

「天道性命」如何「貫通」？ 回歸孔子思想之考察

蔡龍九

私立中國文化大學哲學系

地址：111369 臺北市陽明山華岡路 55 號 大典館 4 樓 405-5 室
哲學系

E-mail: clj5@ulive.pccu.edu.tw

摘要

此文雖探究「天道性命」，但筆者試圖回歸孔子思想來做考察。後儒對「天道性命」課題有其豐富發展，至宋明儒學時期到達巔峰。然而，當代儒者研究者對「天道性命」的發展與重視，有著不同的看法。牟宗三先生認為「天道性命相貫通」是儒家本質，也必然如此發展，且可呼應孔子之說。勞思光先生則認為，「天道性命」並非孔孟思想核心，客觀天道內涵並非孔孟所關心之重點，真正的儒學應檢視是否以回歸「心性論」為主軸。如此之爭論頗多且複雜，筆者認為，若能盡可能還原孔子「天道性命」之本意，並從中得出孔子對涉及「形上學」的慎重與尊重之用意時，應可以更彈性地來看待此問題。

關鍵詞：天道性命、孔子、牟宗三、勞思光

投稿日期：2024.08.19；接受刊登日期：2025.3.17

責任校對：莊涓翔、向富緯、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202507_(54).0003

「天道性命」如何「貫通」？ 回歸孔子思想之考察*

壹、前言

自子貢：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長》）一語出，「性與天道」內涵被深究儒學者們重視，不管是後儒、宋明理學家，或是當代新儒家，乃至當代諸多研究者。孔子所論之「天命」基於儒家思想之發展，逐漸與「性」、「天道」等內涵直接串連。如牟先生點出的「天道性命貫通」，此於孟子論「盡心知性則知天」時已有雛形，《中庸·第一章》「天命之謂性」……等更是強烈的表達。至此，似乎可解釋孔子思維所留之伏筆，而被後儒延續發展出來。¹ 發展至宋明時期，儒者亦多重視之，如張載更依此脈絡

* 本文為科技部專題研究計畫：「『天道性命相貫通』如何說明？從牟宗三先生批判朱子『無逆覺體證』談起」（計畫編號：MOST 111-2410-H-034-032-MY3）第三年之研究成果。此文投稿期間，承蒙三位匿名審查委員的細心賜教，方能讓本文更加完整，於此由衷致謝。而正文、引述之原典與相關材料、註解中，若有粗體者，皆為筆者自身的強調，並非引述之原文即有，茲此說明。

¹ 此「發展」脈絡，除了牟宗三先生，徐復觀先生 (2014: 117-118) 亦曾言：「『天命之謂性』，這是子思承繼曾子對此問題所提出的解答；其意思是認為孔子所證知的天道與性的關係，乃是『性由天所命』的關係。天命於人的，即是人之所以為人之性。這一句話，是在子思以前，根本不曾出現過的驚天動地的一句話……。天命之謂性的另一個重大意義，是確定每個人都來自於最高價值實體—天—的共同根源；每個人都秉賦了同質的價值……。」以及徐復觀 (2014: 120)：「……夫子之文章，是如何會與夫子的性與天道，連貫在一起的問題。正因為中庸，是與性與天道貫通在一起，所以中庸是經驗的，因而也是為經驗所限定的；但在經驗中，即含有超經驗地性格；在被限定中，即含有破除限定的無限地性格。於是中庸是任何人可以當下

來對應佛、老，成為其整體世界觀。不論張載能否代表整個儒家，或說儒家內部有何歧見，後儒涉及「天道性命」談論時，已直接跨至形上學內涵的關懷，非孔子所論「天命」之相對簡單。簡言之，宋明儒者對應其他理論（如佛、老）之時，問題意識頗清楚，並發展自身的思想。孔子當時亦有「攻乎異端」（《論語·為政》），從《論語》中可發現孔子堅持「自身認定的『道』」以對應其他思想，此根本上與宋明儒者面對佛、道的問題意識是類同的。然而與孔子不同的是，宋明時期「非儒」之兩大派別（佛、老），其理論已相當龐大且完備，有完整的世界觀與形上學。僅《論語》內容，實難以一一對應後來多元範疇的哲學問題（例如世界觀、宇宙論、形上學……等內涵）。因此，《論語》的內涵，常常被宋明儒者解讀的非常豐富。但《論語》本身，也就是孔子本身的思維，是否真如此豐富？

據此，若暫時回到《論語》本身觀察而不以「儒學發展」來看，

實現的，但任何人並不能當下加以完成，而必須通過無窮的努力，做無窮的向上；這裡便呈現出道德自身的無限性……。西方人對孔子的了解，多只了解到他的中庸之道的一面。但孔子的中庸之道，若不貫通到性與天道在一起，即是，若非以超越的普遍性為其依據，則中庸只是一種隨方的說教，中庸的自身，亦無成立的依據。顯天命於中庸之中，這才是孔子學問的基本性格。」徐先生肯定《中庸》講出孔子未盡之語，且將「性與天道」此四字視為已連結的課題、是討論性與天道的關係；也就是說，徐先生認為這不僅僅是「『性』與『天道』」兩專詞的討論與探究，而更是論「性與天道」的如何通貫，且強調「當下實現」。然而，徐先生並非僅停留在形而上的關懷、直接肯定客體實有為第一序，他常強調回歸主體性自身；如徐復觀（2010: 95）：「……但在孔子，則天是從自己的性中轉出來，天的要求，成為主體之性的要求；所以孔子才能說『我欲仁，斯仁至矣』這類的話。對仁做決定的是我而不是『天』。對孔子而言，仁以外無所謂天道……。」因此，其中一位匿名審查人提醒筆者，徐先生晚期思想有所調整，不喜談形而上。筆者翻閱徐先生晚期著作的相關整理，亦認同其轉向之事實，故前述第一、第二引文，筆者需補充說明徐先生有「向上提」而又回歸主體性（心、性；然此點與後文筆者談論勞先生的內涵亦有不同）之強調，其上提之結果，非與牟先生見解全同。非常感謝審查人提點。

似乎會窄化孔子的觀點，畢竟孔子時期的儒學尚未發展至完備（相較於後儒發展來說）。本文無法處理整個儒家哲學史對「性與天道」之相關詮釋，而是盡可能在孔子自身思想脈絡還原（《論語》）此一語句內涵。至於為何要還原？此問題意識起源於，當代研究者（當然不僅是當代研究者，傳統儒者內部亦有其發展脈絡）對於「天道性命相貫通」，有著不同的態度且產生爭議。此文不一一列舉諸爭議內容，茲舉兩個方向論點以說明此文問題意識之起源：

在孔子，踐仁知天，雖似仁與天有距離，仁不必即是天，孔子亦未說仁與天合一或為一，然（一）、因仁心之感通乃原則上不能劃定界線者，此即涵其向絕對普遍性趨之伸展，（二）、因踐仁知天，人與天必有其「內容的意義」之相同處，始可由踐仁知之，默視之，或契接之，依是二故，仁與天道表面有距離，而實最後無距離，故終可合而一之也……。《易傳》言「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，聖德大業至矣哉！」此亦是人與天為一也。此亦未始非孔子意之所涵所許。如果天向形而上的實體走，不向人格神走，此種合一乃是必然者。此亦是孔門師弟相承，其生命智慧之相呼應，故如此自然說出也……。

（牟宗三 2006a：22-23）²

簡言之，牟先生肯定後儒（尤其是宋明儒）「天道性命相貫通」的發展脈絡之外，回溯孔子的思想時，認為「仁心感通」與「天」的界線，不必、也不可割裂，故能發展至「合一」，故又說「孔門師弟相承，其生命智慧之相呼應。」此「合一」不是往「人格神」方向發展，是

² 同書已言：「孔子踐仁知天，未說仁與天合一或為一……。」（牟宗三 2006a：17）可見牟先生知曉其中的差異處。而此處如此擴大而言「合一」，是牟先生的自身強調，而且是他的主要論述點。

一種「仁與天道」的合一格局，且主張「此種合一乃是必然者」，用語頗強烈。牟先生礙於孔子用語而使用「仁」字而非用「性」字，但就牟先生的思想脈絡，「『仁』可與『性』通」應不需再贅言解釋之。³對比於此種「天道性命相貫通」的模式，本文的探究中相對上會有一些限縮，乃因孔子只談「天命」，而非直言「性與天道」。筆者所認定的「天道性命相貫通」在《論語》範圍內，至少是一種「天命貫通於己」的內涵。而孔子論及「天」或說「天命」之層次，是否與「天道」、「性」一併貫通，更成為一種「形上意味」，筆者不反對也無須反對，但孔子的教導模式中沒有直接道出這個連結，反而在論「天」與「天命」之時，是非常慎重且尊重他人體證空間的。後起儒學（包含牟先生）所發展的「道德形上學」這個龐大內涵，筆者不直接轉化於孔子的思想上與教學上。據此，此文談論的範圍或許會下放至所謂的「人倫日用的範疇中」，但內涵上也不必然限制在人倫日用之層，也無阻斷上提之可能。⁴

