

^② 郭庆藩. 庄子集释（外篇）：骈拇第八. 王孝鱼，点校. 北京：中华书局，2010.

人性时也指出，个体是在“知”人性基础上敬畏人性；老子认为“不知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之”，提出敬畏是由“知”生“敬”（誉），再生“畏”的。由此可知，儒家与道家在敬畏内涵的解读上，不仅看到敬畏感顺应与接受的被动性反应，也看到在敬畏产生过程中个体的认知主体性，这是我国传统文化关于敬畏思想的先进之处。

表 1-2 儒家和道家敬畏思想的比较

派别	代表人物	敬畏的内涵	敬畏的内容	敬畏的作用
儒家	孔子	由“知”到“畏”，强调敬畏的知、情、意、行统一（知天命、畏天命、顺天立命、乐天安命）	君子三畏、后生可畏、敬鬼神而远之	顺应与接受
	孟子	敬畏是本能（恭敬之心，人皆有之）	世俗伦理（仁、义、礼、智、忠、孝、权、良知和良能）、人心	维持人伦秩序
	荀子	知人性而需敬畏	天（自然）、人（性恶）、礼义	教化、去恶从善
	董仲舒	“天人之际”甚可畏	天人之际、个人伦理与社会伦理	维持社会伦理秩序（天生人成）
	朱熹	以敬为纲，强调“敬”字工夫	天理	修养与自我约束（主敬工夫与格物致知）
	王守仁	“以诚意为主，即不须添敬字”，强调敬畏的自主性	良知	实践智慧
道家	老子	由“知”生“敬”再生“畏”（不知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之）	天道（自然）	修身（返回自然）
	庄子	敬畏是一种自然的生活状态（人之所取畏者，衽席之上，饮食之间）	生命	超越生命意义

其次，“天人”关系构成了我国传统文化中敬畏客体的基本向度。儒家强调敬畏“天命”“天理”，道家强调敬畏“天道”，这都是对“天一人”关系的基本态度。中华优秀传统文化中的“天”既包括浩瀚、神秘的自然存在，也包括人生安立的宇宙秩序和不可变更的自然规律（冯友兰，2011；钱穆，2012；韦政通，2003）。“人”不是单独的个体存在，而是相互联系的关系存在，是关系的“人”（黄光国，2009，2015）。在“天人合一”的思想下，“天”与“人”是相互联系的有机整体（冯友兰，2011）。因此，在我国传统文化背景下，“天一人”关系是敬畏的基本向度。另外，从内容上看，道德和生命也是敬畏的主要内容。尤其是儒家强调对道德伦理之敬畏，突出敬畏之修身原则，认为敬畏既是一种道德伦理存在，又是一种生存智慧（郭淑新，2007）。

最后，敬畏的主要作用在于约束个体行为、维持伦理秩序，在于唤醒个体自性化、提升个体修养。孔子强调个体在敬畏面前的顺应与接受，孟子强调敬畏对世俗伦理的维持作用，荀子强调敬畏的教化作用，董仲舒强调敬畏的作用在于维持社会伦理秩序，由此可知，儒家敬畏思想主要强调敬畏对个体的约束性。而道家则更强调敬畏对个体自身修为与人生意义的作用，认为敬畏的主要作用在于修养（回归自然），在于实现和超越生命意义。因此，在我国文化背景下，需要看到敬畏感作用的两面性：一是个体被动性，即外界敬畏客体对个体的约束作用，用来达到维持社会伦理秩序之目的；二是个体主动性，即外界敬畏客体唤醒个体的自性化，可以提升个体修养，助个体实现和超越生命意义。

第三节 敬畏感的本土化理论构建

中华优秀传统文化中的敬畏思想为开展敬畏感的心理学研究奠定了坚实的文化基础。本研究基于中华优秀传统文化背景，在黄光国先生（2015，2017）自我的曼陀罗模型启发下，尝试构建敬畏感的形成和作用机制模型。

