



论孔孟儒学的天命操持与安乐境界*

刘强强

摘要:随着先秦时期天命观念的转变及其向普通个体的下移,如何对待天命成为个体生存必须直面的问题。孔子主张“义命分立”,孟子承续此说并发展出“义命合一”,“命”亦分化出使命之义。通过孔孟的阐释,无常的命运被置于生存关切的中心之外,自我人格的完善成为人生价值的根基,从而使个体在面对命运起伏时得以持守“安”之心境。这种“安”在奠定生存整体基调的同时,也蕴含着种种具体而细微的“不安”。这些“不安”意味着道德人格的自我确证,进而深化并推动了整体之“安”。通过对天命的自觉操持,孔孟儒学最终实现安乐的人生境界。

关键词:天命;安乐;孔子;孟子;儒学

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0069-07

就先秦时期天命观的演进历程而言,殷周鼎革之际为一大变,西周至东周时期再一变。殷人将“帝”奉为至上神,自以为受其护佑,因而理所当然地拥有天命。后来随着周对商的取代,原本作为殷商保护神的“帝”亦被“天”的观念所取代。《诗经·大雅·文王》云:“侯服于周,天命靡常。”^{[1]962}天命既然“靡常”,那么其与人间的关系便也是变动的。在西周时,“以德配天”的思想深入人心,当然此时的“德”与后世所理解的“道德”尚有差距^①。两周之际,天命无常的观念逐渐深化,并与“德”脱钩,原先与王权国祚相关联的天命开始向普通个体下移,演化为个体的无常命运。如徐复观所说:“人格神的天命既逐渐垮掉,于是过去信托在神身上的天命,自然转变而为命运之命。”^{[2]35}在这种情况下,如何对待天命成为个体生存必须直面的问题。

作为新兴知识阶层的士,将天命问题引向切身的深入思考,由此形成了种种回应天命的思想与实践。在以往的研究中,关于孔孟天命

观的思考往往集中于道德主体的生成方面,而少有将目光专注于“安乐”者。对此本文认为,道德与心性固然重要,但作为私人生存体验的“安乐”亦不可被忽视。人们面对异己无常的命运时,需要通过个体自觉的修为摆脱惶惑与不安。不同思想流派提出了各自的安顿之道,其中儒家一系由孔子肇端,思孟学派承其绪并定其型。孔子力主“义命分立”,思孟学派继承此说而发展出“义命合一”。二者不仅共同开显出“安乐”的人生境界,更深刻影响了此后两千余年儒家思想涵摄下的精神世界。

一、“义命分立”及其生存意义

天命超越而神秘,非人力所能改变,所以孔子言及天命时,常表现出慨叹吁嗟之态,甚至流露出无可奈何的悲凉之感。如《论语·雍也》云:“伯牛有疾,子问之,自牖执其手,曰:‘亡之,命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾’

收稿日期:2025-11-12

*基金项目:杭州市“钱塘青年社科学家”专项课题“宋明理学美育精神阐释研究”(2025QTQN07)。

作者简介:刘强强,男,哲学博士,杭州师范大学李叔同美育学院副教授(浙江杭州 311121),主要从事中国美学、儒家哲学研究。

也!’”^{[3]224-225}《论语·先进》云:“颜渊死。子曰:‘噫!天丧予!天丧予!’”^{[3]447}上天玄远莫测,无情地主宰着人的夭寿祸福。个体在天命面前渺小卑微而无能为力,故天命首先是可“畏”的。孔子曰:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”^{[3]661}吉川幸次郎由此感叹道:“‘天’往往是无常的,在这种‘天’的支配下生存的人类,一定是渺小的不安定的存在。”^[4]但他忽视了孔子天命观的复杂性,因为孔子不仅“畏天命”,同时又“知天命”。《论语·为政》云:“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。”^{[3]43}《论语·尧曰》云:“不知命,无以为君子也。”^{[3]769}