另一方面，勞思光先生認為：

「知天命」者，即知客觀限制之領域也。「不惑」以前之

³ 其中一位匿名審查人提醒，此處的「相通」易產生概念上的混淆，宜再說明。筆者於此簡單補充，此處「仁與性相通」乃義理上、且是後儒（主要是宋明儒）的詮釋脈絡而有，並非定義上的等同。

⁴ 此段落「筆者所認定的『天道性命相貫通』在《論語》範圍內……」起，主要是回應其中一位匿名審查人提醒筆者：「……一直重申孔子對他者在『道德與天命』上的體驗表示『尊重』、『慎重』，便表示了作者似混淆了『天道』、『天命』二概念，忽略了『天道性命相貫通』的（道德）形上學意味，而落入『尊重他者的道德體驗』這樣的人倫日用的範疇中去。」筆者並非混淆「天道」與「天命」二概念，而是先順著「天道性命相貫通」這個專詞來談回孔子，談論過程中發覺「天道與天命」在《論語》反而不是直接連結起來的，至少對孔子而言有其慎重而不輕言貫通此兩者，而給予開放的體證空間。此種慎重與尊重，呈顯於筆者對孔子體證「天命」的相關爬梳與整理，正文內涵將有更完整的描述。

工夫，皆用在自覺意志之培養上，「知天命」則往客體性一面；「不惑」時已「知義」，再能「知命」，於是人所能主宰之領域與不能主宰之領域，同時朗現……。此所謂「知天命」，正指知此客觀限制而言，與原始信仰之混亂義命，正是相反……。孔子之立場，此立場是先區分「義」與「命」，對「自覺主宰」與「客觀限制」同時呈現，各自劃定其領域；然後則就主宰性以立價值標準與文化理念……。既不需崇拜一虛立之超越主宰，亦不須以事實代價值，或以自然代自覺；而此一自覺主宰亦不須求超離。於是，即在「命」中顯「義」，成為此一精神方向之主要特色……。（勞思光 1993：138-140）

上文對比於牟先生，其相對立場可謂鮮明。勞先生將此「命」解釋偏向「客觀限制」，而非自覺自願之「使命」以呈顯所謂「天命」，凸顯雙方思路之不同。後如楊祖漢先生的辯護，⁵ 或是馮耀明先生的接續批判……等，⁶ 亦是事實。如此，是否會流於各家「自說自話」？筆者認為，雖然《論語》文本中「性與天道不可得而聞」，但與其最相連且「『可』貫通」（後儒指涉的「天道性命相貫通」）的「天命」內涵被孔子提出，而且有帶出他自身的體證與慎重；而此慎重點，筆

⁵ 楊祖漢先生對勞先生的反省與批判甚多，茲舉一例；可參見楊祖漢（1998：167）：「勞思光先生講儒家哲學，只重視主體自覺一義，認為『價值內在與自覺心』的孟子性善論是儒學之正途……。若只說主體自覺，而不肯定性與天道，則儒學亦只是一主觀境界的哲學，這便失卻了天命不已的立體直貫的創生義，對一切存在不能有根本的肯定……。」

⁶ 馮耀明先生對牟先生的批判與反省亦是不少，茲舉一例；可參見馮耀明（1996：278）：「由於天道、天理是『超越』的，而性與心是『內在』的，故亦可說此本體是『既內在又超越』的。以此『圈定』『儒家之本質』，便必須要有證明後來宋明儒有而孔孟沒有的一些觀念及論旨是孔孟學說之所涵。然而，牟先生在者裡似乎是『必證』多於『論證』，不能給我們一個『絕對』或『必然』的答案……。」

者認為可以提供一種態度（此是孔子自身的態度）以提供「貫通與否」的強烈支持或反對之兩派說法，一個額外的參考點。⁷ 本文無法處理兩派何者正確，僅是提出釐清此問題的可能方法。此即，暫時先盡可能地還原孔子對「性與天道」內涵的態度為主，並依此做出少許歸結。為行文方便且呼應後儒，且孔子亦直接談論「天命」，故《論語》「性與天道」此句，此文則仍以「天道性命」來表述。

貳、《論語》關聯於「天道性命」的基本意義

欲還原孔子「天道性命」之內涵，或多或少會涉及多位學者的詮釋（從古至今）。後儒的詮釋，可能非全然是孔子本身的思想。⁸ 據

⁷ 此段落「如此，是否會流於各家『自說自話』……」起，主要是回應其中一位匿名審查人提醒筆者：「其實在孔子亦無天道性命之言，這是子貢所言，夫子之言性與天道不可得而聞，既然如此，各家之詮釋，亦常只是以此為基礎，而做自己的詮釋，如勞先生有自己的詮釋，牟先生也如此。也容易淪為自說自話。」筆者認為，「性與天道」的談論雖然不出現在《論語》文本的直接談論中，但於此緊連且相關的「天命」概念，孔子是談論過的，而且「天命」與後來的「天道性命相貫通」是「可以」接續發展的。只是孔子論述這類體貼時的態度又是甚麼？這是筆者本文欲表述出來的重點。

⁸ 黃懷信（2008: 411-413）曾引皇侃之說：「性，孔子所稟以生之者也。天道，謂元亨利新之道也。言孔子六藝乃人之所見，而六藝所言之旨，不可得而聞也。所以爾者，夫子之性與天地元亨之道合其德，致此處深遠，非凡人所知，故其言不可得聞也。」皇侃此解，實以「德」貫串「性與天道」。後引邢昺之說，亦是如此的詮釋方向，且加上《中庸》之說來輔助。而後，黃懷信引朱子《集注》之要點：「性者，人所受之天理。天道者，天理自然之本體。其實一理也。言夫子之文章日見乎外，固學者所共聞。至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者。蓋聖門教不躐等，子貢至是使得聞之而歎其美也。程子曰：『此子貢聞夫子之至論而嘆美之言也。』」據此可知，程朱除了肯定此脈絡本就是「性與天道」的「連貫」關係，而且是「一理」之貫串。此涉及形上之關懷與體證，很難直接教授於弟子，故說「教不躐等」。據此有一問題，此即，孔子真有言「性與天道」內涵？另一方面，同書引《劉氏正

此，筆者探索的方法，暫時以自身保守之解為主，試圖得出「基本意義」。⁹ 從基本意義找尋中，能少許呈顯與回應牟先生與勞先生「天

義》注「五十知天命」之說：「及年至五十，得《易》學之，知其有得，而自謙言無大過，則知天之所以生己，所以命己，與己之不負乎天，故以知天命自任……。天之所生，是為天命也。惟知天命，故又言：『知我者其天。』明天心與己心得相通也……。」(2008: 116) 此涉及《易》說，且有「貫通」立「使命」方向之意，然同書，黃懷信簡言：「五十而知天命，為由知人事而進知自然之事，此亦志乎學而不懈之果，與《易》無關。」(2008: 116) 針對「性與天道」，亦僅簡言：「性，人性，與天道相對。蓋不為之言，故不可得而聞。」(2008: 416) 可見其保守態度。而程樹德先生 (2011: 6-7) 也反省此脈絡而有云：「《論語》一書，言訓詁者則攻宋儒，言義理者則攻漢學。平心論之，漢儒學有師承，言皆有本，自非宋儒師心自用者所及。《集注》為朱子一生精力所注，其精細一斷非漢儒所及……。宋儒理學為儒、釋、道混合之一種哲學，本可成一家之言，但必以為直接孔孟心傳道統，則余未敢信。一部《論語》中，何嘗有一個『理』字？而《集注》釋天為即理也，釋天道為天理；又遇《論語》凡有『斯』字或『之』字，悉以『理』字填實之；皆不免強人就我……。」可知後儒對《論語》涉及「天」者，有其自身的詮釋方向。程樹德批判雖然激烈，多次提及宋儒之解過高、受禪學影響……等，但「強人就我」這一提點，筆者認為是後儒詮釋《論語》時應多加留意的。同書針對諸家註解「性與天道」此篇，有言：「……此天道即孟子所說聖人之於天道也，即孔子五十所知之天命也。天道非人所能逆知，故曰不可得而聞。按：焦氏此論，抑鄭以申何，但非為宋儒張目，何者？盈虛消息之理，與七政變占雖有精粗之別，而理固相通。至宋儒言性，分為義理之性與氣質之性。言天亦分義理之天與氣數之天。則唐以前尚無此說法，何況三代？太史公作《史記》，於古文之難解者，輒自加注釋。其於性下加一命字，義更明顯……。」(2011: 322) 可見其立場。

⁹ 筆者是否亦有「自身之解且非孔子原義」？筆者認為，「自身之解」當然有，但此或許無礙於「孔子原義」的找尋；筆者盡量不帶著後儒觀點來詮釋孔子，試圖從《論語》內部中來考察，以求得「性與天道」的「基本意義」，應是可以致力嘗試的。至於後儒（例如宋明儒者）基於此基本意義，上承襲孔子或更早之前的中國老傳統，下吸取諸儒發展脈絡成果後加以詮釋，則是各思想家們的詮釋與創造，筆者基本上是尊重的。

