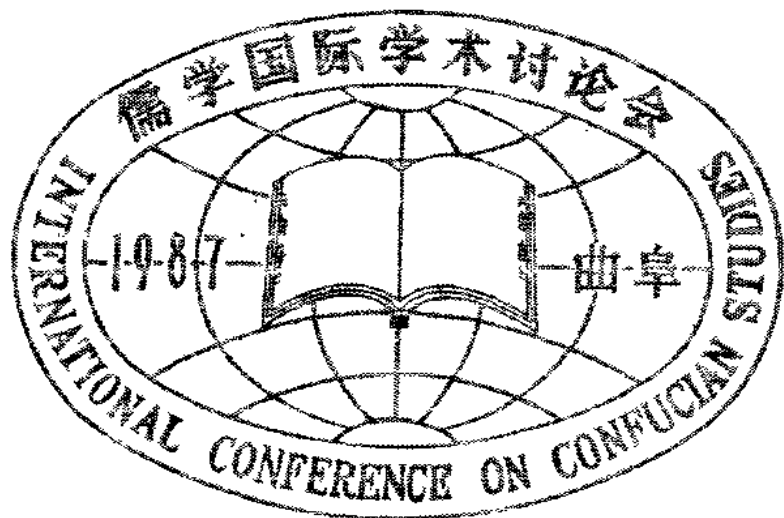
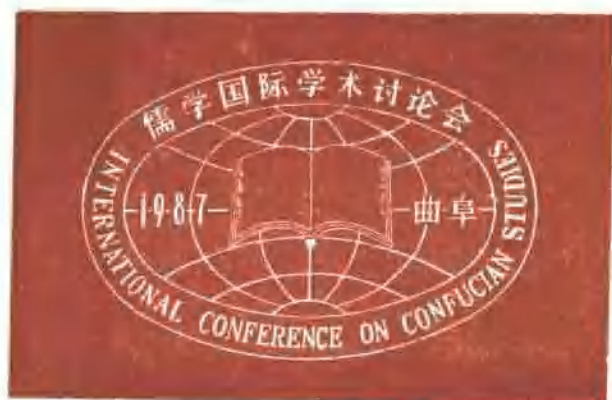




儒学国际学术讨论会
论文集

齐鲁书社



儒学国际学术讨论会
论 文 集
下

中国孔子基金会
新加坡东亚哲学研究所

齐 鲁 书 社

孔孟的道德和幸福观

新加坡 龚道运

孔子和孟子所建立的儒家学说以道德为基调，再旁通引申而涉及幸福的问题。就道德论道德，它所涉及的问题较为单纯。但如果把道德和幸福综合起来加以论列，便构成非常复杂的问题。孔孟对于道德和幸福的关系语焉不详。后世对孔孟思想的研究多偏重于道德性方面。即或有人注意孔孟所讲的幸福方面的思想，也多半只及于外王的问题而论，论者也往往未把它和道德扣紧而见出它们的关系。本文之作，即欲弥补上述的缺陷^[1]。

一、幸福与人生的关系

人生有各种欲望机能(The faculty of desire)，幸福是其中之一。所谓幸福，大体上是指感性方面的欲望，如富贵、利禄、寿考、权力等，偶而也涉及一点道德上的价值。概略地说，幸福是属于存在的事。人生需要幸福可从两方面来说：从个人方面说，人既有个体的存在，便应当保全个体而使它顺畅。孔子答樊迟问如何分辨疑惑，说：如果因为偶然的忿怒，便铤而走险，忘记个体的存在，那便是惑^[2]。孔子回答子张同一问题，说：一个人如

果爱之欲其生，恶之欲其死，这也是一种惑〔3〕。所以在孔子看来，不保全自己或他人的生命都不是明智的事。孟子以为对于个体的存在既“兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。”〔4〕既然应当兼爱兼养个体的生命，这便是对幸福的要求，因为幸福的意蕴便是资助个体生命而使它顺畅滋长。