古人对孔子所说的“知天命”大致有三种解释。其一,将“知天命”与《述而》篇中所载的“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣”^{[3]267}相联系,认为孔子通过学《易》而达到对命运的知解与把握。如孙绰所云:“大易之数五十,天地万物之理究矣。以知命之年通致命之道,穷学尽数可以得之,不必皆生而知之也。”^[5]又如邢昺所云:“‘五十而知天命’者,命,天之所秉受者也。孔子四十七学《易》,至五十穷理尽性知天命之终始也。”^[6]其二,将天命解释为天理或天道,多见于宋明理学文本。如朱熹云:“天命,即天道之流行而赋于物者,乃事物所以当然之故也。知此则知极其精,而不惑又不足言矣。”^{[7]54}其三,将“知天命”理解为对命运无常与个体有限的认肯。如皇侃所云:“天命,谓穷通之分也。谓天为命者,言人禀天气而生,得此穷通,皆由天所命也。天本无言,而云有所命者,假之言也。人年未五十,则犹有横企无厓。及至五十始衰,则自审己分之可否也。”^[5]笔者认为,第三种解释最符合孔子的原意。第二种解释将天命与宋明理学所发明的天理等同视之,有着明显的“六经注我”倾向。第一种解释则因牵涉孔子与《易》之关系而颇显复杂。

关于孔子是否作《易传》等问题,与本文主旨关系不大,故在此存而不论,重要的是孔子如何对待《易》的卜筮性质。孙绰与邢昺的解释都隐含着孔子根据《易》的卜筮功能来知解天命之意,但在后世人文主义者那里,这一倾向则被极力否定。20世纪70年代马王堆汉墓出土的帛

书《要》为我们审视这一问题提供了新的线索。据帛书记载,子贡对孔子晚年学《易》、好《易》颇为不解,因为这与夫子早年“德行亡者,神灵之趋;知谋远者,卜筮之繁”^[8]的教诲相矛盾。对此,孔子解释道:“《易》,我后其祝卜矣!我观其德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,有仁(守)者而义行之耳。赞而不达于数,则其为之巫;数而不达于德,则其为之史。史巫之筮,乡之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已,吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎?”^[9]由此可知,孔子对于卜筮的态度与巫有着根本的不同。他是为了探究《易》所蕴含的“德义”,而不是为了预知和掌控命运。这与《论语·子路》所载“子曰:‘南人有言曰:人而无恒,不可以作巫医。’‘不恒其德,或承之羞。’子曰:‘不占而已矣。’”^{[3]543}表述的观念亦相符合。孙绰、邢昺的解释不仅有将孔子与巫等同之嫌,而且与孔子的“畏天命”之言亦相扞格。

因此,笔者认为,孔子所说“知天命”之“知”是对天命偶然性与必然性的认知与接纳。说其偶然,是因为天之所命难以把捉;说其必然,是因为天之所为非人力所能移易。此种认知与接纳一旦产生,也就意味着主体对自我的限度有了理性的了解与情感的认同,从而可以在自主奋斗与客观天命之间寻找恰当的栖身之所,既不会因命运的眷顾而得意忘形、目空一切,亦不会在遭逢厄运之时意志消沉、随波逐流。因此,面对陈蔡绝粮之困境,孔子并没有惶恐不安、怨天尤人。在他看来,君子与小人之别不在于命运的穷达,而在于君子能够安然地面对厄运的来临。正如钱穆所说:“孔子道不行于世而不怨天,知天命有穷通。人不己知而不非人,知人事有厄,亦皆由天命。”^[10]孔子能够在接纳无常天命的同时保持内心平静,与其对价值系统的调整密不可分。在他看来,天命固然难以把握,但个体仍有可凭自身主动性而掌控之事,这便是“仁”,也即他所说的“为仁由己,而由人乎哉”^{[3]483}与“我欲仁,斯仁至矣”^{[3]278}。死生、穷达受异己之天命的支配,“仁”则是切己、分内之事,不仅在其价值体系中居于更高位置,更是君子的本