一、原型启发：自我的曼陀罗模型

黄光国致力于心理学的本土化研究，他构建了有关“自我”和“关系”的两种普世性理论，为本土心理学的发展奠定了扎实的基础（黄光国，2016，2017）。黄光国（2009）认为，基于儒家关系主义的传统，我国传统文化中的个体将个人生命视为父母生命的延续，父母生命又是祖先生命的延续，他们并不把“自我的领域”划在个人身体邻近的范围之内，而是将之扩展，将父母和亲人包含在“自我领域”之内，成为“自我”的一部分，即构建关系性自我（黄光国，2009）。在这种情况下，自我是一种“关系的存在”（relational being），它在人际关系中生存并成长。

以儒家关系主义为基础，黄光国（2015，2017）构建了含摄文化的自我的曼陀罗模型（mandala model of self）。黄光国秉持自我之普世性思考，以曼陀罗表征文明社会中世俗和神圣建筑之平面图示，圆的象征是指向生命的最重要境界，方的象征则是世俗事物、肉体与现实的象征（黄光国，2017）。黄光国认为，“自我”是业经社会化而具有反思能力的人，其生活世界可以用曼陀罗内圆外方的结构图来表示：自我处于主体中心位置，生物层面的“个体”、社会层面的“人”、智慧/知识，以及行动/实践，构成其生活世界（见图 1-1；黄光国，2015，2017）。黄光国（2017）认为，自我是经验汇聚的中枢（locus of experience），它在各种不同的

情境脉络中，能够做出不同的行动，并可能对自己的行动进行反思。

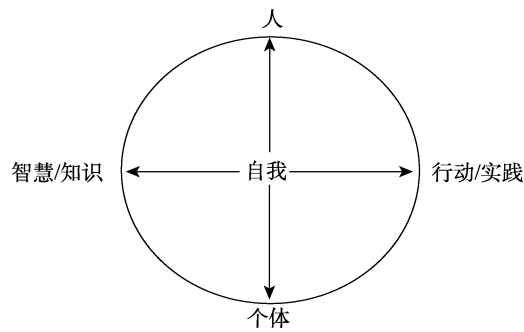


图 1-1 自我的曼陀罗模型

基于中华优秀传统文化的敬畏感理论模型建构不正如自我的曼陀罗模型的理论建构与生成吗？其区别仅在于，需要结合中华优秀传统文化中敬畏的特殊内涵，对与敬畏感相关的自我之外部生活世界进行更详细的构建，并对自我与外部生活世界之关系进行具象化。

二、理论基础：情感的社会功能理论

敬畏感的本土化理论构建以情感的社会功能理论（social functional theory of affect）为基础（Keltner & Gross, 1999; Keltner & Kring, 1998; Mesquita & Boiger, 2014; Mesquita et al., 2016; Von Scheve & Von Luede, 2005）。情感的社会功能也称情感的社会适应性（adaptive function）。进化心理学假设，适应的情感反应有助于人类的生存、孕育和照顾后代，从而使自己的基因在人类基因序列中被保留下来（Cosmides & Tooby, 2000）。情感的社会功能理论认为，情感需与社会活动相协调，从而推动个体在社会阶层中形成可依附的地位，进而与他人建立和保持有益的联系，并最终形成集体认同（Keltner & Gross, 1999; Mesquita et al., 2016）。Keltner 等（2022）对情感的社会功能理论进行了拓展，并指出情感使个人能够在社会互动中满足六种“关系需求”，即安全、承诺、地位、信任、公平和归属感。情感的社会功能对个体适应具体的社会环境具有重要意义（Keltner et al., 2022; Van Kleef et al., 2010）。

