

“天命”的寻证与“人道”的坚守：孔子天命观新解

——兼论孔子思想体系的内在结构

李 宪 堂

摘要：在孔子那里，天命是在历史中展开的人类固有的超越性向每一个自觉的道德个体提出的必然性要求，是需要通过艰苦的道德努力去显明和认证的东西：天命以其幽深的辉光照亮人之“道”，最终在人的行为和成就中实现自己；人通过德行的累积去接近和显明天命，在为天命所照亮的族类的永恒里获得不朽。天命出现在行道者走出一己之私的局限而面对人类整体和伟大传统的庄严时刻。天命的寻证过程，就是人道的坚守与开拓过程。看起来仍然拖着原始迷信尾巴的孔子天命观带有与时俱进的革命性因素，它照亮了人性的幽暗和文化的永恒，为人类礼仪性整体存在赋予了一种神圣的庄严感，使儒家君子在道德自立的根基上直接面对天下，拥有了一种面向族类整体的视野和情怀——它昭示的是新生的知识分子群体对自己道德能力和人类崇高价值的信念，是行道君子之人格力量和历史使命的自我确认。天命观将孔子在不同层面的思考统合在一起，使之有了一个超越的指向和归系的极点，从而有了立体展开的潜在空间和逻辑可能性。正是有了孔子的“下学上达”，才有了思孟派人性、物性与天道的贯通，也才有了宋以后延续近千年的理学传统。

关键词：孔子；天命观；道；仁；礼

尽管孔子很少谈论天命^①，天命观却是其思想体系中枢纽性的概念之一，它是孔子理论大厦的中柱，撑起了孔子关于人生之意义与价值的所有思考，不仅决定着孔子理论体系的内在结构与个性特征，而且决定着对其思想史地位的根本性评价。遗憾的是，迄今为止，学术界对它的重要性一直没有给予应有的重视。

总的来说，目前对孔子天命观存在四种不同的解读。第一种解读又分“唯物的”和“唯心的”两种立场。前者将孔子的天理解为自然之天，认为“天命”只是“自然之数”或“自然之必然性”^②，是与老子的“天道”类似的“自然发展规律”^③，这反映了20世纪唯物史观对孔子思想施与的“褻性理解”，现在看来与历史实际相去甚远；后者强调的是孔子思想的宗教性，如冯友兰认为，孔子所讲的天“基本上

作者简介：李宪堂，南开大学历史学院副教授（天津 300071）。

基金项目：本文系教育部人文社会科学规划基金项目（12YJA770024）的结项成果。

① 《论语·子罕》有“子罕言利，与命与仁”，《论语·公冶长》有“子贡曰：‘……夫子之言性与天道，不可得而闻也’”。对第一句有不同解释，因《论语》中不止一次提到“命”与“仁”，故有学者释“与”为“赞同”，以为孔子所罕言者，唯利而已（参见傅允生：《“子罕言利与命与仁”辨析》，《孔子研究》2000年第4期；刘乃季：《对〈论语〉中“子罕言利与命与仁”的解释》，《吉林师范大学学报》1981年第1期），实乃强作解人。“仁”字在《论语》中出现109次，似乎不能算少，但与夫子平日常言论相比，不过九牛一毛而已，何况多由门人弟子问学引起。所谓“罕言”者，不得已时乃言之，而非以之为标签、旗号、口头禅也。夫子本人不以仁者自许，亦不轻许于人，这在《论语》中有明文可证。“利”乃卑俗之事，“命”与“仁”则崇高神圣之物，故夫子皆罕言——夫子之教，下学上达，即凡而圣而已。

② 郭沫若：《青铜时代》，北京：科学出版社，1957年，第45页。

③ 金景芳：《古史论集·孔子思想述略》，济南：齐鲁书社，1982年，第292页。

仍然是当时的传统的宗教所说的天、帝或上帝,是宇宙的最高主宰者”,因而“天命就是上帝的命令”^①;任继愈也认为孔子哲学思想中的天有人格,有意志,是自然和社会的最高主宰者^②。此类看法显然是直接从《论语》文本的字面意思导出的,未能进一步揭示孔子天命观的思想内涵的深刻性。这种解读占了现有研究成果的绝大多数。其共同之处是把对孔子天命观的研究置换为对其关于天地鬼神之信仰的探讨,过多地纠缠于孔子“相信还是怀疑上天的神性”这个表层问题,不仅因为各执其偏而莫衷一是,而且妨碍了对孔子思想体系的整体性的透彻解析。

第二种解读可以看作调和“唯物”与“唯心”的结果,它强调孔子的天涵有不同层次的意义,可分解为自然之天(物质之天)、主宰之天、意志之天、义理之天、道德之天等^③,因而孔子既是唯心的,又是唯物的,既有开明的一面,又带着迷信的尾巴。这种看法貌似谨严,却什么也没有说明,反而伤害了孔子思想的整体性和鲜活性。

第三种解读突出的是孔子之天的道德性,发端于徐复观先生,为众多新儒家后学所奉持。徐先生认为孔子的“天命”即“天道”,表达的是“道德的普遍性、永恒性”,所谓“知天命”就是“从经验的积累中,从实践的上达中,证知了道德的超经验性”。道德的这种超验性即人性内在之善的绝对性,因而对孔子来说,“天乃进入到他生命的根源里面”,“这种生命与天命的连结,实际上是性与天命的连结”,于是“天的要求,成为主体之性的要求”^④。将天命与人性相贯通,实际上是思孟学派对孔子思想在心性论这一极上的深化,违离了孔子所特有的内(心)外(现实)之间的协洽与平衡。徐先生离开孔子思想与情感的真实世界而将一种逻辑上的潜在性无限发挥,难免有过度阐释之嫌疑。