质规定。孔子通过“仁”的设置,将个体生存关心的对象由外在天命转移至自我的道德修养,使个体感受到操持在我的主动性和人生价值的丰盈感,从而对无常的命运泰然处之,这正是孔子所说的“仁者安仁”^{[3]140}。也正因如此,即使“饭疏食饮水,曲肱而枕之”,孔子也能够“乐亦在其中矣”^{[3]267}。故而,王国维评论道:“死生穷达吉凶祸福等,漠然视之,无忧无惧,悠然安之,唯道是从,利害得丧,不能撓其心,不能夺其志。是即儒教之观念所以高洁远大,东洋之伦理之所以美备也。”^{[11]67}

孔子有意识地对天命与个体命运进行切割,并将“仁”作为意义与价值的根基,由此,天命的意义感与价值感被抽离,沦为可漠然视之的权力空壳,这正是劳思光所总结的“义命分立”:“孔子辨‘义命之分’,一方面奠立日后儒学精神之方向,一方面则是清除原始信仰之迷乱。就儒学日后方向说,由于‘义命’分判已明,人之主宰性遂有一分际明确之肯定;就原始信仰说,则既已分别‘是非’与‘成败’,所谓天命、神意等观念,即不再与价值意识相混。”^[12]通过义与命的分立,无常的命运被排除在个体生存的关切之外,个体所能自主的道德修养则构成生存世界的核心。与此同时,孔子对个体在道德修养方面的有限性亦有所体认,如其所说:“吾未见好德如好色者也。”^{[3]625}“好德”不能胜于“好色”,正说明人性中存在无法克服的弱点。孔子曾赞赏颜回“其心三月不违仁”,并认为其他人不过“日月至焉而已”^{[3]221},由此亦可见理想之仁难以实现。因此,在面对弟子经商赚钱的行为时,孔子并不苛责。在孔子看来,仁虽然占据价值系统的高位,却并非唯一的价值准则。人性复杂而丰富,绝非任何单一原则所能统摄,极端的道德主义只会导致精神世界的动荡不安,而孔子所向往的是心灵的安宁与和乐。

值得注意的是,孔子“知天命”发生于五十岁之际,由此揭示出人生的过程性。不同人生阶段,对自我与世界的觉解各有不同。“孔子云:‘君子有三戒:少之时,血气未定,戒之在色;及其壮也,血气方刚,戒之在斗;及其老也,血气既衰,戒之在得。’”^{[3]661}与之相应,少壮之时血气未定或方刚,对天命无常与自我有限的领悟尚浅;

待年岁渐长、涉事渐多,相关的体认自然愈加深切。随着年龄的增长,个体对自我人生之路的认识也愈发清晰。《论语·子罕》载:“太宰问于子贡曰:‘夫子圣者与?何其多能也?’子贡曰:‘固天纵之将圣,又多能也。’子闻之,曰:‘太宰知我乎!吾少也贱,故多能鄙事。君子多乎哉?不多也。’”^{[3]329}孔子不仅坦然地承认自己出身的低贱,而且安之若素地对待之。此种波澜不惊的态度,正是源于其对命运本质和自我人生的深刻领悟。故李泽厚感叹道:“最难解的是‘知天命’,似可解释到五十岁,自己对这偶然性的一生,算是有了一个来龙去脉的理解和认同,一方面明确了自己的有限性,另一方面明确了自己的可能性。不再是青少年时代‘独上层楼望断天涯路’的前景茫茫,也不再是‘天下事舍我其谁’那种不自量力的空洞抱负了。”^[13]

二、“义命分立”与“义命合一”

