

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩士論文



孔子天人合德思想研究

研 究 生：張倩玉

指 導 教 授：高瑋謙 博士

中華民國 一〇一年六月六日

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

孔子天人合德思想研究

研究生：張倩玉

經考試合格特此證明

口試委員：鄧香梅

尤惠貞

高瑋謙

指導教授：高瑋謙

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 101 年 6 月 6 日

摘 要

孔子天人合德思想是承繼周人之天命思想而有所轉化與創新，使天人地位因此消長，呈現「天道遠，人道邇」的變異。由原屬人格神的天，轉化為具有普遍內在道德意義的天，同時對「天」、「性」、「命」之義理重新加以詮釋與安立，並揭示人的道德主體「仁」，使得天道天命之價值愈發彰著。從此中國思想之重心則由客觀存有面轉為主客合一之人文與道德生命之關懷。

孔子為學之主旨在使人的主體朗現，自覺地道德實踐來體證形上之天命、天道、天理，唯有不斷地透過「踐仁」之實踐工夫，由道德主體的內在向外推擴，由個體以至於萬事萬物，才能完成人格之圓滿，誠如程明道所言「仁者與天地萬物為一體」。而生命真正的依歸與極致，必達於「與天地合德、與日月合明、與四時合序、與鬼神合吉凶」之理境，才是「天人合德」思想之究極。

依此，本論文企圖透過孔子「天人合德」思想之義理內涵，回應於現代人類社會之精神世界與現實環境等問題，促使民族文化之精神重現，並冀望人們順乎天道之理則來規範生活，以恢復天、地、人三者原有和諧之秩序。

關鍵字：孔子、天人合一、現代意義、倫理、終極關懷

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究概況與材料.....	4
第三節 研究方法與步驟.....	7
第二章 孔子天人合德思想之形成背景	11
第一節 上古天人關係思想之發展.....	13
壹、上帝觀念之出現.....	13
貳、祖賓于帝之形成.....	14
參、天與上帝之關係.....	17
第二節 周初天人關係思想之演變.....	19
壹、天命靡常之形成.....	19
貳、憂患意識之產生.....	23
參、以德配天之內涵.....	26
第三節 孔子對古代天人思想之承繼與轉化.....	34
壹、孔子對「天」之承繼與轉化.....	36
貳、孔子對「性」之承繼與轉化.....	43
參、孔子對「命」之承繼與轉化.....	49
第三章 孔子天人合德思想之義理內涵	55
第一節 孔子天人合德思想之本體論.....	56
壹、天人合德思想之基本義涵.....	56
貳、天人合德思想之內在根據.....	58
參、天人合德思想之超越根據.....	66

第二節 孔子天人合德思想之工夫論·····	68
壹、天人合德思想之內聖工夫·····	69
貳、天人合德思想之外王實踐·····	74
參、孔子下學上達之成德歷程·····	78
第三節 孔子天人合德思想之境界論·····	82
壹、感通潤物之內外合一境界·····	82
貳、天人合德之上下圓融境界·····	85
參、萬物一體之大同世界境界·····	89
第四章 孔子天人合德思想之現代意義·····	93
第一節 道德人格之自我建立·····	93
壹、仁義內在之自覺自律·····	94
貳、道德價值之自我肯認·····	97
參、志道依仁之自我修養·····	101
第二節 社會實踐之推擴開展·····	106
壹、孝悌為本之家庭倫理·····	107
貳、崇禮重義之社會倫理·····	113
參、仁心愛物之環境倫理·····	124
第三節 生命圓成之終極關懷·····	139
壹、終極關懷之基本義涵·····	140
貳、終極關懷之人文進路·····	143
參、終極關懷之宗教進路·····	149
第五章 結論·····	155
參考文獻·····	161

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

中國文化歷史悠久，一直以來孔孟聖學主導著中國文化思想，擔負著中國人日常生活之軌範，精神之支柱，理想之啓發，以及道德生命之關懷，這些常理常道影響廣大民眾之精神生活可謂是至深且鉅。

近年來，思想潮流與時代環境變遷，傳統文化的價值受到嚴重之衝擊。然而儒學所闡述和講求的品格修養、人倫道德與禮樂教化不被重視，卻造成社會倫常之亂象，思想之失調，人民之精神生活更加空虛、憂悶，因此，儒學思想能否返本開新，實是這個時代思想上最重要的課題。