第四种解读在承认孔子的天是一个作为最高主宰的人格神的前提下,强调它对于个体生命的自我成就所具有的超越性价值。如牟宗三在《中国哲学的特质》一书中指出,“孔子所说的天比较含有宗教上‘人格神’的意味……从理上说,它是形上实体;从情上说,它是人格神”,并认为孔子对天既敬且畏的归依是一种“超越的遥契”^⑤,“从知天命而至畏天命,表示仁者的生命与超越者的关系”^⑥。赵法生先生则从终极性关怀的角度,强调孔子天命观的“宗教性面向”,指出孔子的天“依然是宗周的主宰之天……是一个决定着社会、自然与人生命运的至上神”,孔子的超越精神与基督教的外在超越和心学化的内在超越不同,是一种“下学上达”的“中道的超越”,因而“知天命反映了人自身所具有的超越性”^⑦。这种解读看起来离真实的孔子最近,但实际上仍然差之千里,因为孔子是一个立足于大地上的行道者,对他来说,高高在上的天是人间事务的监护与引领者,而不是像基督教的上帝那样需要全身心投向的唯一的源泉和归宿——孔子关注的不是向“无限的他者”的靠近,而是有关人之为人的现世的关怀,仅仅用“宗教性信仰”、“超越性追求”来理解他的天命观,是一种过于西方化的解释。

孔子的天命观是孔子对西周以来“天命有德”思想的继承与发展。由于孔子的担当与开显,“天命”由统治集团共同享有的权力合法性来源转变为君子个体自我挺立、自我确认的最终根据。在“天命”的辉映下,“弘道”君子的崇高形象以人类整体性存在为背景挺立了起来。因此,研究孔子天命观的意义,不在于作一个“唯物”或“唯心”的论断,也不在于为孔子思想确定一个“超越性”的原点,而在于去揭示它对于以圣人目标的新型人格理想的形成、对于以弘道为职志的新兴士人阶层的壮大,

① 冯友兰:《中国哲学史新编》第一册,北京:人民出版社,1982年,第152页。

② 任继愈主编:《中国哲学史》第一册,北京:人民出版社,2003年,第88页。

③ 参见杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,2004年,第10页;蒙培元:《蒙培元讲孔子》,北京:北京大学出版社,2005年,第34页。

④ 徐复观:《中国人性论史》(先秦篇),上海:上海三联书店,2001年,第77、78、88页。

⑤ 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社,1997年,第36页。牟宗三先生的观点在后期有所变化,如《心体与性体》一书中,他把孔子的天理解为“形而上的实体”,认为天和入之间没有距离,天命即仁心(上海:上海古籍出版社,1999年,第19—22页),与徐复观先生的观点已非常接近,实际上是一种出于主观意愿的过于人文主义的阐释。

⑥ 牟宗三:《中国哲学的特质》,第35页。

⑦ 赵法生:《孔子的天命观与超越形态》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2011年第6期。

所发挥的精神支持作用——而这正是推动中华文明在春秋以后爆炸式发展的深层枢机。

一、从以德承命到以德成命(明命):孔子对西周以来天命观的继承与发展

根据傅斯年的研究,“命”与“令”原本是一个字,义为发号施令^①,所以“天命”本指作为主宰者的“天”针对人间事务所作出的指示或安排,如《尚书·召诰》就有“今天其命哲,命吉凶,命历年”,《诗·大雅·大明》有“保右命尔,燮伐大商”,涉及的都是些具体的历史性事件,有施加的具体对象,因而作为名词的“天命”就是指“上天的命令”。

为了给自己新生的政权找到一个绝对的合法性源泉,周初统治者把“天命”提升为一个政治神学概念,特指“天”对“天下之统治权”的授予或加持。在周初文献如《尚书》、《诗经》和铜器铭文中,充斥着“受天命”、“服天命”、“宅天命”、“配天命”、“坠天命”之类词汇,如《尚书·康诰》有“亦惟助王宅天命,作新民”以及“天乃大命文王,殪戎殷,诞受厥命”;《尚书·召诰》有“我不敢知曰有殷受天命,惟有历年……惟不敬厥德,乃早坠厥命”;《诗·大雅·文王》有“无念尔祖,聿修厥德。永言配命,自求多福”;《孟鼎铭》有“不显文王,受天有大令”。

关于天命转移的根据,周人在总结历史经验的基础上给出的答案是:敬德与否。“皇天无亲,惟德是辅”(《左传·僖公五年》宫之奇引《周书》)是周初统治者的政治共识。基于这一共识,周人提出了中国传统政治文化史上最伟大的理念“天命有德”^②,在统治者与“天”、“民”之间建立了一种稳定的三角关系,使原来统治阶层与被统治阶层、统治集团与被统治集团之间的直接对立,变成了大地向上天、四周向中心、子民向君主的自觉归依^③,从而为专制王权提供了不可置疑的合法性依据,并打上一层民本主义的人文辉光,由此生发出了作为中华文明之主流的礼乐文教传统,成为孔子思想的源头。