在承认孔子对义与命进行分立的同时,又有学者认为孔子思想中存在着“义命合一”的观念。徐复观认为,《论语》唯有单言一个“命”字时,才表示命运之意,其他如“天”“天命”“天道”等表述则内含着道德意识。在他看来,春秋时期天与命的观念已经分化,天由宗教性的天演化为道德法则性的天,命则特指命运之命,孔子的观念正是对这一趋向的继承。徐氏进而论道:“过去,因为古今的注释家,都不知道《论语》上的‘命’,和‘天命’,有显然的分别,所以对于‘五十而知天命’,发生过许多不必要的纠结。孔子的所谓天命或天道或天,用最简捷的语言表达出来,实际是指道德的超经验的性格而言。”^{[2]79}对“命”与“天命”的分别可谓徐氏在先秦思想研究方面的创造,这一创造有文献方面的根据,如其所列举《左传》中的“礼以顺天,天之道也”^{[14]382}与“夫礼,天之经也。地之义也,民之行也”^{[14]765}等,正说明了春秋时期天的道德法则化。但是,我们同样可以在文献中找到相反的例证。两周之际,由于政治黑暗、民不聊生,产生了不少呵天、责天的言论,如“昊天不佣,降此鞠讟。昊天不惠,降此大戾”^{[1]703}、“天之扞我,如不我克”^{[1]713}。在东周动荡的政治环境中,天

的气息又往往是混乱而难明的。如《左传·昭公二十五年》载：“天禄不再。天若胙君，不过周公，以鲁足矣。失鲁而以千社为臣，谁与之立？”^{[14]771}这里的“天”毫无道德法则之意味，且《左传》中类似的言论不在少数。因此，徐复观的创造不免有牵强之嫌，且其在义理方面亦无法与《论语》中的“颜渊死。子曰：‘噫！天丧予！天丧予！’”^{[3]447}相契合。

但不可否认，孔子思想中又确乎包含着义与命相统一的端绪。如“天生德于予，桓魋其如予何”^{[3]273}，“天之未丧斯文也，匡人其如予何”^{[3]327}，其中的“天”似乎已含有道德法则之意。但这一向度在孔子思想中是混而未明、隐而不发的，并未像徐复观所说的那般，获得了清晰而明确的揭示，这应是此后思孟学派的历史任务。也正是因此，牟宗三在阐述“义命合一”的观念时，将《中庸》《易传》的言论糅进了孔子思想中，一方面认为孔子“对于人类之绝大的贡献是暂时撇开客观面的帝、天、天命而不言（但不是否定），而自主观面开启道德价值之源、德性生命之门以言‘仁’”；另一方面又认为“孔子是由践仁以知天，在践仁中或‘肫肫其仁’中知之、默识之、契接之或崇敬之”^{[15]18}。简言之，前者表“义命分立”，后者为“义命合一”。

牟宗三对于“义命合一”的论述，主要通过《中庸》的“肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天”^{[7]39}来证成。《中庸》首章云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”^{[7]17}此句将天命与性、道、教相贯通，对于儒家道德形而上学的意义自不待言。正如牟宗三所说：“《中庸》言中体必通于天命实体，此即作为大本之中；宋、明儒由此以言性体，亦必通于天命实体，即直以天命实体为性体。由于《中庸》之提升，宋、明儒即存在地与之相呼应，不但性体与天命实体上通而为一，而且直下由上面断定：天命实体之下贯于个体而具于个体（流注于个体）即是性。”^{[15]27}但由于《中庸》未对性之善恶做出明确规定，后儒在论证时颇费周折。朱熹便曾道：“盖在天在人，虽有性命之分，而其理则未尝不一；在人在物，虽有气禀之异，而其理则未尝不同，此吾之性，所以纯粹至善，而非若荀、杨、韩子之所云也。”^[16]牟宗三亦承认：“《中庸》说‘天命之谓性’，但未显明