道性命」兩方觀點。¹⁰

孔子挺立主體性自不待言，以「道德」或「仁」為核心談出為人之實踐與方向，以達理想人格（仁人）；自我本身亦從此核心（仁）出發。不論是內聖外王，還是學做君子，均不離此「仁之道德之視域」來檢視自我與他者，以及反省之間的互動關係，以求得穩定和諧之局面。從人倫日用或從政治方面來看，均頗能通暢說之。例如「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·為政》）乃至「為政以德，譬如北辰居其所而眾星共之」（《論語·為政》）等諸多強調，可見孔子以道德視域（以仁出發的道德視域）來看待所有。但另一方面，當面對「抽象之天」時，又如何以「道德視域」看待？孔子也有透露幾個面向，如：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」（《論語·陽貨》）甚至在脈絡上對王孫賈言：「獲罪於天，無所禱也。」（《論語·八佾》）

與此文的問題意識直接相關者，可說從「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」「人能弘道，非道弘人。」（《論語·衛靈公》）二句開始，至「五十而知天命」（《論語·為政》）、「唯天為大，唯堯

¹⁰ 其中一位匿名審查人提醒筆者未對「貫通」一詞做出詳細解釋，並指出：「『天道性命相貫通』的一個論旨，是指人的善性，支持了人的道德行動，同時也支持了天地萬物的存在。簡單地說，就是用道德來證成存有。『貫通』的其中一個意思，就是善性所推動的道德行動，引發存有界的良好運作，天地萬物得到道德的浸潤，由物理性的存有成為了具價值意味的存有。『貫通』就是由道德至存有二界的相通。要證明孔子有這種貫通的思想，便應當從論語中查找出孔子是否有相關的說法，或至少把孔子的某些說法解讀成具有上述的『由道德至存有』的思想……。」其中「由物理性的存有成為了具價值意味的存有」與筆者之見解相同；在筆者虛心受教之餘，於此補充說明此細節處的問題意識：此篇論文正因為對「天道與性命之間『貫通』與否」的兩個模式（例如牟先生與勞先生）採取討論，為求客觀，因此方法上地先不預設孔子的思想是否即為審查人所述的「貫通」。本文之探究目的，不是試圖去證明「貫通」是否存在或合理，而是談論「天道性命」這被後儒認為「（可）貫通」時，孔子的思想內涵有甚麼線索可說、孔子又如何說。

則之。」（《論語·泰伯》）來做收尾。也就是說，道德主體的存在者—「人」如何自身挺立，以及面對所謂的「天」如何能收攝在道德內涵中？或說如何以道德視域觀之？甚至感通之、貫通而結合之？筆者先以孔子周遊列國之始，五十多歲年紀時所遇之事為開導：

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語·子罕》）

離開魯國往衛，過於匡陷入困境時，呈顯孔子面對不確定的「命」（非人為可掌握者）之態度；同時，道德路途的自願堅持不懈，呈顯了另一種「命」（使命）之深意。據此，「五十而知天命」至少有勞先生所謂的「在『命』中顯『義』」；另一方面，是否僅限於此？牟先生的「貫通於天道性命」之強調，如何可能？以下將分幾個小節爬梳《論語》，試圖得出線索。

一、孔子論「天命」的基本意義

「天道」內涵，從《論語》內容來看，並不是孔子直接談論的內容，也非直接授予學生們的入道之門。孔子頂多言至「天命」，「天命」內涵相較於「天道」較可推敲，至少在《論語》範圍內是如此，¹¹ 例如：

子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，**五十而知天命**，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」
（《論語·為政》）

孔子曰：「君子有三畏：**畏天命**，畏大人，畏聖人之言。」

¹¹ 以下對《論語》篇章的引用與解讀，筆者皆援引黃懷信、程樹德兩位先生對諸家註解之整理為主，並稍作詮釋上的歸結。

小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」（《論語·季氏》）

上述兩引文，黃懷信多基於「天之稟受」、「天所教令、人所稟受」……等保守注解意涵，曾引《劉氏正義》之說則轉向「使命」方向：「說文云：『命，使也。』言天使已如此也……。」（黃懷信 2008：115-116）程樹德亦列舉諸家，後頗贊同《劉氏正義》之說：

二文皆主德命，意以知德命，必能知祿命矣。是故君子知命之原於天，必亦則天而行。故盛德之至，期於同天……。及年至五十，得《易》學之，知其有得，而自謙言無大過，則知天之所以生己，所以命己，與己之不負乎天，故以知天命自任。命者，立之於己，而受之于天，聖人所不敢辭也。他日桓魋之難，夫子言「天生德於予」。天之所生，是為天命也。惟知天命，故又言：「知我者其天。」明天心與己心得相通也。（程樹德 2011：75）

上述「天命」之意，傳統解釋上至少有兩方向，一是抽象層次之「天之所命」，另一是觀察孔子自身的堅持與相關事蹟，呈顯出的「使命」深意。而值得注意的是，程樹德對宋明諸儒註《論語》常有批判，例如對朱子「畏天命」之解批判云：「《集注》以天理言命，唐以前尚無此說，何況三代？不可從。」（程樹德 2011：1156）卻相當贊同劉氏之說而言：「劉氏釋天命最為圓滿，可補諸家所不及……。」（程樹德 2011：75）據此，上述第二引文的「畏天命」之解，也屬同樣的脈絡之外，劉氏之說可謂保守注解家的重要參考；而同樣保守的黃懷信雖在此處同解為「自然之命」，但所援引《劉氏正義》之說有一段值得注意：

「天命」，兼德命、祿命言。知己之命原於天，則修其德命，而仁義之道無或失，安於祿命，而吉凶順逆必修身以俟之，妄為希冀者非，委心任運者亦非也。（黃懷信 2008：

1485)

上述，可謂結合孟子：「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心上》）的觀點。整體而言，有關此「天命」內涵，在儒者本身的實際操作面來觀察時，可發現孔子不先探究「天道」內涵，而是先自身建構起道德之使命，以面對不確定的未來或說「命運」。除了呼應勞先生所謂的「在『命』中顯『義』」之外，孔子的實踐事蹟，更讓後人理解「其使命」的內容與相關態度，可謂是一種「於命中立命」，而可統言在「天命」一詞之下。至於是否上通於「天」？如何上通？孔子自身也有保守的說法；將於下小節詳述。

二、「天命」與「天」之「關聯」

筆者不反對「孔子所說的天命」與「天道」有其關聯性，或說「可發展」之關聯，但孔子沒有直接把「天道」與「天命」談在一起，筆者認為至少有三個可能：

- （一）「天道」與「天命」本身毫無關聯，故沒有直接串連著講。
- （二）「天道」與「天命」有某種關聯，但孔子尚未思考至此或欲針對此問題講述。
- （三）「天道」與「天命」有某種關聯，孔子曾思考此領域，但不適合直接連著講。

上述（一）筆者認為並非符合孔子的思想體系，也非儒者的共識，在內涵上也非絕然無關，故不採納。（二）是觀察《論語》內容即可得知，孔子思維上有簡略提及，但沒有直接對「天道」做探索、成為教學內容。至於（三）的「不適合」若可能，其實也有著歧義，例如孔子是考量到什麼，進而認為「不適合」作為教學重點？是類似「不語怪力亂神」之考量嗎？觀《論語》中，面對「怪力亂神」，孔子也非毫無概念與看法，只是不把「怪力亂神」等較為抽象不可測之內涵，

視為為學探究之重點或入手處。「天道」確實不能直接等同於「怪力亂神」，但「天道之不測」仍有其抽象義，總能因個人體會而有不同之闡述；所以，孔子是考量此內涵深邃且能「有不同體會」，故不多論之？

上述問題筆者雖有自身的看法，但非必然正確。因此轉向先觀察「天道」與「性」沒有被孔子直接連結講述的同時，卻講了「天命」，也講了「如何與天則之」的脈絡，這究竟有何意義？此「天命」為何又被後儒以「天道」內涵來貫通？也就是說，若上述（三）是可能的，那麼孔子是否考量到了甚麼，使得他不直接討論或暢說「性與天道」。另一方面，「天命」的內涵，又與「天道」的貫通連結應如何在有限的《論語》文本中說明？

首先，如同此小節標題；「天命」內涵的探索，是觀察孔子之所落實以及他的宣說，來找尋某種「關聯」。從《論語》中可知，「天命」的確與「天」有某種連結，否則也不需要加個「天」這一字，但尚未說至「天道」這個鮮明的專詞，也沒有詳細說明「天道性命之『貫通』」問題。因此，筆者先保守地先以「關聯」來說之。但細看《論語》有云：

子曰：「大哉堯之為君也，巍巍乎，唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎，其有成功也，煥乎，其有文章。」（《論語·泰伯》）

「天」無疑是一個崇高對象，古人敬天自不必多說。孔子以「堯」這種聖王，乃儒家理想人格的型態來說「則之」。¹² 可見，對「天之大」

¹² 黃懷信先生之解頗保守，參見黃懷信（2008: 722）：「『則』訓法不誤，謂效法。俞說非，堯何德同天？」排斥與天齊等的說法，等同排斥《中庸·第二十二章》，收入朱熹（2005: 32）：「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」這條發展路線。然黃懷信提及《劉氏正義》有云：「堯則天，其德難名，所可名者，惟成功、文章，