“德”在甲骨文中写作“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”等^④,取“视道直行”之意,强调的是“看”的行为和“正”、“直”的结果,故罗振玉认为“德,得也。卜辞中皆借为‘得失’字,视而有所得也”^⑤。金文中加了个心字符,写作“惔”、“惔”、“惔”^⑥等,强调“德”是一种精神性活动,是得“事之宜”的“正确”的行为。根据什么判断某种行为的正确与否呢?周人认为有一个最高、最后的标准,那就是天意。作为万能的守护神,“上天”的意志自然是现世生活准则的最高依据,是人类道德的最终源泉。由于上天是天下全体之利益的监护者,对天下一视同仁,那些能“保民”、“为民主”的统治者,才能获得他的眷顾和福佑,所以有德与否,最终落实到能否施惠于众、“怀保小民”,而能否惠保民众要看能否以恭谨、戒惧的态度克服种种荒淫的本能冲动,忠于作为统治者的职守——“有德”意味着对感性自我严加裁制,过一种敬而且畏的、负责任的生活。因而,一个有德的君子应该内外合一,文质彬彬——形式性的礼仪举止也是“德”之体现。在《酒诰》篇中,周公告诫康叔要效法成汤、帝乙等殷代先王“御事厥棗有恭”,不要像纣王“诞惟厥纵淫佚于非彝,用燕丧威仪”;《诗·大雅·抑》有“敬慎威仪,维民之则”,“抑抑威仪,维德之隅”。显然“威仪”即“敬德”、“慎德”之表征。《尚书·召诰》有“其惟王位在德元,小民乃惟刑用于天下”,指出天子的德行显扬于威仪,展示天命的神圣与庄严,为万民瞻仰、取法,同时昭示于“临下有赫,监观四方,求民之莫”的“皇矣上帝”(《诗·大雅·皇矣》)。

在西周统治者这里,德的标准是外在的,它的最终、最高依据在全能的至上神“天”或者“上帝”那里。“德”成为获取和确证天命的凭据,“以德应命”、“以德承命”成为周初统治者基本的人生姿态和

① 傅斯年:《性命古训辨证》,《民族与古代中国史》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第309页。

② 这是笔者的概括。强调天命只降临到有德者身上,是周初政治思想的亮点所在。

③ 李宪堂:《“天下观”的逻辑起点与历史生成》,《学术月刊》2012年第10期。

④ 分别见于甲2304,粹864。刘鹗辑:《铁云藏龟》55-4,引自《古文字诂林》编委会编纂:《古文字诂林》第二册,上海:上海教育出版社,1999年,第470页。

⑤ 引自李孝定:《甲骨文字集释》,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1982年,第563页。

⑥ 分别见“孟鼎”、“蔡姑簋”、“毛公鼎”。

信仰。因为人性是倾向于堕落的^①,道德修为是一个艰难的无止境的过程,一旦不能“疾敬德”,就会为天命所抛弃^②。所以《尚书·康诰》云:“唯命不于常。”上天是不可以一味依恃的,人所能依恃的只能是自己的道德能力;天意体现于民心,统治安否的钥匙掌握在自己手里。周初政教文献《尚书》中充斥着“敬德”即勤政爱民以应天命的说教,如《尚书·康诰》有“克明德慎罚,不敢侮齔寡”,《诗·大雅·皇矣》有“帝谓文王,予怀明德”。在告诫成王的《尚书·无逸》篇中,周公不厌其烦地一一列举前朝史事,讲述只有“敬德保民”、“明德慎罚”,即关注民众疾苦,谨慎地行使权力,才能享有天命的道理。在他看来,商朝前期列帝像成汤、大戊、武丁以及祖甲等因为“治民祇惧,不敢荒宁”,得到上天眷顾,均在位数十年;商朝末代诸君如纣、武庚等“不知稼穡之艰难,不闻小人之劳,惟耽乐之从”,结果为天命所抛弃。因而,对周朝统治者来说,“敬德”带有献祭的意味:以精心修饬的行为作为“祭品”去博求上帝的认同和好感。

在殷代,人们想像上帝通过甲骨文上的裂纹传达旨意,占卜者因分享上帝的神圣性而成为其在人间的代理人,占卜成为全部宗教生活的不可置疑的基础。上帝无所不能,无处不在,人只能小心翼翼地追寻他发出的指示和意图。人类精神生活的空间被圈定在一个非常狭隘的范围之内,人对世界的谋划和担承——这些世俗道德的最重要的内容——被摒弃到一边。武王伐纣时曾历数商纣种种违背道德的行为,如“昏弃厥遗王父母弟,不迪;乃惟四方之多罪逋逃,是崇是长,是信是使”(《尚书·牧誓》)等,但当商王“率民以事神”(《礼记·表記》)的时候,这些世俗的德行是无足轻重的。人作为道德主体的能动性被封闭进上帝的神圣性里,使商末整个社会陷入一种腐败的耗散状态。

周人的“天”不再干涉具体琐碎的人间事务,而是以“鉴于上”的方式把世俗事务的管理权交给他的代理人,上天眷顾并托以重任的,是少数理解并执行天意的有德者。天人关系的这种转换,把人从神的笼罩下解放出来,开启了后世知识分子进入世界并实现自我价值的途径和方式:由修身齐家而治国平天下。以周公之继承者自居的孔子正是继承、发展了西周统治者“以德应命”的精神遗产,通过道德标准的内在化将天命与个体自我的人生价值关联起来,为其后世确定了自我成就的方向与目标:以德明命、以德成命,并使之成为那个以弘道为职志的新生的士人阶层精神力量的源泉。

与文武周公以德行应答天命相类似,孔子是通过“下学上达”去证知、担承和成就天命的^③。孔子强调的,是通过充分挖掘自身的学习能力,通过不断扩充自己的道德台基去接近上天。在孔子那里,天命与其说是一种恩典的托付,还不如说是人与上天的互相确认:上天的意志最终在人的行为和成就中实现自己,但它不是一种确然无疑的恩命;人通过时刻敬畏、戒惧的自我反思、自我校准去接近它、领会它——天命其实是关于自己道德能力和人类崇高价值的信念,它是由人的道德行为去显明和成就的。这种天命观为个体人生赋予了一种庄严感,使儒家君子在道德自立的根基上直接面对天下,拥有了一种面向族类整体的视野和情怀。