地表示天所命于吾人之性，其内容的意义完全同于那‘天命不已’之实体，或‘天命不已’之实体内在于个体即是个体之性。”^{[15]27}

但性之善恶问题在主张性善论的孟子那里是不存在的。孟子对于天命不以人之意志为转移的特征有深切体会：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”^{[7]308}“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”^{[7]350}他认为，人应追求的是自身所能把控范围之内的事物，无法把持的天命则不属于人所追求与关心的对象。因此，个体既不应因天命的垂青而沾沾自喜，亦不必因天命的造作而悲伤哀戚。人所要做的，即在自身所能把握的范围内尽其所能。这正是孔子“义命分立”观念的延续。与此同时，《孟子·尽心上》又道：“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。”^{[7]349}“尽心”“知性”即可“知天”，“存心”“养性”即“事天”，可见天与人之间的距离并不遥远。

孟子所谓的“心”与“性”，主要是就个体先天所具的道德之端绪而言的。与之相应，天命不再只是超道德的主宰力量，同时也具备鲜明的道德内涵。《孟子·尽心上》云：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”^{[7]350}这里进一步将个体视为内禀天命、本性自足者。在孟子这里，天命不再仅仅意味着无常的命运，更分化出使命的意涵——天赋予作为万物之灵的人以崇高使命，这一使命具体展开为仁、义、礼、智等德目。《孟子·尽心下》记载：“孟子曰：‘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，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。’”^{[7]369}这里孟子数次提到“命”，但其意涵并不一致。在孟子看来，对于声、色、味、嗅、安逸的喜爱是人之本性，所获多少均出于命运，故君子不将其视为人性的本质规定；仁、义、礼、智、圣为个体先天所负有的道德使命，是人之为人的根本所在，故君子不将其视为无常的命运。

孟子此举扩展和深化了天命的内涵,使现实生活中的道德意识和道德行为具有了形而上的依托,从而赋予人生以超越现实实存的崇高感。徐复观、牟宗三所主张的“义命合一”在此得以定型。

倪梁康曾对“敬畏”“崇敬”“恭敬”作过现象学分析,认为“敬畏”多涉及超验领域,其意识体验的对象是神秘的;“恭敬”则指向现实生活中具体的道德意识与道德行为,有着明确的在场对象;“崇敬”处于二者之间,混合了二者的要素但又不落入两端^[17]。依此分析,我们可将孔子与孟子对天命的态度大致区分为“敬畏”与“崇敬”。间距是“敬畏”不可或缺的要素,正因对象神秘难言且不可抵达,所以其才是可“畏”的。而在孟子那里,这一间距却被消解了。孟子虽同孔子一样认为天命难以把持,但由于他在无常的命运之外又分化出道德意志,天命因此也成为可以归趋、可以抵达的。“崇敬”具有崇高、肃穆之意,这既是此种对象的特点,也是主体关于对象的心理体验。当个体领悟到之所以为人的崇高,以及践行并实现这一崇高的必然使命时,他便更能对夭寿祸福保持平常心,坦然面对无常命运的来临,这便是孟子所说的“俟命”。这并非消极地等待命运的安排,而是充分发挥内在的主动性以完善自我,由此便构成了孟子所说的“立命”。与“立命”相近的,还有孟子的“正命”之说:“莫非命也,顺受其正。是故知命者,不立乎岩墙之下。尽其道而死者,正命也。桎梏死者,非正命也。”^{[7] 349-350}人若能“尽其道而死”,便是理想的实现与天命的完成。个体摆脱了对命运的依赖,不再受不可抗拒的外在力量的摆布,将自我实现的权利收归自身,从而形成“仰不愧于天,俯不忤于人”的主体人格。孟子认为,对于天命的承担和对于苦难的承受往往连为一体。《孟子·告子下》云:“故天将降大任于是人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。”^{[7] 348}这样就为苦难的承受赋予了崇高的气质和最终的价值皈依,现实中的灾祸、困顿、危险均不足惧,它们不过是自我实现所必经的障碍与历练,其背后潜藏着天命无言的呼唤。

