

孔子“天命”论的人格教育启示

——以西方崇高理论为鉴

□ 王世巍

摘要：孔子所谓的“知天命”、“畏天命”，其实质是指知晓并且敬畏生命之意义，进而表现为对生命责任与使命的明确。

“天”本质上是一个成熟而且确定的文化、心理概念，因此完全不可以用西方崇高论中的“无形式”来界定孔子的“天”。孔子以“知天命”“畏天命”“立天命”为本根的生死观、人生观和宇宙观，是一种根植于古代华夏民族心理与信仰的、优于数学与力学之崇高的文化性、生命性崇高，对于培育文化土壤以及价值认同，引导当代青年人的人格理想教育具有重要启示。

关键词：“天命”；崇高论；数学的崇高；力学的崇高；人格教育；孔子

中图分类号：G40

文献标识码：A

文章编号：1672-0717(2017)03-0087-07

收稿日期：2017-03-12

作者简介：王世巍(1983-)，男，江西九江人，武汉大学哲学学院博士研究生，主要从事先秦儒学、美学研究。

众所周知，《论语》末篇末章是“孔子曰：‘不知命，无以为君子也；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也’”。可见，如何成为一名君子、依礼而立，以及如何认识人性，是《论语》所强调（也是被反复强调）的一个终极问题。在这句话中，“知命”不仅被放置在了首位，而且也是能否成为君子——也即孔子毕生追求的理想人格代表——的直接决定因素。事实上，“知命”是一个被孔子不厌其烦、多次强调的基本观点，如“五十而知天命”、“君子畏天命”等等。这些说法都表明，“天命”其实是君子之所以能够被称作“君子”的根本规定，也是君子终其一生都要努力追求的终极使命。

杨泽波认为，孔子所说的“天命”、“知命”蕴藏了十分强烈的主体使命感和道德崇高感^[1]。也有学者直接指出：“孔子所谓之天命本身就具有崇高性和权威性。”^[2]因为天命实质上是生命存在和生命活动的最高价值之所在，是每个君子、士人都必须承担的人生使命。此外，美国汉学家本杰明·史华慈(B.Schwartz)同样认为，正是因为“天”的绝对性和崇高性，以及“孔子个人与天之间的亲密经验”，才使得孔子对天命具有了强烈的使命感和奉行天命的坚毅决心^[3]。

毋庸置疑，“崇高”是西方近代美学、尤其是德国古典哲学与美学中的一个极其重要的概念。那么现在的问题是，孔子的“天命”崇高是否等同于西方美学所讲的“崇高”？相比于西方（尤其是康德）的崇高理论，孔子的“天命”崇高论又有何优越性？

古罗马时期的朗吉弩斯是西方第一位把“崇高”作为审美概念来讨论的思想家。他在《论崇高》一书中说：“天之生人，不是要我们做卑鄙下流的动物；它带我们到生活中来，到森罗万象的宇宙中来，仿佛引我们去参加盛会，要我们做造化万物的观光者，做追求荣誉的竞赛者，所以它一开始便在我们的心灵中植下不可抵抗的热情——对一切伟大的、比我们更神圣的事物的渴望。”^{[4] (P32)} 总体而言，朗吉弩斯认为“崇高”其实是伟大心灵的回声，并且崇高表现为“庄严伟大的思想”和“慷慨激昂的热情”，而这一切又都根源于人天生就有的、与生俱来的追求伟大、渴望神圣的愿望和理性。基于这样的崇高观，朗吉弩斯于是充满激情地说：“在本能的指导下，我们决不会赞叹小小的溪流，哪怕它们是多么清澈而且有用。我们要赞叹尼罗河、多瑙河、莱茵河，甚至海洋！”^{[4] (P32)}