二、行道者的困惑与自信:孔子对天命的寻证和思考

孔子的天仍然是有情感、有意志的主宰之天。颜渊死,孔子痛呼“天丧予!天丧予”(《论语·先进》);在《论语》中,《八佾》有“获罪于天”;《雍也》有“天厌之”;《子罕》有“欺天乎”。都说明孔子的“天”是一个万能的人格神,他端居于人力难及的高处,慈祥而真切地关注着人类的生存,人类生存因此注视而获得神圣性。天命顾名思义即上天的意志、上天赋予的使命。天的至公至能性使天命成为人生价值的最终依据、最高标准,因为它的着眼点是人类整体性存在的延续和发展。因此,孔子认为一个君子应当知天命、敬畏天命,如《论语·季氏》有“孔子曰,君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人

① 如《尚书·无逸》:“相小人,厥父母勤劳稼穡,厥子乃不知稼穡之艰难,乃逸。”

② 《尚书·召诰》称夏商两朝“不敬厥德,乃早坠厥命”。

③ 只是周初统治者关注的是自己族群的政治利益,而孔子则基于广大的人类视野和深远的历史意识。

言”。他称自己“五十而知天命”，把知天命看作经过非凡努力才能达到的人生境界和目标。所谓“知天命”，就是理解自己对人类整体和伟大传统所承担的责任，理解自己作为个体的可能性和局限性。

对孔子来说，天命的寻证是一种双向度的确认：根据自己的德性确认“我任天命”的可能；通过自己的践行确认“天命在我”的必然。天命以其幽深的辉光照亮人之“道”，为个体的行动赋予行动的资格和目标；人以其崇高的德行显明和实现天命，将天命系连于人间的现实。

在游历宋国时，孔子被桓魋围困，众人劝其回避，孔子自信地说：“天生德于予，桓魋其如予何！”（《论语·述而》）意为上天赋予我崇高的德性，我是他眷顾的选民，在我的使命完成之前，任何人都不能伤害我。如果仅从字面意思，把这句话理解为孔子对“德”之来源和属性的陈述，把孔子看作一个唯心主义的天才论者，显然不符合其思想体系的内在逻辑，因为这是孔子在特定情境下的情绪化表达，与其说是一个事实论断，还不如说是一种信念，表达的是对自己道德能力的自负。孔子还说：“性相近也，习相远也”，人性是一个需要在实践中加以塑造才得以完成的东西，人的本质只有在深入传统的日常之“习”的磨砺中才能够获得其现实性——道德修行的过程就是“学”和“习”的过程。在孔子看来，人是自我造就的而不是自然生成的，成为一个人（成人）意味着人的自然本质与社会本质的统一，也即“内”与“外”的统一。

因此，“天生德于予”强调的其实是“德”对于天命的基础性；天命高深难问，人所能把握的只有自己的“德”，只能通过“修德”去接近和开显天命。而作为君子的品性，孔子之“德”并非像康德的“道德律令”一样内在自足，它必须见之于“行”，在现实的人际关系和文化传统中获得充实与确认^①，所以修“德”就是修“行”，就是在现实自我的展开和成长中遥契天命。孔子病重，弟子们张罗祷告鬼神之礼，孔子拒绝，说：“丘之祷久矣”（《论语·述而》）。孔子是以亲身的高尚践行去博取神明关照的，为大众求道的人生本就是就是庄严的献祭。对孔子来说，知天命不是目的，只是成就自我的一个必不可少的步骤或境界，通过德行的累积成就自我并成就他人，从而成就群体的福祉并进入族类的永恒，是人生的圆成也即是天命的实现。

孔子以天命为诉求的修行不同于宗教圣徒的苦修，它是对人之为人的“道”的践履，因为天命不在别处，天命就在人之“道”^②的尽头。因为上天无私普照，对万物一体同仁，人间的至善如正义、公平、和谐、发展等等，必定是上天的意愿——这种意愿经由圣人的承接下注于历史之中就是“斯文”的延续、道统的转移，因而天命说到底就是在历史中展开的人类固有的超越性向每一个自觉的个体提出的必然性要求。在这种要求面前，任何人都不得不归心俯首。这就是为什么孔子强调自己“不怨天，不尤人，下学而上达”（《论语·宪问》）。在意义缺失的混乱时世，按照上天的意愿（即人类整体安全、和谐发展的要求），以身作则引导大众走上人之为人的正道，使之过上一种有秩序、有意义的生活，这是仁人志士的职责，当然也就是他们所必须承担的天命。孔子曾因为“道之不行”而表示要“乘桴浮于海”（《论语·公冶长》），但同时又慨叹：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”（《论语·微子》）正因为天下无道，才体现出道德君子所肩负之使命的重要性。凭对“道”的理解和践行，孔子坚信自己是“导人于正道”的天命的承担者，因此他汲汲皇皇奔走求用，不打算像长沮、桀溺一样避人逃世，也不愿如被弃不食的匏瓜一般高挂在虚空中^③。

对每一个只有在群体的永恒里才能实现其价值的个体来说，“行道”是追寻天命的唯一方式，因为“道”是群体共同走成的“路”，是个体归依于群体之永恒的不二之途。行“道”是一个自我裁制的、艰难向上的人生历程，因而天命是需要通过自己的努力去显现去认证的东西，它闪烁在志道之士孤

① 孔子之学是为人之学、为己之学，他所说的“学而时习之”显然是在现实利益关系中，在君君臣臣父父子子的角色担当中，在先王开创的斯文传统中的体悟与修习。

② 孔子平常所讲的“道”是“人道”而非“天道”，率领处在无意义的混乱中的世人走出一条人之“道”，这是孔子的志向和天命。许多学者谈到孔子的“道”时直接等同于“天道”，这是对孔子思想的误解。

③ 《论语·阳货》：“吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食！”