从个体的存在说，人生固然有需于幸福；再从社会的存在说，它也需要幸福的资助。对儒家来说，这方面是属于外王的事。外王的目标在于从政治上使社会全体得到生命的安定和顺畅。外王既有这一作用，所以它也是属于幸福的范畴。它既是王者个人的幸福，也有利于社会全体的幸福。孔子答子张问如何可以治理政事，说其中的一个条件是“因民之所利而利之”〔5〕。孔子虽然认为圣德如尧、舜也难以“博施于民而能济众”〔6〕，但外王的事业不能不以此为最高的理想。所以当冉有问卫国人口众多，要如何进一步地发展时，孔子答说要使他们富裕起来〔7〕。外王的目标既为全体社会谋幸福，孟子于是感赞伊尹“思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者，若已推而内之沟中”〔8〕。这是当政者于心所不忍的。总之，外王所成就的是公共幸福的事，这自然也是人生所必须的。

二、道德与人生的关系

人生因个人和社会的存在而有幸福的需求，这是实然方面的事。但是人生既有存在的实然，也有理性的当然。道德便是属于理性的当然方面的事。所以，道德和幸福各有独立而不可化除的独立意义。如果根据康德（Immanuel Kant 1724—1804）

的思理,那么,每一自然物只依照自然法则运转而无所谓原则。只有作为有意志的理性存有的人才原则可说^[9]。照这个意思引申,那么,意志用原则决定行动。它所用的原则有些是假然的(有条件的);有些是定然的(无条件的)。在假然的原则中有些是技巧的(技术的)。有些是精审的(属于幸福)。只有定然的原则才是属于道德的。由定然的原则引出的法则便是道德法则。根据孔、孟的思理,道德法则由理性而发。理性的落实,孔子叫它做仁,孟子叫它做义理之心和义理之性。所以孟子说:“君子所性,仁义礼智根于心。”^[10]道德的发动根于义理之心和性,而不根于感性的欲望。这不但使道德对人生来说具有独立的意义,而且由于它本身具有绝对价值,于是成为一切价值的判断标准。

人假如忽视定然的道德法则,那么,人虽然有生命和意志;但他的意志只表现为假然的种种技巧和审思熟虑而已,最终只唯利是图。这一来,人便只依照机械的自然法则而活动,于是他的生存在价值上便和自然物所差无几。这实在是人对本身的否定。孟子之所以严于人禽之辨^[11],原因便在此。

三、道德和幸福分属不同层次

由以上的分析可知道德和幸福不但各有独立的意义,而且分属不同的层次:道德属于较高的“理性”层次,幸福则属较低的“存在”层次^[12]。具体地说,道德有它的法则。道德法则不从对象或经验上建立,而纯粹从义理上建立。孟子所谓“由仁义行,非行仁义”^[13],便是这个意思。至于幸福的实践原则是经验的,同时是依照欲望机能所欲求的对象来建立^[14]。由此可见,道德

和幸福的层次不同是显而易见的。从道德和幸福各有独立而不可化除的意义上说，孔、孟都认为人生应该具有道德和幸福；但从道德和幸福分属高低不同的层面说，孔、孟则都比较注重高层面的道德。因为人顺着个体的存在，没有不知道追求幸福的；但是人要从实然的存在提升到理性的存有，则须有定然的意志以发动道德实践。人对于这方面常常迷而不觉，而须由圣贤加以提撕。孔、孟由于偏重道德，因此有所谓义利之辨。孔子以义和利来分别君子和小人，说：“君子喻于义，小人喻于利。”〔15〕他答子路问成人，说：作为一个全人，条件之一是“见利思义”〔16〕。孟子见梁惠王，劝他注重仁义而不必讲求功利〔17〕。后代学者指出孔、孟所比较轻视的利是指妨害道德的利，或是指私利而不是公利。赵岐注解孟子所说饮食之人受到贱视，说：人所以贱视饮食之人是由于后者养口腹而失道德。如果不失道德而保存仁义，那么，养口腹也不妨〔18〕。《郡斋读书志》引宋辑《子思子》：

孟轲问牧民之道何先？子思曰：先利之。曰：君子之教民者，亦仁义而已，何必曰利？子思曰：〔19〕仁义者，因所以利之也。上不仁，则下不得其所；上不义，则下乐为诈，此为不利大矣。故《易》曰：利者，义之和也。又曰：利用安身以崇德也。此皆利之大者也〔20〕。