显然，朗吉弩斯的崇高观是极具主观浪漫情

怀的。正是因为如此, 阎国中认为朗吉弩斯所说的崇高, 其实主要是指文章风格所表现出的激情和雄伟。罗志野则直接指出, 或许应该把朗吉弩斯的《论崇高》翻译成《高尚文体论》^[5]。从朗吉弩斯自己的论述来看, 他确实多次直接从修辞学角度来阐释崇高的含义。例如在该书的第一章中, 朗吉弩斯就直接说: “所谓崇高, 不论它在何处出现, 总是体现于一种措辞的高妙之中, 而最伟大的诗人和散文家之得以高出同辈, 并在荣誉之殿中获得永久的地位, 总是因为有这一点, 而且也只是因为有这一点。”^{[4] (P32)} 概而言之, 朗吉弩斯虽然反复强调对“庄严伟大的思想”和“慷慨激昂的热情”的渴望, 但是其实质主要是就文艺作品的表现风格、主题目的和精神效应而言, 而并不直接与客观自然界, 或是人的生命意味相关。这一切正如塔达基维奇对朗吉弩斯所做出的评价, “朗吉弩斯将崇高的概念带入到美学之中, 并且使关于崇高的美学具有了一种修辞学的味道。”^[6]

英国18世纪的经验主义学派美学思想家——柏克借鉴、吸收了同为经验学派的荷迦兹在论述崇高时提出的“量”的概念, 继而着重分析了崇高对象的外形特征。柏克的基本方法是把崇高与优美作为一对相对而在的范畴来进行对比性研究。具体来说, 他从外在形式和内在心里情绪两方面, 比较了二者的不同。例如, 崇高的对象往往体积巨大, 而美的对象则是小巧的; 崇高、伟大的东西也往往是凹凸不平 and 奔放不羁的, 但是美的事物往往是光亮平滑的。这所有的外在的、形式上的不同, 是因为崇高和优美“确实是性质十分不同的观念, 后者以痛感为基础, 而前者则以快感为基础。”^{[7] (P122)} 这也就是说, 从主体心理来看, 由于崇高以痛苦为基础、令人感到恐怖, 所以崇高涉及到的是人的自我保存感。

“凡是能以某种方式适宜于引起痛苦或危险观念的事物, 即凡是能以某种令人恐怖, 涉及到恐怖的对象, 或类似恐怖那样发挥作用的事物, 就是崇高的一个来源。”^{[7] (P123)}

然而这并不是说只要是“令人敬畏的事物”就都具有“崇高”的特征。因此, 柏克进一步指出, “当危险或痛苦逼迫太近时, 它们就不能产生任何愉快, 而只有单纯的恐怖。但在一定的距离之外, 得到一定的缓解时, 危险和痛苦也就可能是愉快的。”^{[7] (P123)} 只

有当“令人敬畏的事物”与我们保持一定距离、与我们处于无利害关系的状态时, 才是可以产生愉快的“崇高”。

概而论之, 在柏克看来, “崇高”与“优美”截然不同。究其本质而言, 美是一种积极、愉悦的快感; 而“崇高”却不是快感, 而是痛感。导致这个区别的根本原因就在于它们的起源不同: “崇高”起源于“自我保存”的心理, 而“自我保存”正与痛苦和危险密切相关。

邓晓芒指出, 柏克对“优美”与“崇高”的严格划分, 大大地提升了“崇高”概念的影响力。他不仅使得“崇高”成为近代浪漫主义美学思潮的一面重要旗帜, 甚至有取代古典主义美学概念的趋势。此后, 崇高论的集大成者、德国古典思想家——康德, 对“崇高”的思考也还是从分析、比较“崇高”与“优美”在对象身上所表现出来的特征及其区别开始的。1764年, 康德在其《关于优美和崇高的感情的考察》一文中分析认为, “崇高代表的是一种能够引起人们‘敬意’的精神价值, 例如勇敢、真诚、正直、守职等等。”^{[8] (P6)} 此时康德对“崇高”与“优美”的分析, 仍然也主要是从心里情感出发, 所以康德认为“崇高”一般都更多地体现为一种内涵、品质之美。这是康德崇高论的前期阶段, 更多的是心理分析。在论证方法和论证环节上, 康德与之前的柏克也有众多相似之处。然而, 在后期批判哲学体系的构建工作中, 康德深入地分析了“崇高”的先验、先天根基和道德实质。正是这一点, 不仅使得康德的“崇高”理论具有了深刻的内涵, 而且就本论文而言, 也获得了与孔子“天命”论的崇高性相沟通的途径, 并将从反面显示出孔子“天命”崇高论的独特性和优越性。

二

众所周知, 在康德对美与崇高的分析中, 对象的形式(或无形式)和主体的想象力活动是构成这两种审美判断的基本要素。康德认为, 就其原则而言, 崇高和美是一致的, 都是无目的的合目的性, 是非概念性的、具有主观普遍性特征的愉快情感。“美和崇高二者都是想象力在一个给予的直观上, 与知性或理性的概念能力协调一致。”^{[9] (P51)} 就它们