独求索的过程中,呈现在得道君子自我圆成的高敞处。在回顾自己的人生历程时,孔子说:“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”(《论语·为政》)。所谓“志于学”,即确立了人生的信念、目标和理想,对做一个“人”有了明确的设想和规划;“而立”指的是“立于礼”、“据于德”,有了安身立命的坚实基础;“不惑”意味走上人之正道心志不移;“知天命”指达到了人生的最高处,理解了自己的局限性与可能性;“耳顺”则意味着主观情志渣滓化尽,无陂不平;“从心所欲不逾矩”则是与天道合一,与万物同流。孔子用一生的实践告诉他的追随者:天命的寻证过程,就是人道的坚守与开拓过程,天命是随着人生境界的提升而豁然呈现的——它出现在行道者走出一己之私的局限而面对人类整体和伟大传统的庄严时刻。

因而天命出现的机缘不是个别化的历史事件——如神迹的突然降临或苦思冥想后的顿悟,而是人类伟大整体在重要关头所内涵的必然性。当面对礼崩乐坏的世道而信心满满地宣称“苟有用我者,期月而已可也,三年有成”时,当面对文武周公开创的伟大传统而发出“郁郁乎文哉,吾从周”的赞叹并强调自己“述而不作,信而好古”时,当面对滔滔而逝的河水而发出“逝者如斯夫”的慨叹时,当由于举世“莫我知”而欲像上天那样“无言”时,当因为“不复梦见周公”^①而黯然神伤时,孔子肯定有一种天命在我的孤迥感和自豪感。《论语·子罕》有:“子畏于匡,曰:‘文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何!’”意思是说,作为通于上天的先王开创的文教传统,“斯文”是使人类社会得以存续的秩序根基和意义源泉,上天不让人类灭亡,就不会使“斯文”沦丧,“斯文”的担承和弘扬者因此也会受到上天的眷顾而随处逢凶化吉。可见,天命能否降临不在于出身是否高贵,也不在于信仰是否虔诚,而在于志业与担当能否达到应有的高度——对孔子来说,天命本身不是终极关怀的对象,天命所在才是。

因此,在孔子这里,天命与其说是最高神灵的主观意志,不如说是一种有待于通过人的践行去显现的至善;与其说是一种必然性,不如说是对这种必然性的信念^②。孔子对天命的探寻,不是要确认鬼神是否存在以及上天是否正在眷顾自己,而是要确认自己以弘道为职志的人生信念的价值及其现实可能性。孔子对天命的寻证,表达的是孤独行道者困惑时的自信——对混乱时世中自己道德能力的自信,以及自信处的困惑——对“道之不行”的现实境遇的困惑。看起来仍然拖着原始迷信尾巴的孔子天命观带有与时俱进的革命性因素,它昭示的不仅是时人对最高主宰者的信仰,更是新生的知识分子群体对人之为人的本质之善的信念,是行道君子之人格力量和历史使命的自我确认。正是对天命的觉知和思考,为新生的“士人”奠定了自我成就的内在根基,使这些由从旧体制析出的边缘性分子变成自作主宰的新秩序建构的中坚力量。

需要指出的是,除“天命”外,孔子还经常提到“命”、“时命”,如《论语·雍也》载:“伯牛有疾,子问之,自牖执其手。曰:‘亡之,命矣夫!斯人也有斯疾也,斯人也而有斯疾也。’”《论语·宪问》篇有:“子曰:‘道之将行也与,命也;道之将废也与,命也。公伯寮其如命何?’”徐复观先生主张将《论语》中的命与天命区别开来,认为其中“凡单言一个‘命’字的,皆指运命之命而言”。李景林先生亦认为“在孔子那里,命运之命,只是表现为一种外在于人的客观力量……它似乎仅是一种盲目的必然性”^③。其实这种背离是由于个体存在的局限性决定的:对具体的行道者来说,天命表现为一种当下的或期待中的指令,人可以以自己的方式与上天相沟通。然而,从人类存在的宏观视角看,它又表现为不以人的意志为转移的必然性,因为上天是万能的,巨细无遗,它的意志既历史地呈现又超越于历史,则所谓必然性就仍然是天的意志的体现。《论语·宪问》有“不怨天,不尤人,下学而上达,知我者其天乎”,说明孔子感到在他的生命体验和天意之间,存在一种深邃的默契,但天命什么时候、以什么方式

① 本节所引《论语》分别见于《子路》、《八佾》、《述而》、《子罕》、《宪问》、《阳货》、《述而》等篇。

② 《论语·宪问》:“下学而上达,知我者其天乎?”《论语·尧曰》:“孔子曰:‘不知命,无以为君子也。’”

③ 李景林:《教养的本原》,沈阳:辽宁人民出版社,1998年,第340页。

降临，是他所不能把握的，因此他才在寻证上天之眷顾的同时感叹天命的无情，坚持了“修身以俟之”的立场和姿态——孔子之教，始于“下学上达”，终归于“君子自立其命”。

三、在性与天道之间：天命观在孔子思想体系中的地位与作用

因为很少涉及性与天道等形而上问题，孔子被很多学者视为一个伦理教育家而非哲学家，他的学说也被看作一套倾向于行动的实用原理，而非内在自洽的理论体系。其实孔子并非只关注大地不关注上天，并非对终极关怀置之漠然。正是关于天命的思考，在性、天道和现实之间，架起了一座互通的立交桥，将孔子关于现实问题的思考搭挂在一个超越性的顶点上。

如果将孔子的思想体系比作一个以传统为依托，建构于虚无之上的斜拉桥，则“道”就是可以行走的桥面；“义”是供行道者自我取正的“道”上的标志线；仁和礼是将桥面拉起的钢索；天命就是仁、礼所系的桥塔——它高高指向上天，而根基深扎在人类整体的现实存在之中^①。毫无疑问，天命观在孔子思想体系中起一种支撑性的统帅作用。