司马光转引这段话，并加以发挥。他说：

子思、孟子之言，一也。夫唯仁者为知仁义之为利，不仁者不知也。故孟子对梁王直以仁义而不及利者，所与言之人异故也〔21〕。

由上引文可见孟子所比较轻视的利是有损道德或自私的利。这样说来，不但道德和幸福分属不同的层次，就是利所属的幸福原则本身也有层级的不同。孟子对于这点有很深刻的体

会：

广土众民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心^{〔22〕}。孟子严格地分别所欲、所乐和所性的不同层次。但所欲和所乐的价值不同，它们之间还有级度可说。至于所性的价值则不在级度之中。因此它和前两者的不同便显示绝对价值和相对价值的差异。对于所欲来说，如这里所说的富贵和权力等欲望（广土众民）以及孟子在别处所说的“好生恶死”^{〔23〕}都可说是属于感性的。至于能安定四海之民的所乐虽然比所欲较为具有道德价值，但是因为它和所欲都不是人人所可强求而得的，它们是属于孟子所说“求在外者也”^{〔24〕}，所以它们和显示绝对价值而“求在我者”^{〔25〕}的所性便截然不同。

在孟子的思想体系中，所欲和所乐都是属于幸福原则下的事。从幸福原则来说，能安定四海之民而王天下自然是富贵利达的极致，但是富贵利达的极致未必是幸福的极致。孟子认为幸福还有更可乐的方面：

君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也。仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也。得天下英才而教育之，三乐也^{〔26〕}。

孟子所说的三乐，第一乐是属于天伦的；第二乐是属于修身的^{〔27〕}；第三乐则属于文化的。这三乐都是比较基本的。至于王天下则是政治的。王天下虽然重要，但从文化整体来看，它到底不及三乐来得根本。再说，三乐也是最纯净无私的。王天下既不如三乐的纯净无私，它的内涵又只限于暂时的功业，因此它的乐便不及三乐的持久。总之，广土众民的所欲不及王天下的所

乐，王天下的所乐不及基本的三乐。三乐虽然很接近所性，但由于它受到外在命限的约束，所以它不算是所性的本身，而是属于幸福的范畴。孟子逐层论析价值的判断，终于衡定所性是一切价值的判断准则〔28〕。作为一切价值判断准则的所性是人的高层次的欲望机能的根源，也就是道德的根源。至于幸福则是人的低层次的欲望机能的表现。道德和幸福虽然同为人生所必需，但两者在层次上却不可混淆。

四、道德实践的可能性

幸福是人的低层次的欲望机能的表现。人之具有而且需要此层次的欲望机能，那是无须多说的。至于作为高层次的欲望机能根据的道德虽然是一切价值判断的准则，也是构成人之所以为人的本质，但一般人常对此迷而不觉。上文说这须依赖圣贤的提撕，但圣贤的提撕最多只是一种助缘。人如果在根本上没有实践道德的可能性，那么，圣贤的提撕也是徒然。所以凡是讲自律道德必定涉及道德实践的可能性的问题。儒家以自律道德立教。孔子教人“学而时习之……人不知而不愠”〔29〕，便说明践德贵在自律。儒家既郑重于道德的自律，那么，自必讨论道德实践的可能性。对儒家来说，道德实践的可能根据便是人的义理之性。上文指出孟子衡定“所性”是一切价值的判断准则，这正是人所以能表现道德的根源。孟子所肯认的义理之性，落实地说，便是超越的义理之心——纯理性的心。这义理之心能发仁义礼智之行。孟子因此说：“君子所性，仁义礼智根于心”。这具有仁义礼智的义理之心，如果追溯它的原始，那便是孔子所说的仁。孔子固未直接说到义理之心，但却随机由仁点出义理