的讚嘆，與人道中的讚嘆內涵有其一致性—此不外乎「德」內容的極致彰顯。據此，能「與天則之」的理想人格典型—「堯」，所貫通的內涵、在尊天的脈絡下，其所「命」者，皆可謂之「天命」。不論是對他者，或是對自己來說：

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中！四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹……。（《論語·堯曰》）

上述，可說是「天命」之傳承，內涵同樣以「德」來做貫串。當然，孔子只敢對自己說「天命」，而不去「強求」別人「知天命」，¹³ 這除了是意志上的自我要求，也隱約透露「天命」本身，有著崇高性。此崇高是自願臣服於天、臣服於道德價值，自願學習奉行時，所呈顯的高度。雖然沒有人對孔子說「天之曆數在爾躬」，但孔子所做之行，在儒學脈絡來觀察，確與聖王所關懷的面向一致，也符合孟子所言之：「禹、稷、顏子，易地則皆然。」（《孟子·離婁下》）因此，「天命」與「天」的「關聯」，筆者認為至少有兩方向：

故皆言『有』以著之。《說文》：『則，等畫物也。』等者，齊等……。」(2018: 722) 另一方面，又引朱熹的《集注》：「則，猶準也」(2018: 721) 卻不直接批評。筆者認為，這整段話是在讚美堯的脈絡下說的，基於其偉大稱「『唯』堯『則』之……」，因此，並不是隨意一人即可與天齊等，故「堯與天齊等的偉大」並非不可說，反而更加通暢。據此，筆者採取「齊等」這個解法。但，「則之」不論解為「效法之」或是「齊等之」，在此段話應都無誤而不必刻意排斥另一說。

¹³ 在孔子思維脈絡下，可發覺其在原則上，僅「期許」但卻不「強求」他人落實道德，除非是針對某些頑固的弟子之訓誡（如宰予）。至於「使命義強烈的『天命』」，更無強求學生必要體會且達到。頂多與學生共勉學習做君子之時，曾言：「不知命，無以為君子也……。」（《論語·堯曰》）此種共勉期許，並非強迫或強求，而是提醒與期許之意味。簡言之，是自我要求且價值歸於「仁」、學習做君子時，主體才能自願地、自主地以此「天命」自居，此種「知命」也才有意義，也才能夠成為一個真正學習君子的人。

（一）道德使命的自我建構中，自願強調至「天之所命」的強度或高度。

（二）從「德」的內涵來說，落實「德」的成就，即是與天則之（的一個面向）。

因此，所謂「天」乃至「天道」內涵，雖難以清楚表明、也不是孔子直接說明的內容。但「天的內涵」被一個理想典型的「堯」來「則之」（齊等之），則我們可以說，此同時透現了「天（道）」的一些內容，而且是有方向的（以「德」來齊等）。筆者的意思是，「天的內涵」必然是所謂「天道內涵」的構成內容，既然「天的內涵」被孔子隱晦的帶出，則代表所謂的「天道內涵」亦可能被孔子些許帶出（僅是某個層面，且不完整），即便他不直接說此就是「天道」。另外，若「天道」內涵非常豐富、有多元方向，我們仍可從孔子所重視的點（例如「如何」與天齊等），觀察到他帶出的內涵方向。此即，「天道」內涵極可能與「德」有關。

再觀孔子對盡善盡美的描述，皆與人為（德）之極致有關。¹⁴ 配合一起觀察可知，人類德行發展之極致，即人道之極致，這類崇高內涵對孔子而言應不是不能呼應於天，只是孔子不直接以此來掌握「天」或「天道」，故頂多說到「則之」。至於盡善盡美是否就是「天道的內容（之一）」，則屬個人體證或詮釋之空間，也是後來（儒學）發

¹⁴ 「子謂韶：『盡美矣，又盡善也。』」謂武：『盡美矣，未盡善也。』（《論語·八佾》）乃孔子對理想國家社會的投射。但此種盡善盡美的所謂「完美狀態」，孔子也沒有把這個內涵直接說成這就是「天（道）」的樣態，也不像墨家直接講為「天志」：「然則天亦何欲何惡？天欲義而惡不義。」（張純一 2011：241）。可見孔子對此「天（道）」內涵保留了開放空間，可由人各自體貼。但嚴格來說，這個體貼空間雖然開放，孔子是從人道來慢慢體證以至自立「天命」，且以道德主體為核心來串連的。因此，有關於「天（道）」，即便態度上是「開放」，並不是沒有價值方向的隨意體貼。

展的課題了。總括來說，從《論語》脈絡中可知，孔子從不強迫他人體認「天或天道」卻說了「天命」，筆者於此先得出第一個歸結點：

Q1：孔子「知天命」，呈顯自覺主體成為道德主體路途的一個重要態度，是自願建構，且可發展之，甚至可與「天」則之。

參、從 Q1 對牟先生與勞先生的一些回應與補充

筆者此節試圖討論出，孔子不強迫他人體貼「天或天道」，極可能是因為對「天道」的體貼，應是開放的。也就是說，身為儒者，最重要的要求不在於先體證天道的內容，而是體證人道的內容。至於人道與天道是否貫串、結合，孔子思想體系中也沒有排斥，甚至是有連結可能的。人道貫通道德的落實之下，即便不順遂，仍始終有著「天命」自持，故曾感嘆說：「知我者，其天乎！」（《論語·憲問》）

孔子所呈顯的，並不是「分割天命與天道」而僅挺立自覺主體這個單方面；更完整的說，是還包括主體落實道德之後，後能「確立天命」而不受客觀限制，保有這份恆常之堅持。如此，應不是為了前言提及勞先生「各自劃定其領域」之言，而是在兩領域中，找到最好的對應態度。勞先生的說法重主體性，在人道發展自覺之道德以對應所有，雖符合孔子的最核心也最基礎的關切，但其「劃定界線」之說，可能侷限了孔子思想之活性。¹⁵

¹⁵ 勞先生說法偏向主體自覺以建構價值，面對「命」雖有孔子探究的重點，但仍有不同態度。參見勞思光 (1993: 143)：「孔子所謂『士志於道』，即此自覺要求說。人倘無此一自覺能力，則根本不能有價值意識……。但人作為自覺活動者說，則即在自覺處顯現其自由及主宰。前者是『命』，後者是『義』，人只能在『義』處作主

至於牟先生的「原則上不能劃定界線」之說，符合孔子的思想活性，但何以孔子不直接道出此活性而直通向上？僅因為他的思想尚未涉及？又是否有教法上的考量或其他考量？子貢之說，顯示「性與天道」在當時並不是陌生的談論領域，何以孔子沒有直接解惑？此節亦從《論語》內涵來分析可能的考量，並分述如下。

一、自由與尊重的內涵

若勞先生與牟先生的共同點，最低限度是「主體自由」的肯定。那麼牟先生是「向上提的」，¹⁶ 勞先生則是「肯定此主體自由本身」，故時時強調「不受限定」而對形上領域有所排斥。儒學發展至宋明時期，王陽明重視主體性尤為鮮明，為勞先生所肯。¹⁷ 然從陽明立場來

宰，故人可對是非善惡負責；人不能在『命』處作主宰，故成敗得失，實非人能掌握者。由此，有智慧之聖哲，即必須明白此中分際或界限；一面知何處人能負責任，應負責任，另一面知人之存在之限制性；兩面俱明，則即是『知命』，即能『不憂不懼』……。」可見勞先生對「知命」、「知天命」觀點，並非在「天道性命」這個貫通模式下來講；相對於牟先生，甚至是孔子所呈顯的方向，「天人之間」對勞先生而言，始終有著嚴格的界線。

¹⁶ 牟宗三 (2006a: 31)：「性體與道體或天命實體通而為一，故自此義言性者特重『維天之命於穆不已』之詩，遂形成客觀地自本體宇宙論的立場說性之義，而與孟子之自道德自覺實踐地說性、特重『民之秉夷好是懿德』之詩句者有異，然而未始不相呼應、相共鳴，而亦本可如此上提也。」可知牟先生之側重點，不僅對主體自覺有所強調，更重視上提至與客觀實體之呼應、共鳴這個大格局。

¹⁷ 勞先生肯定陸王心學重主體性以回歸孔孟心性論之相關言論甚多，茲舉二例。參見勞思光 (1997: 50)：「與朱氏同時之陸九淵，始立『心即理』之說，此是宋明儒學運動中首次肯定『主體性』。陸氏自謂直承孟子，實亦無忝。但陸學立說無系統，於『心性論觀念』與『形上學觀念』、『宇宙論觀念』之層級區別，亦未能詳為論定……。陸氏雖開啟此一階段，但此階段之代表學說，則須留待明代之王守仁。王氏立『致良知』之說，建立一心性論系統。孟子思想之要旨，悉收於此系統中；嚴格言之，以歸向孔孟為方向之儒學運動，至王氏方正式完成……。」以及 (1997:

看，亦可知其「主體性」是從自我主體向外面對所有情境，包含倫理情境乃至天人關係均有所「體貼」（借用程明道之語，與「體證」義同）。單從這個簡單脈絡觀察，其道德視域可說與孔子雷同。而陽明與孔子之不同者，正是對天道性命的「開放態度」，因陽明實有自身的理論堅持與收攝方式，而孔子始終沒有直接說出如何體貼此抽象內涵。我們當然可以說孔子思想尚未發展至此，故「沒來得及說」。但從 Q1 已可得知孔子並沒有限定主體上提之可能，與勞先生之觀點已有明顯不同。另一方面，勞先生既如此重視主體自由，在筆者不否認此重要性的同時，更欲點出，孔子當時的時代背景對「天道」內涵，的確存在著吉凶禍福……等多元解釋，因此勞先生批判此形上學且流於宇宙論之系統，亦非全然無據。但是，這些形上學或流於宇宙論系統的思維，並非孔子思想的發揮要點，反而是在尊重傳統的情境下，顯示出孔子自己的想法與革新。¹⁸

（一）孔子對當時「有關天道」內涵的收歸

前一節歸結點 Q1 之論述過程中，已可稍微看出孔子把「天(命)」收攝在己身的道德面向，做一自願性的崇高開展。此小節，稍作考察接近孔子時代中，有關「天道」的描述，依此概括孔子的收歸點；此考察並非周全，目的是精簡地點出孔子在尊重傳統的情境下，有其自

489-491)：「『心性論』之特色，原在於道德主體性之透顯。但『主體性』觀念與常識距離甚遠……。陸王之學，本身最為高明，然所引出之誤解特多，亦是事實……。」

¹⁸ 此段落「孔子當時的時代背景對『天道』內涵……」，主要是其中一位匿名審查人提醒筆者的話語，筆者受教後潤飾而成。此外，緊連的子標題「孔子對當時『有關天道』內涵的收歸」也因為審查人提醒：「……建議作者可從《論語集釋》中徵引一些與孔子時代相近的材料，並不是如清儒般用來支持對孔子思想的解釋，而是可以看到孔子其實在時代劇變中面臨多元的天道性命觀，因此強調反求諸己的修德……。」方能有此小節之內容補充，以讓本文可以更加完整，於此由衷致謝。

身的重視點與慎重點。因此筆者暫時從一些註解中，來略知孔子當時時代對相關於「天道」的一些解釋面向，如：

《尚書·召誥》云：「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」哲與愚對，是生質之異而皆可以為善則德命也。吉凶、歷年則祿命也。君子脩其德命自能安處祿命。《韓詩外傳》：「子曰：『不知命，無以為君子。』言天之所生，皆有仁義禮智順善之心。不知天之所以命生則無仁義禮智順善之心，謂之小人。」《漢書·董仲舒傳》對策曰：『……』二文皆主德命，意以知德命，必能知祿命矣。是故君子知命之原於天，必亦則天而行，故盛德之至，期於同天。……蓋夫子當衰周之時，賢聖不作久矣。（黃懷信 2008：116）

上述前段，《劉氏正義》引〈召誥〉之語提及「吉凶」、「歷年」之「祿命」……等觀念，而後歸結在「君子脩其德命自能安處祿命」，依此反映孔子面對傳統概念時的思想重點，也符合筆者之前對《論語》考察的方向，而上引文提及孔子之後的文獻如《韓詩外傳》……等，《劉氏正義》亦如此歸結，又說：

及年至五十，得《易》學之，知其有得，而自謙言無大過，則知天之所以生己，所以命己，與己之不負乎天，故以知天命自任。命者，立之於己，而受之于天，聖人所不敢辭也……。（黃懷信 2008：116）

面對《易》這一傳統思維，孔子並不往占卜吉凶的方向發揮，亦如前節 Q1 的歸結，孔子上提至天命層次，勵行「與天則之」之自勉自任。此外，《易》有解釋整個世界運行之原理原則，涉及對「天道」之關懷，春秋時期，亦有宇宙論的談論模式，程樹德曾引焦循《論語補述》反對鄭氏之解之記載：

蓋自春秋時《易》學不明，而梓慎、裨竈之流，以七政占

驗為天道，故云『天道多在西北。』子產雖正斥之以『天道遠，人道邇，竈焉知天道。』而天道之稱，究未能言。孔子贊《易》，乃明之曰：立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。於〈臨〉曰：「大亨以正，天之道也。」於〈謙〉曰：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙。」於〈恒〉曰：「天地之道，恒久而不已也。」道即行也。天道，猶云天行。〈乾〉曰：「天行健，君子以自彊不息。」……。（程樹德 2011：321-322）

上述可知占驗與天道的關聯性，也就是說，春秋時代以自然運行為天道，但自然運行可作吉凶禍福的宗教性解釋。從孔子前後的材料來看，天命兼有德命、祿命二義，則勞先生將天命限於祿命，雖有根據而未得其全。¹⁹ 觀《論語》中，孔子也不往此「祿命」方向發揮，而往往收歸在「人道」以上提至「天命」。上引文雖提及《易傳》，筆者並非表明《易傳》為孔子所作，而是在古人注解時，亦有留意到孔子不往宗教性解釋的這個方向。故重點應在上引文之「人道邇」、「立人之道曰仁與義」，以呼應《論語》的主要論述。當然，這不表示《論語》呈顯的孔子思想往「人道」這一方向確立時，「天道與人道」就是斷裂分開的，僅能限縮在人倫日用上來談；而是，孔子面對傳統思維時，曾順著有關「天（道）」內涵來進一步表達他想要的重點。

進一步說，「有關天道」的相關體貼，孔子或有繼承傳統，亦有改造與革新之處，這是孔子自身的重點歸結。當他引《周易·恒卦》卦爻辭而言：「南人有言曰：『人而無恒，不可以作巫醫。』」善夫！

¹⁹ 「春秋時代以自然運行為天道，但自然運行可作吉凶禍福的宗教性解釋」與「從孔子前後的材料來看，天命兼有德命、祿命二義，則勞先生將天命限於祿命，雖有根據而未得其全」，此二語來自於匿名審查人的見解，筆者認為非常合理且受益良多，故直接援引。

『不恒其德，或承之羞。』子曰：『不占而已矣。』」（《論語·子路》）程樹德引皇侃之解：「孔子引《易·恒卦》不恒之辭，證無恒之惡，言人若為德不恒，則必羞辱承之……。卜筮亦不能占無恒之人，故云不占。」（程樹德 2011：934）可知孔子又以「人道之德」貫通於占卜，更以此貫通來說「不占」之深意。提到「占卜」，對孔子而言「是否恒其德」是一大重點，而不是吉凶禍福或宇宙論的相關宣說。且於此同時，孔子也沒有否定占卜，也沒有強迫他人「不占」。

綜合上述，筆者認為孔子展現了對傳統思維（天、占卜……等）的尊重，並提出他所認定的重點（確立天命、恒其德、不占的態度……等）——皆收歸在「人道」，這是一種革新。「有關天（道）」之體貼，孔子談出他的歸結處，同時也採取相當開放的體貼模式與尊重之態度，並非強制他人接受，下小節將接續論述之。

（二）對體貼之尊重

既然對傳統有關天（道）內涵有自身的重視點，此即回歸「人道」，強調反求諸己的修德，若涉及有關天（道）的體貼與描述時，孔子有何種態度呈顯？筆者認為，《論語》有一看似無關的記載，是相當重要的線索：

子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之；誅（應做「譴」）曰：『禱爾於上下神祇』」子曰：「丘之禱久矣。」（《論語·述而》）

道德「使命」是可規勸、期待學習者（例如孔子的學生）如己，畢竟此「使命」操作出來的內容，是直接可落實在「弘道」之路上，且具體而可見、符合孔子的教學共勉的內容。但若涉及上引文之祈禱、宗教觀這類個人主觀想法、體驗……等，又將如何對應？孔子一開始先反問子路「有諸？」子路認為，（以「仁」出發，或說關懷）為老師祈禱本自可行，且記載上亦存在此方式。孔子得知後，呼應此脈絡而回答「丘之禱久矣」。

筆者認為上述記載非常重要，不在於內容有多深奧，而在於孔子的尊重與慎重態度，並帶出體貼之自由。即便孔子面對是自己最忠心的弟子之一，²⁰ 涉及祈禱課題時，卻沒有直接說「祈禱是可行的」、「祈禱是可信的」、「與其祈禱應更重視內在素行」……之類，而是得知子路的思考脈絡之後，才加以呼應並且提醒，甚至僅簡短地說早已祈禱。²¹ 也就是說，體證、承認某些內涵，如天道、宗教領域……等，孔子不認為這些體證脈絡不重要，全都是「怪力亂神」而加以排斥，或僅是呆板的存而不論。

因此事實則是，孔子自身會祈禱（以素行態度為主），但沒有直

²⁰ 孔子面對子路此種較為「好勇」且直率的弟子，曾言：「道不行，乘桴浮于海。從我者，其由與？子路聞之喜。」（《論語·公冶長》）從經驗上來觀察，此種弟子應是最能接受孔子各種教訓的其中一種典型，但孔子沒有把自身對宗教上的相關體悟或看法，直接說明白地給予子路。