情感的社会功能表现在三个方面：一是给个体提供社会交互的相关信息，如情感发出者、社会环境中的客观事物和事件，以及对社会关系的评估等，此是情感的信息功能（informative functions）；二是唤醒个体对社会情境的适应性反应（adaptive responses），包括对当前社会互动中的互补性反应（complementary

responses)和相似性反应(similar responses),此是情感的唤醒功能(evocative functions);三是强化个体在持续性社会活动中的社会行为,此是情感的动机功能(incentive functions)(Keltner & Gross, 1999; Keltner et al., 2014)。Keltner和Kring(1998)认为,情感的信息功能、唤醒功能和动机功能构成了情感社会功能的三个不同层面,三者相互联系,构成有机整体。若当中的某个功能出现问题,便可能导致情感障碍(如单相抑郁障碍等)。

情感的社会功能源自情感的社会文化建构(Butler, 2011; Mesquita et al., 2016; Von Scheve & Von Luede, 2005)。社会建构论认为,情感的体验内容和表达方式是从社会文化系统中获得的,是与个体当时的社会角色相适应的有用习惯(Boiger & Mesquita, 2012)。基于社会建构论的框架,个体日常的情感活动及其选择性表现,表征的是一种“暂时性的社会角色”(a transitory social role),即个体在特定情境中所遵循、社会所规定的行为反应方式(Butler, 2011; Matsumoto et al., 2008)。具体而言,这种行为反应方式是指个体如何根据当前的社会规则,用恰当的方式对社会情境进行评价、采取行为,以及解释自己的主观体验和反应。Mesquita(2016)的社会动力模型(sociodynamic model)则认为,情感首先产生于特定的社会互动和人际关系中;其次,情感反过来构成、塑造甚至改变社会互动和人际关系。在情感产生的特定社会和文化情境中,情感具有社会功能性。情感的社会功能性与社会情境紧密相连,情感在某种环境中产生的结果越好,其出现的频率便会越高(Barrett et al., 2006; Keltner et al., 2022; Mesquita & Boiger, 2014; Mesquita et al., 2016)。

从社会功能的视角来看,无论是积极情感还是消极情感,均具有社会适应性,但二者的社会功能性存在差异。研究者认为,消极情感是一种危险或可能丧失的提示,它引起个体在社会活动中的注意,激发个体必要的心理能量以回避或应对社会活动中可能的危险,从而更好地适应社会性活动(Nesse & Ellsworth, 2009; Scherer, 2009)。因此,消极情感具有社会预警和抑制性功能。而积极情感则可以帮助个体从与负性情感相关的生理社会性反应中恢复过来,它提示社会环境是安全的,提高个体对暂时的主导认知与行为模式的依赖性(Arewasikporn et al., 2018; Ditchewa et al., 2018; Huntsinger et al., 2010);积极情感可以拓展个体对外部社会环境的注意视域,构建有助于产生幸福感和韧性的个体和社会资源(Dong & Geng, 2023; Isgett & Fredrickson, 2015; Pressman et al., 2018)。因此,积极情感具有拓展和构建功能。在积极心理学研究方兴未艾之际,积极情感的社会功能更受到研究者的重视(Castro-Schilo et al., 2018; Dong & Geng, 2023; Pressman et al., 2017; Shiota et al., 2014; Tong & Jia, 2017)。

三、本土化的敬畏感构念

本研究尝试从中华优秀传统文化中丰富的敬畏思想汲取养分，以黄光国的自我曼陀罗模型为理论原型，以西方的情感社会功能理论为基础，初步构建本土化的敬畏感理论模型（见图 1-2）。