三、天命操持与安乐境界

如何面对下落到个体身上的无常天命,是轴心时期的中国思想家必须直面的问题。对此,孔子和孟子分别做出了解答。既然命运的穷通不可把控,人们便当泰然处之,正如张载所言:“富贵福泽,将厚吾之生也;贫贱忧戚,庸玉汝于成也。存,吾顺事;没,吾宁也。”^[18]人生价值的根基不在命运,而在自我人格的完成,即持之以恒地投身于修身实践。这在孔子那里,表现为“为仁由己”;在孟子那里,则表现为“夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也”^{[7] 349};以朱熹的话来表述,便是“既安于命,又当修其在己者”^{[7] 134}。个体之有限与天命之超越之间存在着永恒的冲突,这一冲突在客观上不可避免,只能诉诸主体意识领域来化解。孔子和孟子关于天命的阐释与操持,有效消解了这一冲突带来的负面影响,从而有利于君子“坦荡荡”地面对自我与世界,避免了小人般的“长戚戚”。儒学也因此而具有安身立命的精神品质与实践动力。

王国维曾将孔子的思想称为自由意志论与宿命论之间的“有命说”:“然世有盛衰,社会有污隆,行道德者不必获福,故依道德以立命安心。此孔子所以执‘自由意志说’与‘宿命论’之中庸,即所谓‘有命说’是也。”^{[11] 68}在义命相分的观念中,道德与现世的物质幸福虽无联系,却实现了主体心灵的安宁,这种心灵的安宁是一种更为内在且坚固的幸福感,故王国维称赞“有命说”为“可进则进,若不能则已,安吾素以乐吾道”,是“极平和之说也”^{[11] 69}。《论语·述而》中弟子曾形容孔子“温而厉,威而不猛,恭而安”^{[3] 284},其中的“安”字清晰地表明了孔子在日常生活中的身心状态。孔子亦曾道:“君子泰而不骄,小人骄而不泰。”^{[3] 547}其中的“泰”亦是“安”之意,故朱熹释之曰:“君子循理,故安舒而不矜肆。”^{[7] 148}孟子在解释孔子的“里仁为美”时说:“夫仁,天之尊爵也,人之安宅也。莫之御而不仁,是不智也。”^{[7] 238}孟子将天视为仁之渊源,正是其“义命合一”论的体现,因而,其将仁视为须臾不可离的“安宅”。“义命合一”的设置不仅使主体获得了天命在我的超越感和崇高感,同时

也让“安”之生存状态具有了更坚实的根基。

徐复观、牟宗三及李泽厚等学者,曾分别以忧患意识与乐感文化来概括儒家文化的精神气质。然而,正如庞朴所指出的,这两种观点都只揭示了儒家文化的一个侧面,而忽视了另一面。儒家文化的精神气质,实为忧乐圆融。庞朴指出:“儒家将忧分为两类:一为外感的,因困难挫折而招致的忧,亦即物欲或难满足之忧;一为内发的,欲实现理想而生起的忧,亦即善性力图扩充之忧。”“因为这类外忧都是‘命’的安排,是‘莫之致而至者’,自己无可奈何,也无所负其责,因而也就无需动其情、用其忧;既来之,则安之,视同天理自然。不仅如此,既然这类外忧乃命的安排,‘有性焉,君子不谓命也’,何不据性之善秉,视外忧为‘天将降大任’的朕兆,化外忧为成贤希圣的动力?一念及此,乐之唯恐不及,更何忧之有!”^[19]