²¹ 此處之諸家注解，多偏向孔子「提點子路」之意味。參見黃懷信（2008: 657）引邢昺之說：「孔子疾病，子路告請祈求鬼神，冀其疾愈也。孔子以死生有命，不欲禱祈，故反問子路……。若人之履違忤神明，罹其咎殃則可禱請。孔子素行合于神明，故曰『丘之禱久矣』也。」而同書又引《劉氏正義》：「夫子平時心存兢業，故恭肅於鬼神，自知可無大過，不待有疾然後禱也。言此者，所以止子路。」（2008: 658-659）而朱熹（2005: 101-102）解為：「禱者，悔過遷善，以祈神之佑也。無其理則不必禱，既曰有之，則聖人未嘗有過，無善可遷。其素行固已合於神明，故曰：『丘之禱久矣。』」又《士喪禮》，疾病行禱五祀，蓋臣子迫切之至情，有不能自己者，初不請於病者而後禱也。故孔子之於子路，不直拒之，而但告以無所事禱之意。」筆者認為，孔子對子路的提醒內涵有其教導上的脈絡，因此「不直拒之」而先順著子路請禱之意，後自稱「丘之禱久矣」可謂非常圓融，而且並非排斥祈禱；何以故？其一，若有提醒甚至是「拒之」，實也無礙孔子自身對祈禱此事之體貼自由，甚至是更有內涵的體貼。例如，孔子對鬼神之敬與相關尊重在其素行，若僅因「生病」而「禱」，或易落入一般信仰之舉。故黃懷信（2008: 658）僅簡潔評論：「丘之禱，指平日禮敬神靈……，此言凡事當素為，不可臨時。」另一方面，即便是以「素行之為」扣緊道德內涵以提醒子路，脈絡上也不必然是「不能祈禱而拒之」這種強硬態度；也就是說，不管是子路的請禱，還是孔子因自身的素行所說出的「丘之禱久矣」，都是在「可」請禱的脈絡下，提點子路更應該注意的重點。

接先說「祈禱」這件事情是對或錯，也沒有在教學上強調這些；對話中，反而是先關心學生祈禱的脈絡，甚至加以提點而給予因材施教，間接道出「祈禱」活動中更深層的重點。此模式，可稍類比為：

- 1、A 體貼（甚至是相信）X，B 也體貼（甚至是相信）X。但 X 內涵是抽象的、很難普遍化的，或是很難符合經驗證成的。
- 2、A 不輕易直接向 B 說明 X 的內容，也不輕易對 X 論其是非……而當 B 有此體貼且分享時，A 才呼應之，甚至提點之。
- 3、X 可以代表宗教內涵、天道體證內涵、對天理的體悟……等。與此文相關討論內涵的脈絡下來說，X 所涉及的，往往涉及形上層次。

筆者認為，「天（道）與人」的關係，或是「性與天道」、涉及宗教鬼神的內涵，都屬上述 X 之層次。而不論是哪種內涵，當涉及 X 時，孔子呈顯出來的重點往往有兩方面，一是慎重與尊重；二是從 X 脈絡中體貼之時，被他點出的內在價值。前者呼應談論鬼神或祭祀時，孔子所說的：

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」
（《論語·雍也》）

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」「敢問死？」曰：「未知生，焉知死？」（《論語·先進》）

上述可見孔子之慎重態度，他沒有直接討論「鬼神」內涵，而試圖導回人倫日用方面。先不論孔子是否又因「因材施教」而說，綜觀《論語》諸篇章，孔子總是不直接討論自己的體貼以強迫他人接受涉及 X 之內涵。要之，是自身的體貼得出內在價值，而產生的宣說與提醒，如：

子曰：「禹吾無間然矣，菲飲食，而致孝乎鬼神，惡衣服，

而致美乎黻冕，卑宮室，而盡力乎溝恤，禹吾無間然矣。」

（《論語·泰伯》）

在稱讚禹的偉大時，用「致孝乎鬼神」說明對鬼神的態度，是猶如「孝」這個道德內涵延伸至「鬼神」。因此，重點不在於是否祭祀鬼神，而是用甚麼內涵來面對鬼神。同樣的脈絡，亦言：

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與，祭如不祭。」

（《論語·八佾》）

孔子從古諺「祭如在，祭神如神在。」加以發揮，在脈絡上肯定此句內涵，表達如朱注所言之：「言已當祭之時，或有故不得與而使他人攝之，則不得致其如在之誠。故雖已祭，而此心缺然，如未嘗祭也。」（朱熹 2005：64）因此，「誠」實為祭之關鍵，如同前引文的「孝」。當內心有「誠」且相信神靈祖靈於此，此祭祀方有意義；又補充言此「誠」乃發露於、落實於「親祭」之時，若不與則「如不祭」。對於 X 脈絡之體貼，呈顯孔子的態度與慎重，也肯定了祭祀之意義，更從中掏洗出他自身重視的要點。

宗教祭祀方面，孔子慎重地說了一些，此慎重也可說是基於尊重弟子們的體貼。若能從中得出道德內涵得以貫串，孔子才會「多少說出一些」，導引弟子進入此抽象脈絡。若回到隸屬 X 脈絡的「天命」來看，筆者認為孔子以道德使命貫通「人與天命」可說最為呼應上文諸述。因為這除了是孔子自己的最高體貼自由，也呈顯他的思想與實踐的活性；尤其，「天命」在孔子的落實之下，並不僅是涉及深奧不測的內涵。同時，若從另一方面來說，涉及某些較深奧、涉及形上內涵，孔子有自己的體貼時（如「知天命」），怎能認定弟子也必然如己之體貼？他在教學上當然無法如此，態度上也不適合如此；據此，筆者再得出第二個歸結點：

Q2：孔子論述「知天命」與「則之」，呈顯上通於天的內

涵——「德」，此是自願性與自由體貼，並同時展現了一種尊重態度。

二、體貼之「彈性」

從 Q2 可知，孔子對抽象領域的體貼與尊重是有的，不管是對此內涵本身，還是他人的體貼。若從人道方面來說，其實對「道德」的體貼也是如此，但此體貼脈絡，不像形而上的「天道」那樣的不測、神祕；也因孔子的價值核心是「道德」，因此，直接且鮮明地與道德相關之體貼與涉入，孔子的確有其強調與堅持，甚至會視情況而給予弟子訓誡。因此，這兩個脈絡（「道德」與「天道性命」）孔子雖然都有尊重各自體貼之成分，卻呈顯了不同的宣說態度。於此，筆者先舉牟先生肯定的程明道所體貼之「一本」，而後稍作分析：

至明道，正式提出「學者須先識仁，仁者渾然與物同體」之義，則仁之提綱性已十分挺立矣。「只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求」。則主觀面之心性天為一之義亦十分挺立而毫無虛歉矣。故由濂溪、橫渠，而至明道，是漸由《中庸》《易傳》而回歸落實於《論》《孟》，至明道而充其極。然明道究非如象山之純為孟子學也。……。象山純以《論》《孟》為提綱，《中庸》《易傳》之境已不言而喻矣。（雖原則上不言而喻，然象山于此終欠缺）。明道畢竟猶處于濂溪橫渠北宋開始時先著眼於《中庸》《易傳》之學風，故明道究非純以《論》《孟》為提綱者也。天道性命客觀面之提綱猶十分飽滿而無虛歉，此則為象山所不及，而妙在主客觀兩面之提綱同樣飽滿而無虛歉，而以圓頓之智慧成其「一本」之論，此明道之所以為大，而為圓頓之教之型範也。

（牟宗三 2006b：17-18）

上述可知，牟先生將明道之「一本」視為理論模範典型，是一種圓頓

之智慧。若先不討論明道之說是否為「最圓滿」，而先觀察程明道的說法與態度，筆者大致列舉如：

道，一本也。或謂以心包誠，不若以誠包心；以至誠參天地，不若以至誠體萬物。是二本也。知不二本，便是篤恭而天下平之道。（程頤、程顥 2011：117）

上述，明道本著「天人無間斷」的貫通脈絡（程頤、程顥 2011：43），來談「一本」。不立主體心為第一序，也不僅僅挺立天地之尊而言回歸「體萬物」。若偏於一邊，都屬「二本」；故又言：「若不一本，則安得『先天而天不違，後天而奉天時？』」（程頤、程顥 2011：43）此種圓融之「一本」，頗為牟先生所肯。除了著名的「仁者渾然與物同體」（程頤、程顥 2011：16）點出主體性「仁體」基礎之外；另一方面，若在高處，明道之說則並建主客，不立何者為第一序。此即，客體天道透過主體體證之同時，無礙其超越性；同樣的，天道生成主體之同時，無礙此主體體證的地位。

明道的圓融一本，也內化於己身態度中，故不忘言：「吾學雖有所受，天理二字却是自家體貼出來。」（程頤、程顥 2011：425）筆者認為此風格，頗呼應孔子的態度（即歸結點 Q2）。此外，成中英先生的談論也刺激了筆者一些想法，其云：

……我們必須考察道德意識的內容與性質，以及道德意識做為人的主體性實現歷程，在道德生命中的具體表現。孔子的著述充分了說明這點。此一發展階段就是道德的自我理解階段，我們可以在此階段中，看到諸如「天」、「地」、「性」等背景的本體觀念，轉變成道德觀念。個人不再被看成世界中的一個客體，而被看成獨立於經驗世界的偶然與限制之外，能實現其對「完美」之理念的主體……。（成中英 1986：174）