中國學問強調以「生命」為中心，它着重是生命的關懷、德性之流露以及對生命之安頓，但生命的關懷與安頓不是一套知識而已，它更要求我們在實際的生活中加以實踐，唯有通過實踐才能真正安頓生命。生命的安頓表現在生命的合理安排上，而最圓滿的安頓便是以聖人為代表了。¹儒學的出發點或進路是敬天愛民的道德實踐，是踐仁成聖的道德實踐，由這種實踐注意到「性命天道相貫通」而開出的。²

「天人合德」思想的發端，是以孔子「踐仁知天」、孟子「盡心知性知天」為起始，而《中庸》「天命之謂性」與《易傳》「窮理盡性，以至於命」則是天人思想的進一步發展。此發展的意義，在於先秦儒家「天人合德」哲學的圓成，此種圓成的歷程也是先秦儒家「道德的形上學」的初步發展。另外，先秦儒家大抵除了荀子的「天人之分」與「天生人成」，表現出較為殊異的天人關係模式外，《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》皆以「天人合德」為其道德哲學之終極歸趨；因此，「天人合德」哲學乃儒家內聖之學的圓滿體系，是先秦儒家道德哲學的完整內涵。³

由先秦之孔孟，以至宋明儒，均有一貫之共同體認。共認此道德實踐之行與覺悟之知，二者係相依互進，共認一切對外在世界之道德實踐行為，惟依於吾人之自盡此內在之心性，即出於吾人之心性自身之所不容自己的要求，共認人能盡

¹ 參王邦雄等：《中國哲學史（上）》，台北：里仁書局，2005年，頁4。

² 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1990年，頁9，14。

³ 吳建明：〈先秦儒家「天人合德」思想之演變歷程探析〉，《玄奘人文學報》，第8期，2008年，頁113-114。

此內在心性，即所以達天德、天性、天心而與天地合德，或與天地參。⁴

李杜先生曾說：

天道形而上的問題，是人不能不面對的問題；是人類文化所要探討的問題；是學術思想最後的依據所在；亦是人的最後關懷，人的生命的最後安頓所在。⁵

天乃萬物之本源，天道運行之理則，是人類生存不得不面對之問題。人類文化活動與學術思想，並不能離開人之生命關懷與價值安立，由此可知，天道與人之密切關係，是人類首要探討之問題。

另外，錢穆先生在其晚年最後一篇文章〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉中也說到：

「天人合一」觀念實是整個中國傳統文化思想之歸宿處。⁶

毫無疑問地，孔子之「天人合德」⁷思想是研究中國哲學最重要的主題之一，不僅是人不能不面對的問題，還是人類終極之關懷以及生命最後安頓之所在。

然而，所有的思想學說與理論，終免不了要回應當時代的問題，落實於日常人倫間。《當代文明的危機》一書曾指出，對於當代文明之警醒有如下幾個要點：
一、二十一世紀是一個充滿動盪、懷疑、虛無的時代。
二、多元知識、物質、社會大幅改進生活，卻也導致社會結構和政治組織變革，舊的倫理體系崩潰。
三、新道德、文明制度未能配合建立，造成物質與精神發展嚴重失衡。
四、生命在經濟、社會化的環境中懸起了處處的危機。⁸

以筆者之見，人們在經濟社會以功利為導向之影響下，上下交相鬥爭，為追求個人利益不擇手段。再者，由於人們的倫理道德沉淪，精神世界一片虛無，面對著感情、經濟、學業、事業……等等各種壓力接踵而來，生命在整個大環境之

⁴ 香港東方人文學會編印：〈牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅之中國文化與世界〉，《儒家在世界論文集》，1969年，頁189。

⁵ 李杜：《中國古代天道思想論》，台北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年，頁3。

⁶ 錢穆：《世界局勢與中國文化》，台北：蘭台出版社，2001年，頁376。

⁷ 孔子將「天人合一」思想之精神表現在人倫日用間，實踐於現實生活中而成就種種德行，因此稱其為「天人合德」，其實兩者意義相同。

⁸ 轉引魏元珪：《當代文明的危機》，台北：先知出版社，1976年，序。

衝擊中，容易迷失自我，進而造成種種傷害。因此犯罪事件層出不窮，導致社會治安敗壞，這是整體環境內外發展嚴重失衡之結果，亦係現代文明之危機。

當代社會學家施金納（B.F. Skinner，1904-1990）教授，也曾語重心長地指出「人類已經不再有自由，而人性的尊嚴也已蕩然無存，現代的科學並未能妥善地改進人類的環境，反而促成了更深的文明死結。」對此《當代文明的危機》，其序言中提出解除「倒懸之苦」的方法，可謂切中時弊：