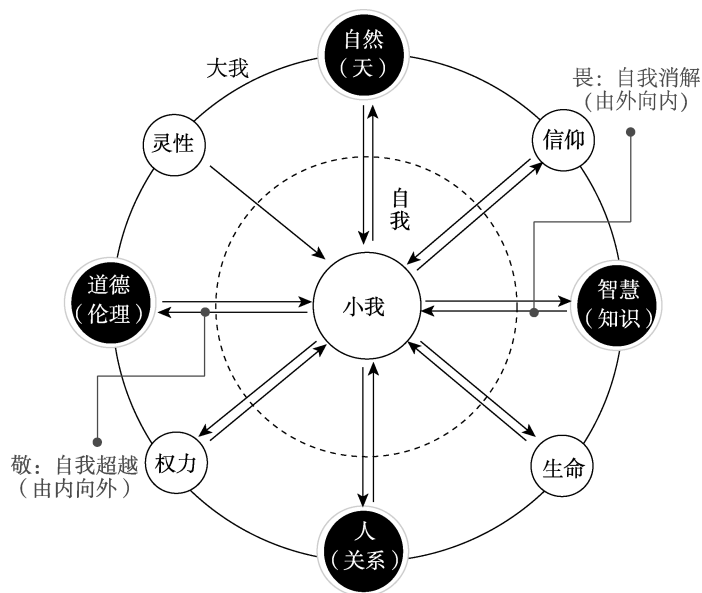


图 1-2 敬畏感的形成和作用机制模型

我们认为，敬畏感是指个体在与外界事物相互关系中，因自我不足或外界事物的强大，超出个体的能力或理解范围而产生的对外界事物既敬重又畏惧的复合情感。

首先，敬畏感是一种社会情感，它产生于个体与外界事物的相互作用关系。由图 1-2 可知，在我国文化背景下，敬畏感源自我与自然（天）、人（关系）、道德（伦理）和智慧（知识）等的相互作用。基于黄光国（2015，2017）自我的曼陀罗模型，此处的“自我”是业经社会化且具有反思能力的人，是经验汇聚的中枢（locus of experience），它能够在各种不同的情境脉络中做出不同的行动，并能对自己的行动进行反思。敬畏感是一种指向外部事物的情感，自然（天）、人（关系）、道德（伦理）和智慧（知识）是基于黄光国的自我的曼陀罗模型，对敬畏感相关的外部事物的具体化构建，后面将详述此构建过程。

其次，敬畏感是一种复合情感，其核心成分是崇敬感、敬重感，同时包含一定的畏惧感。在我国文化背景下，“敬畏”是一个复合词，包括“敬”与“畏”的

双重含义，前者指的是敬重、尊敬，后者指的是畏惧、害怕。在不同的历史时期，“敬”与“畏”的比例和关系不同：在科学技术落后、社会阶层等级分明的古代社会，“畏”的成分居主，个体因“畏”生“敬”，具有一定的被动性；在科学技术发达、强调社会平等的当代，“敬”的成分居主，个体因“敬”生“畏”，具有一定的主动性。由图 1-2 可知，敬畏感是“敬”与“畏”的双向互动过程，二者缺一不可。敬畏感的复合性特点具有跨文化的一致性。Keltner 和 Haidt（2003）认为，敬畏感是一种复杂的情感，以致其概念特征本身难以界定，需要采用原型定义的方法进行界定。

再次，作为一种社会情感，敬畏感具有社会适应功能。从进化的视角来看，原始敬畏感源自落后的生产力水平下，人类能力的有限性，对浩大的自然及其规律的未知性和盲目性的适应性反应。在社会层面，原型敬畏感是低社会阶层个体对权威领导者的服从反应，它有助于领导者巩固自身的社会阶层地位，对维护已有的社会秩序具有重要作用。对强调集体主义和社会关系的东方文化背景而言，对权威者（包括领导者、长辈等）心存敬畏是维持有序社会关系的重要条件。另外，敬畏感也可以降低个体的自我意识，提高个体对社会和情境的依赖性，拓展个体对外部社会环境的注意视域，使个体倾向于参加合作型的社会团体活动，增加集体投入（Arewasikporn et al., 2018; Ditchewa et al., 2018; Huntsinger et al., 2010; Wu et al., 2022）。