孔子的道是人之为人之道，是在空虚和蛮荒中踏出的意义之路，是人之本质的规定性，走在这条“道”上，人才成之为人，社会才成之为社会^②。世界上本没有“道”，走的人多了，便成了“道”——道是由个体“依于仁”的践行之迹共同踩出来的人类上进之路，践履的人越多，它便越坚实，越广阔，因此孔子称“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》）。道既是现实的又是潜在的，既是共时性的又是历时性的，既是源于传统的意义结构，又是向未来敞开的无限可能性。

作为孔子思想体系中的核心概念^③，“道”是思想见之于实践、个体见之于社会的实落处——孔子关于道德君子成仁成圣的所有人生规划与安排都始于道又归于道。孔子认为，做一个君子应该“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》），意为“道”是一个人自我实现的前提、途径和目标，要成人必须先走上正道，通过“修德”、“践仁”而走出通向天命、通向群体之福祉的大道^④。“道”使个体归依与整体，将现实连接于永恒。作为人类整体之超越性的内在要求，天命即是“道”的指向和归趋处。或者说，人类共同的“道”的要求就是每个人都必须接受的天命，因为人类永远在“道”上，而“天命”总在前面的高处。

“德”是已经证得、修成的“道”，有德的人已经在“道”上。孔子称君子应“据于德”，是说“德”是“弘道”的根基和凭依。孔子“以德明命”，德行积累得越多，脚下的“道”越宽广，“天命”的光照就离得越近。

在孔子之前，“仁”早已作为一种人伦美德而受到重视，但孔子首先为它赋予了一种超越性的“人道”价值，使之成为体现时代精神的最亮丽的概念。孔子把人看作自然属性和社会属性的统一，认为“成人”是一个向外开放的过程，不仅有待于严格的自我裁制，而且有待于与他人的相互照明、相互扶持——人是在与他者的关系中得到定义的。因此孔子称仁就是“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。孔子还说“仁者爱人”，这种爱不是空泛的宗教徒的“博爱”，而是自然亲情的生发和扩展，因而不仅是有等差的，而且是有人际亲和力的——它不是一种崇高的信念，而是一种近乎本能的行动的能力。这就是为什么孔子说“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），“惟仁者能好人，能恶人”

① “五常”中的“智”和“信”这里没有提到，它们是对行道者主体之认识能力和交往姿态的要求。

② 《论语·雍也》有“子曰：‘谁能出不由户？何莫由斯道也！’”

③ 关于什么是孔子思想体系的核心概念，已经有太多的争论，不过主要争论还是围绕着“仁”和“礼”进行的，但笔者认为不论是倾向于前者还是后者，对孔子思想之理解都是支离和局限于表面的。对孔子来说，“仁”和“礼”同样重要，都是人之本质的体现，都是“行道”的前提和目的，并且是可以互相贯通的。

④ 孔子没有直接讨论“仁”和“道”的关系，但《孟子·尽心下》有“仁也者，人也；合而言之，道也”，可以看作对孔子思想的阐释：人按照人的方式去行动即“依于仁”（《论语·述而》），就是合乎“道”的。孔子谓“一日克己复礼，天下归仁焉”（《论语·颜渊》），天下归仁即天下有道。

(《论语·里仁》)。可以说,“仁”是人性固有的一种温情和暖意,这种温情和暖意只有施之于他人才能获得实现,否则就只是孟子所谓的“善端”或“恻隐之心”而已。所以,与其说仁是人之为本质的本质,毋宁说是使人的本质得以实现的人际关系方式和实践方式,故而孔子又说:“克己复礼为仁。”(《论语·颜渊》)克己复礼意味着通过对自我感性的剪裁和打磨,使我与他者相互接纳、相互兼容,亲密无间地融进社会有机体之中——克己的过程,就是仁之德性相互接洽与同构的过程。显然,在孔子这里,仁不是孤立的个人行为,而是一种相互敞开、相互成就的群体行为,这种群体行为共同构成了人类整体存在的超越性。由此我们可以得出结论:孔子的“仁”是历史地实现的人类整体性,“依于仁”的人生姿态与立场,最终同样指向隐于高处的“天命”。

与“仁”相近并相关的另一个概念是“圣”。两者不同之处在于:“仁”就德性言,“圣”就能力言;“仁”是一种意愿,“圣”是一种境界;“仁”是现实的尺度,“圣”是高悬的理想。倘若某个人走在“求仁”路上了,即使仍然处在较低的层次,也可以针对其某种具体的作为称之为“仁人”(在这个意义上,“仁人”指的是“有行仁之心的人”)。“仁人”既是现实情境中的,也是理想境界中的。理想境界中的“仁人”即终极的“成人”,便等同于“圣人”了。

如果说“仁”是主动接纳和扶持他者的意愿与能力,则礼就是使这种意愿和能力见之于实践的方式与形式。礼不是纯粹外在的制度、规范,它同样是人之本质的体现^①。《论语·八佾》:“子曰:‘人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?’”意为礼乐必须合乎、体现人之“道”,应当内在于“人”的生活之中,而不是作为一种外在的装饰。孔子还说君子应当“立于礼”,称自己“三十而立”,显然把礼视为人之为人的根基,离开了礼,一个人就不能自立于社会、实现其价值——礼为人赋予了“人的形式”。正如美国学者赫伯特·芬格莱特指出的,“孔子思想的中心主题不是个体的‘充分发展’,而是人性在礼仪行为中的充分展开”,“孔子并不谈论社会和个体。孔子谈论的是做人意味着什么,并且,他发现人是一种独特的存在,具有一种独特的尊严和力量,这种尊严和力量来源于礼,同时也镶嵌在礼之中”^②。杜维明也指出,在孔子和儒家学说中,一个人如不经过“礼仪化”的过程而成为一个真正的人,是不可想象的,在这个意义上,礼仪化也即是“人性化”^③。