的具体区别来说,“美似乎被看作某个不确定的知性概念的表现,崇高却被看作某个不确定的理性概念的表现。”^{[8] (P82)}换言之,美要求客观对象自身具有适合于人的主观活动的形式,而“崇高”的对象则是“无形式”。“这种无形式对人的判断力和想象力施加‘暴力’,形式极端的不和谐、不合目的性,即不能纳入任何可为知性把握的形式中。由此就带给人的鉴赏活动一个暂时的阻滞,一种被拒斥的不快,但恰恰因此就刺激人向一种更高的理性理念中去寻找依托。”^[10]

虽然康德十分详尽地分析了美感与崇高感的不同产生过程,但是我们可以明显地发现这两者所必须借助的一个共同元素,即主体的想象力。因为康德的论证已经清楚地表明,“美实质上是想象力和知性的和谐,而崇高则由于想象力和知性不能和谐(由于客观对象的无形式),因而跳过知性而与理性相和谐。”^{[8] (P47)}同时,由于美的前提毕竟始终是客观对象的合目的的形式,所以在审美判断中的想象力,也被确定在一个具体的、具有客观性属性的,并且是由知性概念所提供的感性形式之内。因为也只有这样,想象力才可能与知性达成和谐。在这样的情形中,主体的想象力自身是自由而又轻松的。想象力仿佛是在与某一个确定的、能够表现出一种合目的性形式的知性概念愉快地做游戏,并从而使主体获得一种愉悦的审美快感。

然而,在“崇高”判断中,由于“崇高”的对象是“无形式”,因此崇高只能从无限——这种基于对象的“无形式”的量(也即作为理念的量)开始。换言之,康德分析崇高的出发点其实就直接是理性。这就导致了康德所言——我们对崇高的评判往往是“动态”的。因为在崇高判断中,想象力为了避免自身的枯竭,为了解救自身对“无形式”的不适应,“必须通过对认识能力和欲求能力实施某种克服或是调动”来促使理念、理性及时登场,从而来辅助、代替想象力对对象的判断^{[10] (P48)}。在这之中,想象力和认识能力的动态关系就表现为“数学的”崇高,而想象力和欲求能力的动态关系就体现为“力学的”崇高。

总体而言,相对于力学的崇高来说,数学的崇高更接近于对自然界的认识,因为它是对自然界大小的估量,并力图从整体上把握无限的自然。因此,

康德所谓“数学的崇高”,就是指对象本身具有其他对象所无法比拟的、巨大的量,能够唤起并且要求人们有一种“无限大”的想象。由于其体积的巨大和形式的无限超出了想象力所能掌握的极限,这就要求理性提供一个绝对整体的实在理念,并唤起对某种超感性能力的情感。

就这个试图把握的过程来说,康德首先是把整个自然界设定为一个绝对整体,这个绝对整体也就是自然界的永恒尺度。同时,这个绝对整体直接表现为自然现象世界的无限性。但是康德发现,这个所谓的自然整体尺度其实是一个自相矛盾的概念,

“因为一个无终点的进展的绝对总体,是不可能的”。换言之,我们如果要把自然世界看作一个绝对整体,它就必须是有界限和终点的。它具有确定的范围,并且它必须具有一个可以被想象得到的边界;但是自然世界呈现的其实却是一种无限性,并且这种无限性超出了主体想象力的统摄能力。

因此,这也就意味着,“自然客体的这样一种‘大’,这样一种由想像力徒劳无功地运用其全部统摄能力于其上的‘大’,必然会把自然的观念引向某种超感官的基底(这基底为自然界同时也为我们的思维能力奠定基础)。”^{[9] (P89)}康德所谓的“某种超感官的基底”显然指代的就是人的理性能力和理念性认知。因此,康德总结指出,“真正的崇高不能包含在任何感性的形式中,而只针对理性的理念:这些理念虽不能有与之相适合的任何表现,却正是通过这种可以在感性上表现出来的不适合性而被激发起来,并召唤到内心中来的。”^{[9] (P83)}

虽然在最开始阐释美与崇高的共同基本原则时,康德曾经指出二者实质都是想象力在直观形式上与知性或理性的概念能力的协调一致。但是,从康德对崇高的最后界定来看,在关于崇高这一部分的内容中,对象的直观形式其实已经被康德放弃了。换言之,在崇高论中,想象力最终并不是在对象的直观形式上与理性的概念能力取得和谐。那么,与主体想象力最终协调一致的究竟是哪一种形式呢?