最后，敬畏感在知、情、意、行等层面具有不同特征和表现，构成一个相对完整的人格概念。敬畏感的核心特征是其情感表现，即敬重且包含一些畏惧的复杂情感。在我国文化背景下，敬畏感还体现为严肃和认真的态度（郭淑新，2007；黎红雷，2015；王晓丽，2009）。敬畏感既体现为面对浩大事物时产生的短暂情绪反应，也体现为对类似事物的持续性情感倾向。在认知层面，敬畏感主要体现为外界事物超出个体已有的认知框架，个体无法理解和同化。Keltner 和 Haidt（2003）认为，个体对外界事物感知的浩大和顺应的需要是敬畏感的核心认知特征。在行为层面，敬畏感体现为外界事物对个体行为的约束性，使个体产生顺从、不侵犯和不僭越的行为反应。另外，作为一种积极情感，敬畏感本身具有动力性特征，使个体更少关注于自我，而关注于外在事物，努力超越自我界限。从这个意义上讲，一些研究者将敬畏感称为自我超越性情感（self-transcendent emotion; Chirico & Yaden, 2018; Stell, 2018; Thrash et al., 2017）。

四、敬畏感的客体体系

在我国文化背景下，敬畏感涉及对自然（天）、人（关系）及二者关系的深度

思考,它常表现为一种道德(伦理)存在,反映的是人们的一种生存智慧。因此,本研究尝试以自然(天)一人(关系)和道德(伦理)一智慧(知识)分别作为纵坐标和横坐标(基本向度),构建我国文化背景下的敬畏客体体系。

(一) 自然(天)一人(关系)

自然(天)一人(关系)是敬畏的纵向坐标,表征我国文化背景下敬畏感的空间维度。自然指物质之自然,包括物质之自然存在、人生安立之宇宙秩序和难以改变的自然规律,我国传统文化俗称之为“天”,因此纵向坐标轴的顶端,我们称之为“自然(天)”。儒家之“天命”“天理”,道家之“天道”,其主要内涵皆是现代意义上的自然及其规律。孔子言“畏天命”、老子曰“天法道,道法自然”、佛教之“天人归仰”等皆是强调对现代意义之自然的敬畏。由此可知,敬畏纵轴顶端之坐标点应为“自然(天)”。

敬畏纵轴底端坐标点为“人(关系)”。“人”既是实体之存在,也是关系之存在。在我国文化背景下,人更表现为关系的存在。黄光国(2009,2015)认为,“人”不是单独的个体存在,而是相互联系的关系存在,是关系的“人”。在我国传统文化背景下,对人的敬畏首先表现为对领导者即“君”、父母长辈即“亲”,以及对老师即“师”之敬畏。儒家世俗伦理信仰之“天地君亲师”,“天”与“地”强调对物质自然的敬畏,“君亲师”强调对人与关系之敬畏。

以自然(天)一人(关系)为纵轴,契合我国传统文化对天人关系的思考。天人关系是我国古代哲学的核心问题,儒释道均对此进行了经典解读,对天人关系之敬畏是我国传统文化的要害之一。儒家除荀子外,均强调人是自然的一部分,与自然不可分割,作为关系存在之个体,尝试通过敬畏“天命”“天理”,最终实现个体自性,达到天人合一的理想境界;道家对天人关系的解读是“法自然”,尝试以自然性来解决天人关系的内在问题,最终实现天人合一。因此,以自然(天)一人(关系)为纵轴构建敬畏体系,与传统文化天人合一思想一致,体现了我国传统文化对天人关系的一致性解读。

(二) 道德(伦理)一智慧(知识)

道德(伦理)一智慧(知识)是敬畏的横向坐标,表征我国文化背景下敬畏感的时间维度。所谓道德,是由思想行为所表现的,蕴含一定标准的社会、风俗和习惯。在以儒家文化为主体的传统文化背景下,我国传统道德规范主要体现为反映世俗伦理关系,以及维系伦理关系的基本原则(黄光国,2009,2015;郭淑新,2007)。冯友兰(2011,2016)认为,中国传统文化和哲学都直接或间接关切