不仅如此,礼还是长期形成的,也需渊源久远的社会交往关系和协同机制。“克己复礼为仁”从“礼”的角度理解,即强调成为一个“人”就是成为一种礼仪性存在,意味着消除一己存在中与他人相抵触的因素,通过对他人恰如其分的关爱与尊重,在一种恰如其分的敞开中对接于作为人之类本质的共享的礼仪网络,从而安顿(立于礼)并成就自己(立己立人,达己达人)^④。

孔子力图以其亲身践履告诉人们,人在本质上是一种礼仪性的存在,礼是人之本质的外显并借以实现的形式,它的每一个细节都具有根本性的意义,都反射着人道之光的庄严——“礼”在生活日用之上建构了人类群体的永恒。《论语·乡党》这样记载孔子入公门时的礼仪:“鞠躬如也,如不容。立不中门,行不履阈。过位,色勃如也,足躩如也,其言似不足者。摄齐升堂,鞠躬如也,屏气似不息者。出,降一等,逞颜色,怡怡如也。没阶,趋进,翼如也。复其位,蹞蹞如也。”现代人看起来简直有

① 学术界有一种普遍接受的观点,认为孔子的历史意义之一,在于实现了礼仪这种外在规范的内在化,如李泽厚认为孔子“把礼仪从外在的规范约束解说成人心的内在要求,把原来的僵硬的强制规定,提升为生活的自觉理念,把一种宗教性、神秘性的东西变而为人情日用之常,从而使伦理规范与心理欲求融为一体。”(李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社,1986年,第20页)。这种说法笔者认为是不严谨的,倘若完全是完全外在的东西如何内在化?礼本来就有其人情的、心理的基础,孔子通过进一步发掘、充实这种基础而将“礼”提升为人之存在的本质形式,从而将人类整体性存在赋予一种来于天命的神圣辉光。

② [美]赫伯特·芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,彭国翔、张华译,南京:江苏人民出版社,2002年,第78、75页。

③ 杜维明:《人性与自我修养》,北京:中国和平出版社,1989年,第14页。

④ 赫伯特·芬格莱特亦有类似观点,可供参考,他说:“礼仪有力地显发出来的东西,不仅仅是社会形式的和谐与完美、人际交往的内在的、终极的庄严,它所显发出来的还有道德的完善,那种道德的完善蕴涵在自我目标的获得之中,而自我目标的获得,则是通过将他人视为具有同样尊严的存在和礼仪活动中自由的合作者来实现的。此外,依礼而行就是完全向他人开放,因为礼仪是公共的、共享的和透明的。”[美]赫伯特·芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,第15页。

猥琐之嫌，但孔子践行起来却庄严无比。可以肯定，当他“没阶趋，翼如也”时，他飞翔在自己想象的永恒里。

总之，在孔子这里，“仁”和“礼”是相互灌注、相互成就的：礼是仁的形式，仁是礼的精神。它们共同凸显、成就了人之生命的超越性，使生命的意义得以显现并得以贯彻；使人成为自作主宰又相互扶持的礼仪性存在，成为群体构成的意义网络的有机构成部分，从而进入群体的永恒而沐浴在天命的光照下。孔子对天命的寻证其实是一种终极性追问，只是终极关怀的对象不在头顶的天空里，而是神圣的人类礼仪性存在本身，以及这一神圣存在所赖以存续的伟大文教传统。

对于“义”，孔子一直是作为一个现成的概念使用的，没有像对“仁”那样，从不同侧面去描述它的内涵，说明“义”是一个远比“仁”更渊源久远的伦理规范。孔子把“义”看作是一种绝对性尺度，是行道的标准，声称“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），强调“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比”（《论语·里仁》），认为“义以为质，礼以行之，孙（逊）以出之，信以成之”^①，才能成就文质彬彬的君子人格。总之“义”就是“合乎道义的”、“适于‘人之所宜的’”。

因而孔子把行义看作“达道”的途径，如《论语·季氏》：“隐居以求其志，行义以达其道，吾闻其语矣，未见其人也。”如果说“仁”和“礼”是建构相互尊重、相互成就的整体性人际关系网络的动力、结构和机制，则“义”就是这个网络运行的规则和标准，它规定的是“我一他”之间相互作用之所“宜”。因为人与人之间在本能上是倾向于相互侵犯的，“义”实际上就是一种严格的自我剪裁：通过对私己个别性的裁制使“自我”适合并融入既定的礼仪秩序。

落到现实层面，则“义”就是“利”之取舍的准绳、“礼”之进退的依据。尽管孔子强调“行义”是发自内心的要求——因为它源于“成人”即成为“君子”的自觉愿望，但提出这种要求的最终依据却是外部的，那就是整体性的人类礼仪秩序以及隐于其上的神圣的人之“道”和天之“命”。

“知”在孔子思想体系中的重要性一直没有得到应有的重视。在孔子这里，“知”与其说是个人性的客观知识的获取，还不如说是对礼仪性人际网络内在的信息处理机制的切身把握。因为人是在历史中形成的、文化网络中的存在而不是一个原子实体，“知”对“自我”的建构就具有本体论意义。一个人要“成人”，首先应该对自己的本性、环境、自己的局限性，对人之为人的前提条件，对自我存在的意义和价值等等，有所知。《论语·尧曰》有“不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也”。除了知命、知礼、知人这些最基本的“知”之外，更重要的“知”是知有所不为，即“知止”、“知耻”、“知辱”等^②。“知”的最高层次是“知天命”。