康德在崇高论中一开始就明确地指出崇高的对象是“无形式”,而这种“无形式”从根本上就拒绝想象力对它的想象和统摄。由于“无形式”对想象力施加了巨大的“暴力”而导致想象力的极度不

适应,所以想象力不得不最终放弃努力,转而向更加高级的理性理念,以寻求统摄这个“无形式”的对象的一种途径。正是在这个转换的过程中,出现了一个极为重要的变化。想象力在最初的统摄努力中,“无形式”的对象虽然是在不断地给正在试图统摄它的想象力施加强制力,但是在想象力最终放弃自身转向理性理念之前,这个“无形式”的对象(如无限的自然界)却始终是以清晰、明确的存在方式,并置于、显现于主体的想象力之面前。然而,一旦想象力完全放弃统摄这个“无形式”之对象的努力而转向主体自身的理性理念时,这个客观性的、“无形式”的对象就在崇高判断中彻底让位于理性概念自身所设想的主观性形式。

换言之,现在的情形是,客体性的“无形式”对象已经退场、隐没,转而出现在的是存在于主体理性理念之中的、概念性形式。因此,主体的想象力现在找到的不再是客观的“无形式”,而是存在于主体心中的、源自纯粹理念概念的想象化形式。于是,主体想象力很快达到了与这种同样源自主体的、理性理念的概念化形式之间的和谐,从而使主体获得了惊叹或是崇敬的快感。正是因为存在对客观“无形式”的最终放弃,康德最后才会强调指出,“真正的崇高必须只在判断者的内心中,而不是在自然客体中去寻找,对后者的评判是由判断者的这种情调引起的。”^{[9] (P95)}

可见,这正如邓晓芒所总结的那样,康德认为“想象力在评定一对象为崇高时,是和理性的理念相协调。”^{[10] (P50)}如果要使这个说法更加完整的话,或许应当这样补充:“想象力在评定一对象为崇高时,最终是和主体自身的、理性理念的概念化形式相协调”。因此,康德崇高论的最终落脚点,实质上是想象力与主体自身的理性理念形式的相和谐。

上文的论述过程表明,康德论美与崇高,虽然是从对象形式出发(即对象的合目的性的形式或是“无形式”),但是在崇高论的这一部分中,康德其实最终放弃了“无形式”的对象本身,转而讨论的是主体自身内部的和谐。美的对象由于在直观上就直接表现出了合乎主观想象力活动的形式特征,所以想象力可以轻松地与这个自然对象取得一致。

然而,相比之下,由于崇高最终是通过想象力对“无形式”对象的统摄的放弃,转而与主体自身的、

理性的概念化形式之间的协调而实现,所以,这就使得康德的崇高论有陷入主观唯心主义的风险。此外,不论是论“美”还是论“崇高”,康德的初始方法都是主客二分式的。这也是加大其走向主观唯心风险的另一个原因。于是,当主体完全陷入到主观理性以及相应的概念想象当中时,就会使得崇高走向了自己的反面——滑稽。

柏格森认为,产生滑稽的心理机制,对于滑稽的人物自身来说,是他的不自知,而滑稽产生的根源也正是其自身生命的僵硬化、机械化^[11]。滑稽是对象的形式大于内容,甚至是脱离了实际内容的空洞形式本身。滑稽正是因为显得空洞而让人发笑。这也就是说:“当人的主观目的性过于膨胀,从而违背了客观的规律性的时候,他与客观现实之间的冲突便常常会制造出滑稽感。”^{[12] (P2)}正是因为这种冲突和背离,滑稽之中也包含有荒诞的成分。康德在对“笑”的分析中,也提到了与滑稽相关的内容。“在一切引起活泼的撼动人的大笑里必须有某种荒谬背理的东西存在着。”^{[10] (P180)}