之心。例如宰我和孔子讨论要改三年的丧期为一年。他回答孔子的责问，说父母死了不到三年也安于食稻衣锦。孔子因此责备他不仁^{〔30〕}。这反显人于父母之丧应当不安于食稻衣锦而表现仁德。所谓不安，自然是从义理之心说。孔子由仁暗示义理之心，到了孟子，义理之心的名义和内容便正式完具。仁或义理之心作为道德实践的根源，它必须是人所固有或本有。孔子说：仁不远于我^{〔31〕}。这便暗示仁非外在而为我所本有。孟子据此明显地说义理之心所表现的仁义礼智是“我固有之”^{〔32〕}。他又说这表现仁义礼智而又能思的义理之心以及感官方面的耳目都是“天之所与我者”^{〔33〕}。说人生而俱有五种感官，这是凡人都能感觉到的，所以它没有多大的意义。但是对于义理之心，人却常放失而不觉它是我所本有。孟子说它是我所本有而强调要先加以树立，那便有重大的意义。孟子用“天”来形容义理之心是我所固有而定然如此。正如他所说的“天爵”^{〔34〕}是落实子仁义忠信而说的“良贵”。他也是用虚位的形容词“天”来表示人的良贵是本来定然如此，它本身即是终极的。我们决不可误会孟子在这些地方所使用的天字的意义，以为义理之心和良贵都是由超越的外力（即天作为实位字所显示者）规定它是如此的。如果误会孟子说义理之心和良贵是由超越的外力所规定，那么，道德便没有独立的实义而成为他律道德^{〔35〕}。

义理之心既然是我所本有，那么，它便是我所能掌握的。孔子因此在肯认仁不远于我之后，接着便说：“我欲仁，斯仁至矣”^{〔36〕}。孟子也说人之寻求义理之心是“求在我者”^{〔37〕}。义理之心既求在我，那么，它随时当下可以呈现。义理之心既可随时呈现，那么，便可以对它当机指点。孔子说食于有丧者之侧未尝饱^{〔38〕}，即藉食于有丧者之侧未尝饱这一事机，当下由我的不安

和不忍以指点义理之心的呈现。孟子说：“一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。呼尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。”〔39〕孟子也是分别藉“呼尔而与之，行道之人弗受”和“蹴尔而与之，乞人不屑”两个事机，当下由人的弗受和不屑以指点义理之心的呈现。每一现实的事机便是引起义理之心当下可以呈现的助缘。义理之心虽然由于不安不忍、弗受和不屑来指点，但它决不是人的一时感触。孔子和孟子所以如此指点只是示人以切近悟人道德的途径。

孔子和孟子既随机指点义理之心的呈现，由此进一步则提撕人作操存的修养功夫。孔子大抵是因材施教而指示人从事各种践仁的方法〔40〕。至于孟子所讲的工夫则更为深入。他说：“养心莫善于寡欲”〔41〕。他又指示人说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”〔42〕他又引孔子的话，说义理之心“操则存，舍则亡”〔43〕。人对义理之心的操存可使义理之心落实而具体著见。义理之心的落实而著见，即是义理之心本身的跃动而不容己地要形著于外。此义在孔子还隐而未发，孟子则用“生色”来说：“睟然见子面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”〔44〕这可见义理之心是真生命，子是它自然表现周足、贯澈、润泽于具体处的力量，所以义理之心的具体著见，可使它趋向于无限性与绝对普遍性。上文说孔、孟由于义理之心随时呈现而对它当机指点，机固然是特殊的，因此使它当下可以呈现的缘也有局限性。但是义理之心由于人的操存践履，终于不受机缘所限而具有无限与绝对的普遍性。此义理之心既然具有无限与绝对普遍性，所以他不是康德所说的“人性底特殊属性”，“人类的特殊的自然特征”或“某种情感和性癖，性好”之类的东西〔45〕。它是纯粹理性的心。对儒家来说，它亦即是人的义理之性。孔子对义理之性

只由践仁而隐约地指点，孟子则即此义理之心以说义理之性，并肯认义理之性是善。他说：

公都子曰：……今日性善，然则彼皆非与？孟子曰：乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。惻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣〔46〕。

性是人本有的性能。但义理之性之为我所本有或固有却不是以生物学上“生而俱有”来规定，是就人之为人的本质而纯义理或超越地来规定。这一来，它才足以成为道德实践的可能根据。孟子由义理之心说义理之性，并肯认义理之性为善，于是儒家讲道德实践的可能性至此便臻于圆满的地步。