政治和伦理道德，它主要关心的是社会，是人际关系的日常功能。道德（伦理）作为敬畏体系横向坐标的一个坐标点，一方面是敬畏的主要对象，即人们对高尚道德的追求及对违反道德伦理之畏惧的心理反应；另一方面，则体现为敬畏感本身，经常体现为一种道德伦理存在，在不同的历史时期，道德伦理的具体内容可能存在差异（郭淑新，2007）。

敬畏体系横向坐标的另一个坐标点是“智慧（知识）”。智慧是人类理智活动的一种品质，是人基于人生实践阅历思考作为最初原因的重大事务的普遍本质（蔡元培，2009；廖申白，2009），它既表现为人类长期生产实践活动积累下来的实体性知识，也表现为在此过程中形成的行为方式。对知识与智慧的追求，是人类文明的动力。黄光国（2015）认为，在个人知识库中必然包含“行动的智慧”，每一种文化传统都会教导个体在各种不同的社会情境中如何做出最有智慧的行动。因此，敬畏智慧，在实践层面即表现为更好地约束自己的行为，依据社会情境选择和表现最适宜的知识表达和行为方式，彰显个体的“行动智慧”。

以道德（伦理）—智慧（知识）为横轴，契合中华优秀传统文化对敬畏的实体性思考。首先，伦理和智慧作为人伦实践层面约束个体行为方式的主要规范，是敬畏的主要客体。其次，伦理与智慧在实践层面是一个连续性的整体。人们在追求知识与智慧的过程中，必须遵循道德秩序而行动，才能成为一个被社会所接受的“人”，其知识和行为才可以被认定为“智慧”。最后，敬畏体验表征在道德伦理层面。在传统文化中，敬畏感经常是作为一种道德共性，差异性地体现在儒道释三家之中，而儒道释的道德哲学，则通过对道德智慧的建构，为人们提供生存意义上的价值的形上思考（郭淑新，2007）。

（三）敬畏客体的坐标系

以自然（天）—人（关系）为纵坐标，以道德（伦理）—智慧（知识）为横坐标，可以构建敬畏客体的坐标系。除了坐标轴上的四个坐标点（自然、人、道德、智慧）外，四个象限内还可以各确立一个坐标点。第一象限内为“信仰”，即当个体对道德伦理之敬畏向自然或宇宙规律之敬畏发展时，表现为人们对信仰和自由的追求与敬畏；第二象限内为“生命”，生命是人之生物性存在，对生命之敬畏反映了道德伦理的基本原则（陈泽环，2017）；第三象限内为“权力”，作为关系存在之人，当其具有他人没有的智慧或知识时，其相较于他者，则享有权力；第四象限内为“灵性”，个体在知识和智慧层面无法解释的自然规律，将诉诸宗教和灵性。

五、自我消解与超越：敬畏感的形成及作用机制

（一）自我的主体性

一直以来，敬畏感的理论建构忽视自我的主体性作用。Keltner 和 Haidt (2003) 建构的原型理论，强调的核心特征是认知层面的浩大和顺应需要，以这两个核心特征为原型，对诱发敬畏感的外在刺激物进行了系统分析。扩展理论模型尽管开始关注个体在敬畏感产生和形成上的作用，但核心主体仍是以原型理论为框架，仅对核心特征中的顺应需要进行了更为详细的分析，仍仅停留在认知层面 (Sundararajan, 2002)。新近的积极心理学研究表明，敬畏感会导致自我的缩小，进而产生自我消解 (self-diminished; Bai et al., 2017; Piff et al., 2015)。Perlin 和 Li (2020) 则从人格心理学角度，运用安静自我 (quiet ego) 概念进一步阐释小我感 (the small self)。也有学者认为，敬畏感是一种自我扩展的情感 (Rudd et al., 2012)，它会让个体超越单一自我的狭窄界限，与他人和世界形成联结，并与关系自我 (interconnected self) 有关 (Chen & Mongrain, 2020)。从属性和功能上看，敬畏感则与感恩、道德提升感等情感共同归属于自我超越情绪类 (Pizarro et al., 2021; Stell, 2018; Stellar et al., 2017; Thrash et al., 2017)。这些敬畏感与自我的相关性研究，以及对敬畏感类属上的界定提示我们，自我在敬畏感的形成与发展中可能扮演着重要的角色。