上述「天地性」涉及形上內涵者，若可收攝於道德觀念下，其實能有孔子學說的韻味與延續，因為孔子從不限制此方向的發展。他論及「天命」就是一個很好的展示，但始終沒有詳加討論「天道性命」，或是其他涉及宗教鬼神之存在的這類課題，也沒有因為將這些內涵轉變為道德觀念來收攝、直接貫串、進而強迫弟子學習。另外，即便成先生同書對「儒學家哲學的宗教理解」的談論中，仍稍往「牟先生模式」靠近，亦即直接貫通「天性命」並往形上領域靠近，但其論說是在「宗教理解」的脈絡下來講，而且**論說風格較為和緩開放些**（成中英 1986：208-214），這是值得留意的點；即便他所論的內容筆者並非全然同意，如論孔子：「『知天命』就是替道德生命提供形而上的、整體的基礎……。」（成中英 1986：210）與論孔子時又言：「人性與天性終究是一體的……」等相關看法。²²

「天道性命」內涵的體貼與展現的態度，相較於孔子所呈顯的，牟先生或許有著強迫體證的語氣，²³ 而勞先生則有著過度的排斥。²⁴

²² 參成中英 1986：211。雖然筆者文中說「並非全然同意」，但基本上，也無疑的，筆者尊重成先生的體貼與描述。

²³ 牟先生的說法較容易使人產生某種「應必然如此體貼」的強勢，參見牟宗三（2006a：6-7）：「此『成德之教』本非是宋明儒無中生有之誇大，乃是先秦儒者已有之弘規。孔子即教人作『仁者』，而亦是不輕易以『仁』許人……。是以其踐仁以知天即是『成德之教』之弘規。《中庸》說：『肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天』，即是就此弘規而說，亦是對於聖人生命之『上達天德』之最恰當的體會……。」可見牟先生即便理解孔子「不輕易」的「以仁許人」，但終究還是回到一個較為強勢的脈絡來說明體貼此「弘規」的恰當性。因此，繞回來詮釋孔子思想之時，此種「弘關脈絡」則是由孔子奠基之下的發展；參見牟宗三（2003：249）：「儒家的無限的智心由孔子之『仁』而開示。仁所以能被引發成為無限的智心是由於孔子所意味的仁之獨特的基本性格而然。孔子言仁主要的是由不安、不忍、憤排不容已之指點來開啟人之真實德性生命。中間經過孟子之即心說性，《中庸》、《易傳》之神光透發——主體面的德性生命與客觀面的天命不已之道體合一，下屆宋明儒學明道之識仁與一本，象山之善紹孟子而重言本心，以及陽明之致良知——四有與四無並進，劉蕺山之

但筆者認為，牟先生某個說法應可借用，以呼應此種「自家體貼」的尊重與慎重：

孝也是仁的表現，也具有普遍性，只不過孝這種表現是在對父母親的特殊關係中表現。這情形本身雖然是特殊的，但是表現出來的是理，是普遍的真理。而且孝的表現是無窮無盡的，它是在一個具體的強度裡隨時呈現，並且有不同程度的呈現，它是在動態的彈性狀態中呈現。它不是一現永現，不是一成永成。所以它是具體的，絕不是抽象的。這種具體的普遍性和抽象的普遍性是完全不同的。科學真理不是在一個強度的過程中有彈性的呈現，它是一現永

慎獨——心宗與性宗合一：經過這一切之反覆闡明，無限的智心一概念遂完全確立而不搖動，而且完全由實踐理性而悟入，絕不涉及思辨理性之辯證。」據此，有關「無限智心」或「智的直覺」等相關說法，亦被牟先生視為：「道德感固可有屬於氣性的，但亦可以上提而從本心仁體上說。如果只是屬於氣性，上面意志處不能說道德感，則意志處便無心處，無明覺義，無活動義，如是道德便成一死概念，而永不能是呈顯之實事。道德感上提而自本心仁體說，則意志之心能義，本心之明覺活動義始能恢復，而意志活動就是道德感之呈現，如是道德才是一實事。道德是一實事，智的直覺無法不可能。」（牟宗三 2006c：194）。當然筆者無意批判牟先生的論說，此文也不是要處理牟先生論說上「如何可能」的相關探討，僅稍作說明牟先生有較為強勢之脈絡，並且筆者尊重此體貼與論說體貼之自由。

²⁴ 勞先生在論述儒學發展時，並無忽略後儒的貢獻，然因視「主體性之心性論」為最佳回歸孔孟之要點，故有言：「宇宙論與形上學之差異，在於形上學之主要肯定必落在一起經驗之『實有』(Reality) 上；建立此肯定後，對於經驗世界之特殊內容，可解釋可不解釋。即有解釋，亦只是其『形上實有』觀念之展開。此『實有』本身之建立並不以解釋經驗世界為必要條件。而宇宙論之主要肯定，則落在經驗世界之根源及變化規律上；此種根源及規律雖可視為『實有』，但非超經驗之『實有』。其建立根據每與經驗世界之特殊內容息息相關。故宇宙論之型態，依哲學史觀點說，較形上學型態為幼稚。但宇宙論與形上學又有一共同點，此即以『客觀性』或『存有性』為第一序觀念，而不以『主體性』或『活動性』為第一序。因此，皆與以『主體性』為歸宿之『心性論』不同。」（勞思光 1997：48-49）

現、一成永成……。比如說二加二等於四，這是普天下的人都都要承認的，這裏面沒有主觀性、沒有主體性，也就無所謂彈性……。 (牟宗三 2003：35-36)

從上文中得知，道德的真實發露，是一種主體自我的強度延伸，可動態的呈顯。筆者認為，「體貼」也是在動態的彈性狀態中呈現。體貼「孝」、「天命」、「天道性命」甚或「天道性命相貫通」都是彈性的。因此筆者重視上文的「彈性」，而不先以「普遍性（即普遍的真理）」來強調。也就是說，身為道德主體的儒者（孔子或學習成德者），對於孝順（仁）的表現並非制式化，是來源於「仁」這個主體自我且透過行為（例如孝順）而落實，同時安頓於此（仁）。故此處之「彈性」，乃是道德主體對道德行為的一種類似「隨情境而開顯」的概括描述，例如冬天時見到需要防寒的父母給予協助，並做出所謂「孝順」的細節行為；又如遇到弱勢給予需要的協助，做出所謂「關懷」的行為……等，此類諸行並非深邃不可測、無法在經驗界中體證。但，「孝順」對一個尚未進入儒家脈絡甚至是儒者 A 來說，可能是陌生的，A 可能很難直接進入這一種狀態。透過儒家的提點，導引 A 可以進入（仁）的情境，並嘗試學習相關具體實踐；過程中，則需要體驗與實作，甚至也需要他人的提醒甚至訓誡。在孔子的價值取向中，「道德」是一個他直接主張、身為儒者所應奉行的學習內涵；因此，「道德」即便是「彈性進入」且不是透過論證來證成或是強迫學習，但也不代表跟隨孔子一起學習「道德」的弟子們，不需要有一個明確的共勉期許甚至是嚴格的成德工夫來加以輔助。²⁵

²⁵ 筆者認為，孔子與宰我討論「三年之喪」的著名故事，就是點出此點的模式之一。對某 A 來說，以「仁」出發而自願守喪三年，可能不是能夠直接做到或直接認同，或是 A 有其他考量……等。但孔子認為，若不以「仁」出發，則自然難以接受或體證這種看似制式化的「三年之喪」之深意，也無法回到「三年免於父母之懷」這份與「仁」相關的情感來一併體證。因此，此記載除了顯示孔子對宰我「不仁」的相

人倫日用之中可體貼的「道德」，是孔子明確點出的價值核心，孔子已有所慎重與彈性，而同時視情況給予導引甚至訓誡之。相對的，較為抽象的「天道性命」內涵又如何體貼甚至貫通？從之前 Q2 歸結點可知，孔子呈顯了更加慎重與尊重的態度。體貼「天道性命」，不管是否透過所謂「體會」或「思辨」或「實踐」……等，筆者認為也非制式化的、固定的。例如，即便《中庸》講「天命之謂性」、「贊天地化育」……等，儒者或學習道德者即能進入此境域，即能紮實體貼之？對儒者來說，這更應是一種主體「彈性」且非強迫的進入歷程，也非思辨理論證成過程。理論（包含理論證成）都不是一開始儒者欲先表明之堅持，反而是透過（主體彈性）進入歷程，且有方法或節奏地導引進入，方能使 A（不論此 A 是自己，還是被導引的他者）進入所謂的「孝順之真意」，甚或上提進入「天命」乃至「天道性命」之內涵。這些都屬於各自的體貼，貫通於人倫日用的「孝順」或是相對抽象的「天道性命」。

承接上述，如果涉及宗教，或是「天道性命」、「天道性命相貫通」、「道德的形上學」……等後來發展的儒學課題，進入或體證的模式若不是靠思辨來證成，而同樣是一種主體道德開顯的彈性活動，那麼，我們應有的（宣說）態度是甚麼？從上小節可知，孔子呈顯了應有的開放與尊重態度；且更細部地說，相對於「具體可見的人倫日用之道德」，面對「天道性命」之相關課題時，孔子更加呈顯了這份尊重與慎重。而為牟先生辯護的楊祖漢先生曾提及：