概而言之,滑稽是指“当对象事物的主观目的违背了客观规律,而引起的令人发笑的行为或现象。”^[12]区别于自然世界中的其他事物,人是一种有理性的、并且追求目的性的存在物。当人的主观目的性与客观现实性相一致的时候,便能够引发单纯而又美好的情感;而当人的主观目的与客观现实性不一致、甚至是反其道而行之的时候,便会引发复杂而又乖张的情感。

因此,当康德在对数学之崇高的分析中使想象力最终抛弃客观的“无形式”、转而转向主体自身的理性理念形式时,虽然想象力获得了与自身理性概念的形式和谐,但是由于“被称之为崇高的,是由某种使反思判断力活动起来的表象所带来的精神情调,而不是那个客体”,所以崇高面临失去客观依据的危险。这样的崇高由于完全依赖于主体的理性理念及其形式,因而有可能进一步极端化,导致个体理性精神的自大和虚妄,从而蜕变成滑稽,甚至是荒诞。

笔者在前文已经指出,导致崇高有可能退化为滑稽的原因主要有两个:一是由于“崇高”的分析是建立在主客二分的思想方法上;二是由于想象力对“无形式”客体对象的放弃。然而,孔子的天命论

却不存在这样的风险或问题。这是因为,首先,康德是近代哲学家,彼时西方的天文科学已经有相当发展。所以,当康德说天是无限大时,这是天文学的基本观测事实。康德之所以要把宇宙自然界定为“无形式”,是因为我们的确还未能找到宇宙的边界。用康德的话说,这意味着我们无法对宇宙获得一个“绝对整体的理念”。换言之,在我们的想象力中,宇宙其实是一个模糊的对象,因为我们不知道它的边界在哪里。正是因为无法确定它的边界,所以我们不能够从感性形式上获得对它的整体性把握。

相较之下,孔子生活在公元前5世纪,并且直接承袭了华夏先民(主要是夏商周文化)自古以来的宇宙天地观。中原先民的基本宇宙观是“天覆地载”、“天圆地方”,孔子自己也直接说“天覆地载”(《礼记·哀公问曰》)。可见,中国先民认为,头顶之天与脚下之地,就是这个无限的自然世界的上下之边界,而且其关系模式是上刚下柔、天尊地卑。再加上“四海之内”和“六合之外,圣人存而不论”的文化观念的确立,先民所生活于其内的天地自然界,实质上就成为了一个完全独立的、封闭的、自给自足的自在空间。这样一来,尽管社会发展使得先民逐渐认识到天地自然其实十分辽阔,但是,由于先民已经为其划定了上下以及四方之边界,所以这个宏大、无限的空间不仅不是“无形式”,相反,它始终具有确定的空间界限。这样的天地宇宙观不仅根深蒂固,而且极其悠久而古老^①。正是基于这样的天地宇宙观,所以在华夏先民看来,以天地为代表的自然万物(也即康德所说的无限之现象界)从来就不是独立于人之外的客体世界。

其次,华夏先民对天更为根本的规定,并不在于天的直观形式之大,而在于天的生民、养民之德。定居生活、天文历法和农业生产的高度发达,促成了华夏文明的早熟。对于早在五帝时期就已经定居下来、并且进入到依赖农业生产来生存的华夏先民来说,天之广大无际、高远无边(如在《诗经》中多次出现的“昊天”)本身就是一种十分自然而且明确的直观性感受。千百年农业生产经验的积累,

加上长期的定居生活和定点观察,先民对天之浩大无边的视觉直观感受逐渐内化、积淀为一种深刻的心理情感和思维认知。这种情感和认知的核心内容正是敬天、崇天。这一大标志就是先民对天地自然之德的祭祀和歌颂,如“天生烝民”。所以在先民看来,天不仅仅是自然之天,更是生民、养民之天,是充满道德情感的意志之天。正是因为存在这样的文化基础和民族心理,孔子才会用这样的语词来称赞他所极为推崇的先王圣人——“惟天为大,惟尧则之”。