由此可见,君子所忧是内发的德性之忧,而非外发的运命之忧。后者带来的是心境的不安,前者带来的则是心境的安宁。君子因自觉的道德意识与使命,陷入一种源源不断的忧思之中,并由此不可抑制地付诸行动。《论语·阳货》载:“宰我问:‘三年之丧,期已久矣。君子三年不为礼,礼必坏;三年不为乐,乐必崩。旧谷既没,新谷既升,钻燧改火,期可已矣。’子曰:‘食夫稻,衣夫锦,于女安乎?’曰:‘安。’‘女安,则为之。夫君子之居丧,食旨不甘,闻乐不乐,居处不安,故不为也。今女安,则为之!’宰我出。子曰:‘予之不仁也!子生三年,然后免于父母之怀。夫三年之丧,天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎?’”^{[3]700-703}孔子将内在道德情感引发的安与不安提升至超越外在之礼的高度,并将其确立为“仁”的标准。孟子继承这一传统,主张人皆有“怵惕惻隐之心”^{[7]237}。所谓“怵惕惻隐”,正揭示了内在道德意识与道德情感持续涌现、不可遏制的特性。在孟子看来,正是此种“惻隐之心”构成了“仁之端”^{[7]208}。由此可见,孔孟所言之“忧”本质上是因善之未为、德之未修而产生的不安之感。此种忧既意味着道德人格的自我确证,也内在驱动着道德行为的实施与完成,其所导向的最终状态即为“安”。

然而,“安”并不意味着内心情感变化的匮

乏;恰恰相反,它使心灵更为灵敏、活泛,具备“感而遂通”的功能与特性。《传习录》中这段对话值得关注:“问:乐是心之本体,不知遇大故于哀哭时,此乐还在否?先生曰:须是大哭一番方乐,不哭便不乐矣。虽哭,此心安处即是乐也,本体未尝有动。”^[20]王阳明所言“此心安处即是乐”,其中“安”意味着心在此之前已有所“动”。此“动”乃个体先天的道德意识与道德情感在与外物接触时所产生的感应,体现为道德主体的自我肯定。唯有顺遂此“动”并进一步完成之,“乐”的发生才成为可能。至于“本体未尝有动”,则是指上述之“动”不仅没有撼动本体之心,反而构成对本体之心的确认与实现,其所引发的心理状态正是“安”而“乐”。这一思想,恰是对孔孟所奠定之“安乐”精神的继承与发挥。

结 语

通过以上分析,可将以孔孟为代表的儒家关于天命与安乐的观念总结为两个层次。第一,义与命的分立使个体在面对无常的命运时能够“无动于衷”。此处的“无动于衷”并非心灰意冷或避世保身,而是安之若素、泰然自得,在积极进取之外无所关心。第二,内在而先天的德性使个体在面对自我的身心存在及现实情境时,产生怵惕不安之感,进而通过道德行为恢复“安”的心境。前者是非时间化的,不随外在境遇的变化而改变,因而奠定了生存的整体基调;后者则是时间化的,指向具体的生活实践,可视为前者所奠定的生存基调在具体境遇中的呈现。正因如此,“安”的人生境界并不排斥种种细微而具体的“不安”。恰恰是这些“不安”,使个体的心灵处于持续的动势之中,与现实中的事物及情境相互感通,进一步生发具体的“乐”的情感体验。朱熹曾道:“乐便是个发越通畅底气象。”^[21]所谓“发越通畅”,意指心境的灵明、舒畅,与外物的相接无凝滞与阻塞。换言之,“安乐”正是通过活泼泼的情感体验来确证自身的。现实中的情感生发越是自然、活泼、流畅,越能彰显主体内心的安乐;反之,若情感局促、混乱或凝滞,则主体的生存状态亦会战战兢兢、惶惑不安。

陈少明认为,古汉语中没有“幸福”这个概念,在研究中国古典哲学中关于幸福的思想时,“乐”的观念是最重要、最基本的反思对象^[22]。而在笔者看来,“安乐”比“乐”更能担当此任。“安乐”是整体的生存状态与具体的情感发动的统一。建立在“安”基础上的“乐”,超越了喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲等日常情感,并且不再与怒、哀、恶等负面情感相对立,而是将其收摄、转化为“乐”的资源。如果缺乏“安”这一根基,“乐”便会丧失内在性与稳固性,幸福自然也无从谈起。“安乐”指向位于公共视野之外的、私人化的生命体验,为人之生存所不可或缺。儒学之所以能够安身立命且绵延不绝,由天命操持而来的安乐境界可谓一个关键因素。