關評價，其實反而點出，如何以道德內涵（仁）來實踐道德（例如守喪），都可能有著一定程度的「不順利」，或說「不及」。而此「不順利」、「不及」的情況，實涉及儒者自身的反思、自省……等相關工夫，也需因材施教；然此方向非本文討論重點，故不再贅述之。

……可見道德形上學意義之特殊，不能把它看作一般的由思辨而來的形上學。而「踐仁以知天」確是此學之骨幹，從踐仁義之活動中，見到人的心性絕對自發的，而在此絕對之自發活動中，卻體會到天道的創造、生生不已。故此道德之活動，既是自由自決的，亦是天之所命的……。

（楊祖漢 1998：132）

上述，楊先生所言之「『體會』天道的創造、生生不已……」之「體會」，實是貫通於主體「道德活動」中，同時呈顯了「自由自決」之面向。若依此歸結筆者重視的「彈性」，總結起來將有兩個意義：

（一）屬牟先生的本意，對於道德或仁的體會與開顯，有其彈性，強調非制式化、非規範化的道德發露，符合明道「渾然與物同體」中的「渾然」。另一方面，既然此彈性是基於道德主體的隨境真切開顯而說，猶如孟子論述「乍見孺子將入於井」（《孟子·公孫丑上》）開顯了「惻隱」，可視為一種彈性說明而非制式化的強調；在此脈絡下若延續之，當某 A 體貼到所謂「盡心知性則知天」或「天道性命相貫通」的內涵時，A 的體貼過程，是一種主體自身的彈性躍動。

（二）另一個「彈性」的意義則是，若有某 B，不論 B 是 A 的老師還是同門甚或是弟子……，即便 B 對 A 有所期許，期許 A 體驗「道德」、體貼「天命」……等，但 B 也應以一種「彈性態度」來觀看之。此「彈性」的態度，在面對上述（一）情境之下，是一個很重要的後設尊重，也符合孔子本身的示範。

因此，前文楊祖漢先生的「亦是天之所命的」此句當然可說，但對孔子思想與其示範來說，或許稍早了些、稍微強烈了些；或者說，我們可以道出「……亦是天之所命的」，但需補充說明此（天命）範疇的體貼是開放的。「天之所命」的高度，應僅能對自己說，或頂多僅能期許他人如此，從中呈顯對他者體驗的彈性與開放，也同時帶出了尊重。觀察孔子之說，他從未排斥連結「道德與天命」或「天命與

天（道）」；在這個涉及形上範疇的課題中，他展現了自己的思想與自由體貼之活性，同時不強迫他人體貼此脈絡，也不輕易宣說；故，有關「天道性命」之深刻內涵，也很自然地不直接置入對弟子的教學模式之中，可謂非常慎重。據此，筆者認為孔子至少呈顯了上述兩種彈性。至於後來的《中庸》或其他後儒的發展，筆者認為自有其論述的自由，也可從「體貼的自由」這種彈性態度來看待了。

肆、結論

筆者認為，孔子並非有預言的能耐，知道後來「儒學發展」如此豐富而能暢說「天道性命相貫通」，並以此來對應後來的學說，甚至預知可能在儒學內部會引起分歧……等，因此「刻意不宜說『天道性命』」。而應是，他早就在思想中與宣說態度中，呈顯了以尊重與自由體貼來看待「人」與「天道性命」之「關聯」，自然無所限定「天道性命相貫通」的「可」發展性。因此勞先生的說法，應是過度地認定「主體」之「最高自由」須從主體實有且從「心性論」內涵來建構；客體之實有或天道觀等相關內涵，容易被勞先生視為一種「限定」或「不需要」。若依此來解讀孔子思想，可能未必公允。至於牟先生認定「天道性命相貫通」是儒學共識，認為非必然如此發展不可。但這種從「天道性命相貫通」發展至所謂「圓滿」之儒學內涵時，若成為一個檢視點而堅持之，將可能忽略「各自體貼」的自由，並可能忽略孔子論「天命」而不直接論「天道」的態度與可能考量。筆者認為，在此文的討論之下，或許至少應（彈性）接受兩種型態：

- （一）牟先生模式的（重體驗貫通模式），但須加上某種「自家體貼出來」的態度來應對自我與他人，或許更能符合孔子的談論與尊重之態度。
- （二）勞先生模式的（重思辨主體模式），雖無法往牟先生所謂「圓

滿發展」，但符合哲學思辨以思想對象（天道、天理……等）為思考的一種型態。此型態重主體性，可視為對形上課題的一種重要省思。

上述的（一）與（二），筆者認為亦可屬儒學之「發展」脈絡，論述至此，試圖得出第三個歸結點：

Q3：體貼「天道性命」，在儒學的一開始（孔子）就是開放態度，此開放態度即在道德主體自由的情況下開展而毫無強迫，展現出兩種彈性。

參考文獻

古籍：

- 程頤 CHENG Yi、程顥 CHENG Hao，2011，《二程集》 *Er Cheng ji*，北京 [Beijing]：中華書局 [Chunghwa Book Company]。
- 朱熹 ZHU Xi，2005，《四書集注》，*Sishu jizhu*，臺北 [Taipei]：頂淵文化 [Dingyuan Wenhua]。
- 張純一 ZHANG Chunyi，2011，《墨子集解》 *Mozi jijie*，臺北 [Taipei]：文史哲出版社 [The Liberal Arts Press]。
- 黃懷信 HUANG Huaixin，2008，《論語彙校集釋》 *Lunyu huijiao jishi*，上海 [Shanghai]：上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 程樹德 CHENG Shude，2011，《論語集釋》 *Lunyu jishi*，北京 [Beijing]：中華書局 [Chunghwa Book Company]。

中文：

- 牟宗三 MOU Zongsan，2003，《圓善論》 *Yuan shan lun*，《牟宗三先生全集》第22冊 *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Vol. 22，臺北 [Taipei]：聯經出版公司 [Linking Publishing Company]。
- ，2006a，《心體與性體（一）》 *Xinti yu xingti I*，臺北 [Taipei]：正中書局 [Cheng Chung Book Company]。
- ，2006b，《心體與性體（二）》 *Xinti yu xingti II*，臺北 [Taipei]：正中書局 [Cheng Chung Book Company]。

- ，2006c，《智的直覺與中國哲學》 *Zhi de zhijue yu zhongguo zhexue*，臺北 [Taipei]：商務印書館 [The Commercial Press]。
- 成中英 CHENG Chung-Ying，1986，《知識與價值——和諧、真理與正義的探索》 *Zhishi yu jiazhi: hexie zhenli yu zhengyi de tansuo*，臺北 [Taipei]：聯經出版公司 [Linking Publishing Company]。
- 徐復觀 XU Fuguan，2014，《中國人性論史（先秦篇）》 *Zhongguo renxinglun shi (xianqin pian)*，臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [The Commercial Press]。
- 勞思光 LAO Sze-kwang，1993，《新編中國哲學史（一）》 *Xinbian zhongguo zhexueshi I*，臺北 [Taipei]：三民書局 [Sanmin Book Company]。
- ，1997，《新編中國哲學史（三上）》 *Xinbian zhongguo zhexueshi (san shang)*，臺北 [Taipei]：三民書局 [Sanmin Book Company]。
- 楊祖漢 YANG Zu-Han，1998，《當代儒學思辨錄》 *Dangdai ruxue sibian lu*，臺北 [Taipei]：鵝湖月刊社 [Legein Monthly]。
- 馮耀明 FENG Yaoming，1996，〈判教與判準——當代新儒學之二判〉 *Panjiao (Classification of Doctrines) and Its Criteria*，《大陸雜誌》 *Dalu zazhi*，92，6：277-288。

How Should *tiandao xingming* Be Expounded? —A Return to the Thinking of Confucius

TSAI Lung Chiu

Department of Philosophy, Chinese Culture University

Address: Rm. 5, 4F, No. 55, Dadian Building, Huagang Rd., Shilin
Dist., Taipei City 111396, Taiwan (R.O.C.)

E-mail: clj5@ulive.pccu.edu.tw

Abstract

This paper explores the idea of *tiandao xingming* 天道性命 (“Heavenly Way, nature and destiny”), by returning to the thought of Confucius. While issues related to this notion were significantly developed and refined in post-Confucian traditions – reaching their zenith in medieval Neo-Confucianism – contemporary scholarship presents a wide range of divergent perspectives. For instance, Mou Zongsan argues that the unification of *tiandao xingming* constitutes the quintessence and culmination of Confucianism, aligning closely with the original views of Confucius. In contrast, Lao Sze-kwang contends that *tiandao xingming* is not central to the thought of Confucius and Mencius; in other words, the search for an objective ground of ethical practice was not their primary

concern. Instead, he argues that orthodox Confucianism should return to the focus on the discourse of the heart-mind and human nature (*xinxing lun* 心性論). Despite the ongoing debates, a return to the original meaning of Confucian *tiandao xingming*, coupled with a serious consideration of his cautious attitude regarding the metaphysical question, may allow for more flexible and inclusive discussions.

Keywords: *tiandao xingming*, Confucius, Mou Zongsan, Lao Sze-kwang