近世大哲学家康德讲道德，首先肯定道德自律。讲道德自律必须肯认意志的自律性和立法性〔47〕。孟子的思理，意志的自律性便意谓义理之心所悦的理义不是从外至而是由内出〔48〕。换句话说，理义是义理之心所自发的。孟子从义理之心说意志，从义理之心说义理之性。但康德并不以“意志的自律”为心或性。他由理性说意志，并由意志的自律进而肯定意志的自由，即以此自由作为说明自律和秘钥。依康德的思理，自由的实在性不能加以证明。它只能看作主观的假定〔49〕。而不能从客观上加以肯认。除了意志之外，康德另外说一感受性的良心。但此良心只能感受道德法则对心的影响，所以它只是心感受道德法则影响的主观条件，而不是道德的客观基础。如果根据孟子的体认，那么，意志的自律是从义理之心来说。意志即是心的本质的作用，于是心的自律便是心的自由。美国学者史华慈

(Benjamin Schwartz) 以为孟子只求圣人所得的气之和，这是最高的价值(善本身)，而不须再讲自由的问题^[50]。按史华慈此说是由于对孟子所说的义理之心体察不深所致。孟子所肯认的义理之心的自由是由义理之心的明觉活动来规定的。例如义理之心由于明觉活动能明辨“所欲有甚于生者，所恶有甚于死者”，于是它表现“舍生而取义”的自由^[51]。可见义理之心的明觉活动能自证它本身实际上是自由的，也即是说义理之心的自由具有客观上的理据。依此思理，康德所说的“良心”的作用也可包含在义理之心的明觉活动中。良心既纳入孟子的思想体系，那么，它不再只是感受之主观条件，而且也是道德的客观基础。于是康德所说的良心便可提升而与理性融合为一。最后，这兼具主、客两面的心更可被肯认为我的义理之性。这一来，讲道德实践便无往而不实。如依康德原来的体系，自由只是一设准而不落实，自律也随之而挂空。其所驯至实践理性的动力自然也变得虚面不实。由康德的不足处，便可反显孟子由义理之心说意志，进而确立义理之性，其意义对解决道德实践可能性的问题来说是何等的重大^[52]。

五、道德和幸福的关系

上文说明道德实践既在性分有可能的根据，那么，从性分来说，道德实践便是充分实现人的性而表现纯德意义的善或无条件的善。如孟子所说去救护一个快要掉进井的小孩，并不是想结交小孩的父母，不是要博取乡党朋友的好感，也不是担心见死不救而声名受损。这纯粹是为了表现具有仁义礼智的义理之心^[53]。义理之心所表现的仁义礼智之行便是无条件的纯善。

这纯善也就是所谓道德。人即因有道德而别于禽兽。从性分上说,人只应该依照无条件的命令而实践道德,决不应该顾到幸福的问题。其实,人依照无条件的命令而实践道德只彰显人性的尊严而没有幸福可言。如孟子所说人宁死不食嗟来之食,只表现人性和禽兽不同。此举固不能使自己幸福,也不能使人幸福。所以从性分上说,实践道德与幸福并没有必然的关联。虽然孟子说过:“古之人修其天爵,而人爵从之”^[54]。但这只是一句警戒劝勉语,而不是一个严格的有必然性的分析命题。孟子旨在以古之人乐善而不倦于仁义忠信来教戒并劝勉人。他显然并未把天爵和人爵的关系看成一个客观的分析命题。因此他并未就此客观问题而作客观论断:修养天爵(性分中的道德),人爵(幸福)即必然随之而来。他只勉励人学古人的纯朴而努力于修养天爵,那么,人爵不必强求而自然可从之。严格地说,孟子所强调的只是乐善不倦于天爵,至于人爵是否随之而至,实非孟子所注重。孟子也说过:“惟仁者宜在高位。不仁而在高位,是播其恶于众也”^[55]。孟子不说仁者必在高位,只说仁者宜在高位。因为不如此,是播其恶于众。可见孟子是基于主观愿望把幸福从道德中拖带出来,而不是在客观上把幸福配称于道德。此外,孟子还说:“生于忧患而死于安乐”^[56]。人生于忧患而困心衡虑,只要坚决行善,终于死于安乐而致福。但所谓死于安乐而致福在现实上仍然不能保证其必得。这只是成德价值的增大,而未必真有配称于道德的幸福。可见在孟子的道德体系中,如从性分来讲道德实践,那么,幸福的意义常被道德所吞没。正如亚里士多德(Aristotle, 384—322B·C)所说幸福在于道德活动中^[57],这也不能重视幸福的独立意义。