注释

①参见巴新生:《试论先秦“德”的起源与流变》,《中国史研究》1997年第3期;晁福林:《先秦时期“德”观念的起源及其发展》,《中国社会科学》2005年第4期。

参考文献

- [1]毛诗正义[M]//李学勤,主编.十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999.
- [2]徐复观.中国人性论史:先秦卷[M].北京:九州出版社,2013.
- [3]刘宝楠.论语正义[M].高流水,点校.北京:中华书局,1990.
- [4]新的恸哭:孔子与“天”[M]//吉川幸次郎.中国诗史.章培恒,骆玉明,等,译.上海:复旦大学出版社,2012:27.
- [5]皇侃.论语义疏[M].高尚榘,点校.北京:中华书局,

2013:26.

- [6]论语注疏[M].何晏,注.邢昺,疏.北京:北京大学出版社,1999:15-16.
- [7]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [8]郭沂.孔子集语校注[M].北京:中华书局,2017:860.
- [9]帛书《要》释文[M]//廖名春.帛书《周易》论集.上海:上海古籍出版社,2008:389.
- [10]钱穆.论语新解[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2002:382.
- [11]王国维.孔子之学说[M]//姚淦铭,王燕,编.王国维文集:下卷.北京:中国文史出版社,2007:67.
- [12]劳思光.新编中国哲学史:第1卷[M].桂林:广西师范大学出版社,2005:102.
- [13]李泽厚.论语今读[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2004:51-52.
- [14]洪亮吉.春秋左传诂[M].北京:中华书局,1987.
- [15]牟宗三.心体与性体:上册[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [16]朱熹.四书或问[M]//朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.朱子全书:第6册.修订本.上海:上海古籍出版社,2010:550.
- [17]倪梁康.崇敬:在虔敬与恭敬之间[J].学术月刊,2008(10):41-47.
- [18]正蒙[M]//张载.张载集.北京:中华书局,1978:63.
- [19]忧乐园融:中国的人文精神[M]//庞朴.一分为三:中国传统思想考释.深圳:海天出版社,1995:311.
- [20]传习录[M]//王守仁.王阳明全集:上卷.北京:中央编译出版社,2014:105.
- [21]黎靖德.朱子语类:第1卷[M].杨绳其,周炯君,点校.长沙:岳麓书社,1997:410.
- [22]陈少明.论乐:对儒道两家幸福观的反思[J].哲学研究,2018(9):44-51.

On the Mandate of Heaven and the State of Peace and Happiness in Confucianism of Confucius and Mencius

Liu Qiangqiang

Abstract: With the change of the concept of the mandate of heaven in pre-Qin period and its downward extension to ordinary individuals, how to deal with the mandate of heaven has become a problem that individuals must face. Confucius advocated “separation of righteousness and destiny”, while Mencius inherited the concept of Confucius and developed it into a “unity of righteousness and destiny”, and destiny also gave rise to the meaning of “mission”. Their interpretation shows that uncertain destiny was gradually moved away from the center of existential concern, and the perfection of one’s moral personality became the foundation of the value of life. This enabled individuals to keep the mood of “peace” when facing the ups and downs of destiny. This kind of “peace” not only lays the overall tone of existence, but also contains various specific and subtle “uneasiness”. Such “unease” signifies the self-confirmation of moral personality, thus constituting the holistic “peace” in life. Through pursuing the mandate of heaven, the teachings of Confucius and Mencius realized the realm of peace and happiness in life.

Keywords: mandate of heaven; peace and happiness; Confucius; Mencius; Confucianism

[责任编辑/漱玉]