因此,如果借用康德对崇高的分类,那么孔子所说的“天命”之“天”就是一种比“数学的崇高”更为确定、更为积极,也更有生命精神的崇高感。因为孔子所说的“天”,早就已经完成了对“对象的合目的性的直观形式”之规定的超越。换言之,完全不可以“无形式”来界定孔子的“天”。因为在古代中国文化中,“天”本质上是一个成熟而且十分稳定的文化、心理概念。它的直观形式意义也完全服务于民族文化心理对它的规定。面对孔子之“天”,主体完全不需要借助想象力的统摄,因为“天”的客体形式已经以情感和文化象征的方式,完全融入到主体的理性认知之中。不同于康德所讲的自然界,在中国古代文化中,天绝非一个与主体对立而存在的、等待审美判断的自然对象。概而言之,由于客体性的“天”已经融入到主体的理性理念之中,所以“天”的数学的崇高就无须再通过想象力的活动来实现。客体“无形式”与主体理性理念的文化性、心理性的长久融合,也完全杜绝了孔子“天命”之崇高沦为滑稽的风险。

三

再来看崇高的另一种情形:“力学的崇高”。康德说:“强力是一种胜过很大障碍的能力。这同一个强力,当它也胜过那本身具有强力的东西的抵抗时,就叫做强制力。自然界当它在审美判断中被看作强力,而又对我们没有强制力时,就是力学的崇高。”^{[10] (P51)} 康德说的力学崇高,是从柏克所讲的

^①关于华夏族“天圆地方”、“天覆地载”这些古老宇宙观念的起源和发展,李宪堂教授有详尽而又可靠的论证。详见李宪堂. “天下观”的逻辑起点与历史生成[J]. 学术月刊, 2012(10): 127-137

“自我保存观念”进一步发展而来的。康德指出,当人是在安全地带来观看大自然所展现出来的无限伟力时,对自身生存的担忧和恐惧就只存在于想象当中。于是,大自然的力量就可以在这种观照中,把人的精神力量提升到超越凡庸的高度,使人发现自身的能力。但是,正如邓晓芒所分析的那样,康德“对主体人格的崇高性的这种欣赏只是在想象中,它只是表明了一种可能性。”^{[9] (P52)}

反观孔子所主张的“天命”论。笔者在前文已经指出,“天命”实质就是指上天赋予(君子)的使命与责任。虽然孔子也说“君子畏天命”,但由于“天命”是一种积极的、根植于民族文化心理的道义性命令,所以在这样的“天命”面前,君子、士人不会有任何的被强制感。相反,“天命”直接构成了君子的内在动力,正所谓“天行健,君子当自强不息”。这也正是孔子反复强调“不知命,无以为君子”的缘由所在。康德所说的“力学的崇高”是指主体在安全地面对自然强力时,最终在自己的想象中发现了主体人格的崇高性。可见,在康德那里,自然强力就算不是一种消极的力量(因为它有可能威胁我们的安全),但至多也只是一种中性的力量。然而,孔子的“天命”崇高论显然并不包含“安全”、“自然强力”这些问题因素,因为“天命”本身就代表了一种伟大的积极力量,它深深地根植于先民的文化心理之中。所以,君子完全不需要与“天命”保持安全的距离,相反,君子要把“天命”融入自己的生命过程当中,用毕生精力去践行“天命”。

如果一定要找出一个能够被孔子称之为“强制力”的东西的话,那应该就是“死生有命”之“命”。正是由于人人都无法抵抗、逃脱死亡之“命”,所以“命”就代表了人力所不可控制的强制力。既然死亡之“命”是人共同的最终结局,那么在这个对我们具有强制力的“命运”面前,我们要如何做才能实现“自我保存”呢?这还是要依赖孔子所一直强调的“天命”。孔子之所以认为君子应当“知天命”、“畏天命”,是因为“天命”是个体(客观地说,这主要

是就君子、士人而言)生命的原始目的和根本缘由。在孔子看来,我们可以通过践行这个被上天所规定好的人生使命和生命目的,来实现对强制性的死亡之“命”的超越,从而获得另一种形式的自我保存。

“天命”之所以能够使君子超越死亡,是因为孔子所说的天命“是道德性之天命,对孔子而言,天命是有血有肉的存在。因此孔子之畏天命,实即对自己内在的人格世界中,无限的道德要求、责任而来的敬畏^[13]。北宋张载著名的“横渠四句”,无疑也可看作是对孔子“天命”论思想的一条精彩注脚:“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。”^[14]

孔子虽然明确死亡之“命”不可违,但是让孔子畏惧的从来就不是死亡,而是“天命”本身。“朝闻道,夕可死”“杀生成仁”这种认为死亡可以置之度外,“知天命”“畏天命”“立天命”方为根本的生死观、人生观和宇宙观,是一种根植于古代中国早熟文明和民族心理与信仰的、优于数学与力学之崇高的文化性、生命性崇高^①。