自性分来讲道德实践虽可不计较幸福的有无,但上文指出,

如从完整的人生来看，孔孟都肯认人的幸福是个体存在所必须。幸福对完整的人生固然有它的相对的独立意义，但上文也指出孟子认为幸福在层次上到底是在道德之下。孟子因此指出讲求幸福必须预设道德为条件。他所谓：“求之有道”^[58]，便是这个意思。求取幸福固然有其道，但孟子却认为“得之有命”^[59]。所谓命是个体生命和气化方面相顺或不相顺的一个限制概念^[60]。它不属于理性，即不属于道德法制中的事。具体地说，怎么样的个体存在就有怎么样的一些生活上的遭遇如幸福不幸福，这便是命。依照孟子的思想体系，既然幸福的获得决定于命而不直接决定于道德，可见幸福和道德的关系，如果用康德的术语来表示，它是一种综和关系而不是一种分析关系。如果再用逻辑学上的术语表示，那么，说幸福以预设道德为条件，这种条件是必要条件而不是充足条件。说道德是幸福的必要条件，并不是说缺乏道德便无幸福，只是说缺乏道德的幸福是没有价值的幸福。孟子说人体的器官有贵贱，有大小。据朱熹的注解，贱而小的器官是口腹；贵而大的器官是心志。孟子告诫人不要以小害大，以贱害贵。如果养小失大成为饮食之人，必为人所贱^[61]。孔子也说：“不义而富且贵，于我如浮云”^[62]。同时也警醒人：“无求生而害仁”^[63]。凡此都可见人如果丧失道德而唯幸福是求，必为孔孟所不许。

但是人如果在合理的情况下寻求幸福，那么，这种幸福不但是个体以及社会的存在所必需，而且它还足以成为道德实践的助缘。孟子说圣人治理天下，要使粮食充足，有如水火那样多，这一来，人民怎还有不仁呢^[64]？他又说开明的国君制定人民的产业，要使他们上足以赡养父母，下足以抚养妻儿，年成好固然丰衣足食，年成坏也不至于饿死。然后国君再去诱导人民向善，

他们便容易听从^[65]。从这些议论，可见孟子深知幸福可以作为道德实践的助缘。

幸福虽足为践德的助缘，但幸福的层次究在道德之下。如上文所指出，道德是幸福之所以有价值的必要条件。幸福的价值虽以道德为条件，但幸福的实现却不受道德所决定，而受命所决定。幸福的实现受命所决定，这个道理易于体会。至于道德方面，如果从性分来看，它本身是自足、自定的，但是从它的表现上来说那也受到命的限制。孟子以为仁之于父子，义之于君臣，礼之于宾主，智之于贤者，圣之于天道都受命所限。但此等方面之事都是性分中所应有的事，所以君子在此方面不重在命，而重在说性分的不容己^[66]。我们不可误会孟子说仁义礼智圣本身是命。孟子只是说仁义礼智圣这五种德行（五行）在实际上表现得多少不免受命的限制。譬如仁之子父子在实际表现上常不合理。就象舜事亲至孝，可是他的父亲瞽瞍非常顽固，常想置舜于死地^[67]。这是很明显的例子。再从圣之于天道来说^[68]，所谓天道，它和人道相对，是指最高道。从圣本身说，它自然是君子之所性而为最高的道。但从圣的表现上说它就难于体现为最高的道。总之，仁义礼智圣如从实际表现上说，都受到命的限制，而难于达到圆满的地步。