“信”是人际网络进行杂质清理以维持集体信用的手段。刘熙《释名》卷二：“信，申也。言以相申束使不相违也。”^③“信”意味着，“自我”与“自我”之间通过对共同信用机制的维护，保持信息传递的优质高效，从而减少人际间的摩擦和内耗，最终建立起一种人生道义上的相互承诺关系。故而孔子说“信则人任焉”（《论语·阳货》），他心目中那“天下为公”的大同之世的一个重要标志就是“选贤与能，讲信修睦”（《礼记·礼运》）。当然，儒家的“信”不单单是一种人为的相互作用机制，它也是天道的内在属性。《论语·阳货》有“天何言哉？四时行焉，百物生焉”——天行有常，不言而信^④。自我对他人的道德信用承诺是基于对“天”的敬畏以及对“自我”的期许之上的，具有无比的庄严性。孔子把“信”看作自我成就的一个重要前提，强调人如果没有信，就像大车无轮一样不能行走于世间：“人而无信，

① 分别见《论语》之《宪问》、《卫灵公》篇。

② 相对于基督教的罪感文化，儒家文化可称为是一种耻感文化。因为道德修养诉诸于个人的自觉，所以不“知耻”则不能保持不断向上的动力。当子贡问：“何如斯可谓之士矣？”时，孔子回答：“行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。”（《论语·子路》）“耻”在《论语》中出现了17次。“耻”是一种随时随地的道德自觉，不仅是指品行砥砺上的自我鞭策，也意味着人际关系中的自我警惕，即通过恭敬从事免于耻辱。

③ 刘熙著，任继昉汇校：《释名汇校》，济南：齐鲁书社，2006年，第92页。

④ 《礼记·祭义》：“天则不言而信，神则不怒而威。”

不知其可也。大车无輹,小车无轨,其何以行之哉?”(《论语·为政》),故他把“恭、宽、信、敏、惠”看作仁德的体现,日常以“文、行、忠、信”教育子弟^①。作为一种人际信用机制,“信”以一种共振效应放大着网络自我的道德能量,使个体感应群体意念和神圣天道的韵律里,从而也强化着自我作为道德主体的“信心”——儒家追求的君子人格即“不矜而庄,不厉而威,不言而信”(《礼记·表記》)。

“敬”、“畏”是孔子教示子弟的基本人生态度。“敬”是“礼”自身内涵的精神^②,也是儒家修身立命的要诀。孔子说:“君子有九思:视思明,听思聪,色思温,貌思恭,言思忠,事思敬,疑思问,忿思难,见得思义”(《论语·季氏》)，“九思”全在一个“敬”字——一种一丝不苟的庄严态度。当子路问怎样才能成为一个君子时,孔子回答:“修己以敬”(《论语·宪问》);当仲弓问怎样做才是“仁”时,孔子回答:“出门如见大宾,使民如承大祭。”(《论语·颜渊》)

“敬”自然意味着有所“畏”^③。在儒家看来,一切神秘和伟大之物都是可畏的:“不语乱力怪神”(《论语·述而》)是对绝对者的“畏”,“慎终追远”是对群体之永恒的“畏”,“君在,蹏蹏如也”(《论语·乡党》)是对权力的“畏”——《论语·季氏》即有:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”

“敬”而且“畏”的人生态度意味着以一种宗教般的虔诚,把当下的个别性存在安顿在一个属于群体的、系于永恒的坚实基础之上,使儒家君子的人生成了向绝对者的庄严献祭。

至于为政以德、治民先教、德行互补、礼乐相成等等有关社会治理的政策主张,则是孔子人(仁)道思想在现实操作层面的落实。

以上是孔子思想体系的概貌。毫无疑问,正是天命观,将孔子在其他层面的思考统合在一起,使之有了一个超越的指向和归系的极点,孔子思想因此不再仅仅是有关世俗伦理的教言,而有了立体展开的潜在空间和逻辑可能性。陆九渊在论述儒家形而上思想的起点和展开时说:“夫子以仁发明斯道,其言浑无罅缝;孟子十字打开,更无隐遁。”^④正是有了孔子的“下学上达”,人性为天命所照亮,才有了思孟派人性、物性与天道的贯通,也才有了宋以后延续近千年的理学传统。

四、余 论

很多人把孔子看作一个倾向于复古的保守主义者,这实在令人难以信服:一个面向过去的思想家如何能开创一个影响了中国两千多年的伟大学术传统,并且这个传统仍将在人类文明的创新中发挥建设性作用? 笔者的看法恰恰相反,孔子是当时最具创新性、革命性的思想家^⑤:他以理性的眼光重新解说历史,显明、确立了儒家“以文化世”的礼教传统,成为塑造中华文明之性格和气质的主流因素;他促成了道德标准的内在化,催生了以“行道”为职志、以“圣人”为理想人格的士人阶层,深刻影响了其后中国历史的方向和进程。孔子“下学上达”的天命观照亮了人性的幽暗和文化的永恒,开启了人性、物性与天道相贯通的途径,为天下一体的人类礼仪性存在赋予了无可置疑的神圣性,标志着即将进入文化勃发期的中华民族对自己历史的觉知和对未来的祈愿;同时,作为新生的士人阶层对自己历史使命的自我确认、自我期许,它为君子人格的建树确立了一个形而上的支撑点,为孤独的“行道”君子提供一种精神上的支持。

[责任编辑 李 梅]

① 分别见《论语》之《阳货》、《述而》篇。

② 《论语·八佾》:“子曰:‘居上不宽,为礼不敬,临丧不哀,吾何以观之哉!’”

③ 朱熹曾强调:“诚只是一个实,敬只是一个畏。”黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷六,北京:中华书局,1986年,第103页。

④ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第398页。

⑤ 孔子宣称自己“述而不作”,有人以此作为他复古保守的证据,其实这是孔子貌似谦虚的自负之辞:通过把自己描述为一个伟大传统的转述人,使自己进入并据有历史,成为道统的担承者。