借古鉴今而放眼当下,人格理想的缺失和乏力是当前大学生德育教育面临的一个最为棘手的问题。孔子以生命精神和社会文化为依托的“天命”崇高论启示我们,人格理想教育的根本解决之道在于营造人格理想的生长土壤和文化氛围。总体而言,我们应当在社会观念、价值认同、舆论支持等方面,为敢于追求健康、多元的人格理想的青年人喝彩。同时更为重要的、也更加急需的则是,我们要把青年大学生的成长与理想培养,同国家、社会、人民的进步与发展始终关联起来;要为大学生积极地融入国家建设与社会繁荣创造渠道,谋求、开拓国家发展目标与青年人人生目标的契合之处,培养青年人对国家、社会的认同感,造就为国家人民进步而不断自我发展的文化土壤。

参考文献

- [1] 杨泽波.从以天论德看儒家道德的宗教作用[J].中国社会

① 康德其实也发现了崇高感与文化史之间的密切关系,或者说崇高对文化的依赖。然而康德最后仍然认为,“对自然界崇高的判断倒并不恰好由于它需要文化教养(比对美的判断更需要),因而它就是首先从文化中产生出来的……;相反,它是在人的本性中、亦即在人们凭借健全知性同时向每个人建议且能够向它自己所要求的东西中有根基。也就是说,在趋向对(实践的)理念的情感即道德情感的素质中有根基”。可见,康德最终还是走向了先验唯心主义,因为作为崇高感根基的“道德情感素质”的培养和形成,正是一个历史与文化合力作用的过程。详见康德.判断力批判[M].邓晓芒译.杨祖陶校.北京:人民出版社,2002:105。

- 科学,2006(3):44.
- [2] 冯晨.孔子“畏天命”新释[J].孔子研究,2012(1):37.
- [3] B.Schwartz.Transcendence in Ancient China.Daedalus.Spring,1975:34.
- [4] [古罗马]朗吉弩斯.论崇高[A].缪灵珠美学译文集[C].缪灵珠,译.北京:中国人民大学出版社,1998.
- [5] 罗志野.西方文学批评史[M].桂林:广西师范大学出版社,1991:35.
- [6] [波兰]塔达基维奇.西方美学概念史[M].褚朔维,译.北京:学苑出版社,1990:43.
- [7] [英]博克.论崇高与美[A].西方美学家论美和美感[C].彭立勋,译.北京:商务印书馆,1982.
- [8] [德]康德.论优美感和崇高感[M].何兆武,译.北京:商务印书馆,2001.
- [9] [德]康德.判断力批判[M].邓晓芒,译.杨祖陶,校.北京:人民出版社,2002.
- [10] 邓晓芒.冥河的摆渡者——康德的《判断力批判》[M].武汉:武汉大学出版社,2007.
- [11] [法]柏格森.笑——论滑稽的意义[M].徐继曾,译.北京:中国戏剧出版社,1980:2,17.
- [12] 陈炎,马正应.六大情感范畴的历史发展与逻辑关系[J].文艺理论研究,2011(5):6.
- [13] 徐复观.中国人性论史——先秦篇[M].上海:三联书店,2001:80.
- [14] 张载.张载集·横渠语录[M].北京:中华书局,2012:265.

Educational Inspirations from Confucius' Thoughts on *Tian Ming*

WANG Shi-wei

Abstract: The original meaning of *Tian Ming* by Confucius contains two levels. The first one is to acknowledge life and death, while the second is to awe of life's duty and mission. For short, *Tian* is actually a ripe and fixed cultural and psychological concept and its implication deeply rooted in the way people live. Even in terms of literal meaning, it is totally different from the idea of no form in sublime in the western thoughts. *Tian Ming* represents ancient Chinese people's world outlook and life perspective, and it is a kind of cultural and life sublime, which is deeply rooted in the psychology and belief of the ancient Chinese nation and is superior to the sublime of mathematics and mechanics. It is of great significance to cultivate the cultural soil and value identity, and it will guide ideal personality education greatly in modern times.

Key words: *Tian Ming*; sublime; sublime of mathematics; sublime of mechanics; personality education; Confucius

(责任编辑 陈剑光)