基于此，本研究除了从我国本土文化视角思考敬畏的客体体系外，还将自我置于敬畏感理论的核心位置，提出敬畏感的形成与发展是自我与外界事物之间相互作用的过程 (见图1-2)，其核心机制是自我在形式和内容上的变化过程，即由自我走向小我，再由小我走向大我的过程。

在中文语词中，小我与大我均具有特殊的含义。小我是在特定社会情境中将个体与他人相区分的特征 (杨中芳, 1991; 王轶楠, 2020)。在本土化的敬畏感体系中，小我也指自我感知上的小我感，即在外界浩大事物的作用下，个体自我意识下降，自我感觉渺小 (Bai et al., 2017; Piff et al., 2015)。大我则是指以小我所属的团体 (可以是家庭、社会、国家) 为自身界限的，具有包容性的自我 (杨中芳, 1991; 王轶楠, 2020)。在敬畏体系中，大我不仅包括小我所属的团体，还包括对天人合一的终极思考，即天人合一境。自然之浩大、关系之严肃、道德之崇高、智慧之博大、灵性之神秘、信仰之神圣、权力之威严以及生命之伟大，使个体产生敬重、畏惧的情感反应，在这些事物面前，自我感觉很渺小，形成小我。但是，自我并非仅是被动反应，其具有主动反思性 (沈顺福, 2022)。自我在缩小的反应过程中，将不断沉淀和提炼，逐渐从小我中脱离出来，以实现自我超越，

最终实现大我，即天人合一境界，这是自我的主动性过程。因此，敬畏感实质源于自我消解与超越的双向互动过程。

（二）自我消解与超越

敬畏感的核心是“敬”与“畏”的复合心理过程，其中，“敬”是敬重、尊敬的情绪情感反应，“畏”是恐惧、害怕的情绪情感反应。前者源于外界事物在精神、物质等各方面明显高于个体的存在，使个体对其震撼、景仰和钦佩，不自觉地顺应或以其为目标，抑或是意识到其重要性进而严肃认真对待；后者源于外界事物对个体的约束性，使个体产生对违反其界定而可能带来明显消极后果的恐惧、害怕反应。从积极心理学的视角来看，敬畏感以“敬”为主，“畏”为辅，但二者均不可或缺。

以自我为核心，敬畏感产生与发展的机制实质是自我消解与自我超越的双向过程。自我消解是指个体在面对浩大的、超出自己认知和理解能力范围的外在事物时，产生自我渺小感，将关注中心由自我逐渐转向外界事物的过程。自我消解涉及“小我”的过程性特征，即个体因外界事物的浩大而产生对“小我”的认知变化，主要表现为自我感知的缩小（小我感，如我觉得自己很渺小；Piff et al., 2015）和整体自我概念清晰性下降（Bai et al., 2017）。“畏”是自我消解的主要原因。自我消解是一个被动过程，其动力主要源于外界事物。

自我超越关涉“大我”的过程性特征，指具有敬畏感的个体在自我消解的过程中，逐步浓缩和提炼自我，发现与探索自我与外界事物的内在联系，努力追求对自然界、人类社会和文化，以及自我在当中所处位置的探索和理解，以更好地把握人生、过更有意义的生活的一种心向和尝试（Van Cappellen & Rimé, 2014；Stellar et al., 2017；Yaden et al., 2017）。“敬”是自我超越的主要动因。自我超越是一个主动性过程，其动力主要源于自我对于自我与外界事物关系的积极探讨和追求。自我消解和自我超越相互联系、相互影响，自我消解是基础，自我超越是目的，二者的双向作用是敬畏感积极作用的机制所在。