就道德实践的实际表现受到命的限制上说，这也可视为幸福之事。上文论及孟子说人生三乐。第二乐是“仰不愧于天，俯不忤于人”，这是属于修身之乐。修身在于成就道德。人要成就道德，自性分说，是求之在我。但人所成就的道德到底达到何种程度，又人在成就道德的过程中是否真能毫无愧怍？这都涉及命的问题。人实践道德，除非达到圣人的境界，否则不能说永远没有丝毫的愧怍。但在还未达到圣人的境界，如果能在有限度

的范围内暂时没有愧怍，那便足以为乐而构成幸福之事^[69]。这种幸福自然不是从性分说的道德当身，也不是从感性说幸福。

六、由命限所引生的宗教意识

道德实践在表现上受到命的限制而成为足以为乐的幸福。这种足以为乐的幸福，上文指出它在人生价值的层次上比纯粹为满足欲望的幸福为高。虽则如此，它到底不是从性分说的道德本身。总之，幸福与道德当身总有间隔，而不能恰如其分地两者同时俱备。这自然不能说是圆满的人生。圆满的人生应该把道德和幸福综合而使它们互相配称。这一来便形成了康德所说的“最高善”（Summun bonum）^[70]。康德为了保证最高善的实现，便假设了上帝的存在^[71]，终于形成了他的道德神学。至于孔孟则未措意于德福配称的问题，但却由道德与幸福不相配称而引出命的观念。孔、孟进一步把命归于天，于是便形成了天命的观念。孔子的弟子伯牛生了一种叫癩的恶疾，孔子去慰问他，从窗口执着他的手，说：“亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！”^[72]按伯牛在孔门中以德行著称。他的地位仅次于颜渊和闵子骞。据朱熹的注解，孔子慨叹有德行如伯牛本不应遭祸而得到这种恶疾，现在居然不幸得到这一恶疾，那是天之所命^[73]。孔子另一个高足弟子颜渊在孔门中不但好学而且居于德行之首，可是不幸短命而死。孔子无可奈何地慨叹道：“天丧予！天丧予！”^[74]。把这两章联系起来看，便可明显地看出孔子认为德福的不一致是由于天之所命。天命既然对人的幸福有所限制而使它和道德不相配称，那么，此处所说的天便具有超越的人格神的意义^[75]。人必须实践道德才能切实体会天命

对幸福的限制，否则便难免流于宿命论。孔子教化的重点在使人依据性分的不容已去实践道德。但当人依据性分的不容已去实践道德时，如果在幸福方面遇到无可奈何的限制，如得不到长寿或遭遇恶疾，人都加以承受。于是这些限制反而激励我们的精神，使我们虽然历尽艰难，处在生死呼吸的境地还是从事于性分所不容已的事；不会因为受限制而使心志停止向善，这便好象是天用限制（命）来磨练而玉成人的人格发展。人如果切实体会得外在的一切阻碍都是天要玉成人进德修业而加给人的磨练，那么，外在的境遇对进德修业的人来说，便失去顺逆的意义：顺境固然是顺，逆境也是顺。所以不论富贵、贫贱、死生、寿夭、得失、成败都不足以干扰人的进德修业。外在的一切境遇虽然不足以阻碍人的进德修业，但是这些境遇却是天之所命而不是人力所能改变。从这点说，人必须敬畏天命。孔子因此要君子畏天命〔76〕。

对于孟子来说，人在欲望和快乐所属的幸福不但受到限制，而且幸福所包含的欲望更不能由我掌握而“求无益于得”〔77〕。再单从欲望来说，它不但不能求之必得以及求无益于得，而且当它被人妄求之时，它还足以妨碍道德的实践。为了防备人妄求欲望而妨碍道德的实践，孟子因此教人操存他的具有仁义礼智的义理之心而不让它放失，同时教人培养他的义理之性而不使之受戕害，这便是人所以事天而无违之道〔78〕。孟子要人事天以妨欲望的泛滥，可见天对于欲望乃至幸福来说，它是个限制原则。天对欲望乃至幸福有所限制，这便是所谓“命”。孟子因此教人不要由于或夭或寿而改变他应有的常度，他只应尽量实践道德以体现义理之心在行事中（修身）。至于对待那些不是人所能掌握的偶然事故（遭遇），或那些必然要来临之事（如生死）则