- 一、在精神世界了解自我，探求人生意義與價值，俾使人們得到心靈的滋養與重建價值。
- 二、在此萬劫烽火邊緣的茫茫世界，更要堅定不渝的「愛心」和「希望」闡明真理並置身其中。
- 三、批判「西方形上抽象概念」之「機械物質宇宙論」，強化東方普遍生命「大化流行」境界，讓生命中之人性與宇宙論息息相關，需要「人心與天心相通」、「人道與天道相契」。現世人慾橫流，心靈缺少純淨，「知識經濟」促使「全球化」瀰漫在一片殺伐之聲中追逐科學物質。人類文明與人性必須要復甦，生命需要覺醒，文化需要再生。⁹

由上述得知，知識、物質、科學之進步實無法改善人類之環境，反而助長人慾橫流；而人們不重視之倫理、道德才是維繫社會秩序永恆的真理；從《當代文明的危機》中顯示：人類的內在精神世界需要的是對自我之探索與人生意義、價值之了解，而生命的覺醒與心靈之滋潤需要的是真理與文化之陶冶。這些資料明示著，現今社會人們的思想、觀念、價值急需被改造，所以，有心之志士仁人必須挺身而出。孔子曾說：「士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以為己任。」以及宋代張橫渠有言：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」因此，對自己民族文化之繼承與闡揚，吾人乃必須擔負起「仁以為己任，捨我其誰？」之時代使命與責任。

再者，《易經·乾卦·文言》有言：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」¹⁰要成就一位大人之道德人格極致，就要能與天地、鬼神、人、我、環境達成和諧之關係，由此開展生命之幅度（高度、廣度、深度）。也唯有由自己的本心出發，關懷生命中之不同層面之關係（家庭、社會、自然環境、他人等等），順乎天理、天道、天命之法則來規範生活，這個

⁹ 轉引魏元珪：《當代文明的危機》，台北：先知出版社，1976年，序。

¹⁰ 聖人的生命，是無限而不已的天道的體現，他的生命是與一切不隔的。乃是「以德行而開出價值之明，開出了真實生命之光。在這裡也有智，但這智是德性生命的瑩澈與朗照；它接于天，即契合了天的高明；它接於地，即契合了地的深厚；它接于日月，即契合了日月之明；它接于鬼神，即契合了鬼神的吉凶。在德性生命之朗潤（仁）與朗照（智）中，生死晝夜通而為一，內外物我一體咸寧。」引自牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局，1990年，頁220。

世界才能合於道德秩序、天地秩序。

綜上所述，本論文研究動機乃由於「天人合德」思想是道德哲學之終極歸趨，亦是孔子內聖之學的圓滿內涵體系，因此冀望藉由此思想能關懷人類生命之意義與彰顯存在之價值，並回應當時代精神世界與改善人類生活環境等問題。其目的不僅爲了人們的生命能尋求合理之安頓，更冀望人們能順乎天道之理則來規範生活，以恢復天、地、人三者原有和諧之秩序。

第二節 研究概況與材料

承上所言，本文主要是以「孔子天人合德思想」爲研究目的，參考現今學界對此相關問題之論文文獻，舉其犖犖大者有如下數篇：

歐雪貞《先秦儒家天人思想初探》¹¹，探討先秦儒家天人思想之淵源，由殷商時代迷信鬼神，周人經由憂患意識之自覺，直至孔子徹底轉化後才將人性與天道融合爲一。仁是天人思想的真實內容，以道德實踐爲主，使吾人從外在的神回到自己心性上來。繼又討論《易傳》、《中庸》、孟子、荀子之天人思想等，並強調天道、人道本不分，人應該順應天地自然之道，才可與自然和諧相處，並以此觀點針對目前世界過份重視物質文明作檢討。

何保中《由天人之際論先秦儒家思想的傳承與演變》¹²，首先從《尚書》、《詩經》、《左傳》、《國語》不同典籍中去考察先秦儒家天人關係之發展。其次，由孔子的天、命與天命，論其超越世界之見解，並從孔子的仁、禮，論及人文化成之重視。再者，探討孟子天道與人性之貞定，最後闡述荀子天行與人事之理論以及情欲、心知等思想性質，兼論性惡與性善之差異，批評時人對荀子之誤解等等。

李昌德《孔子思想中「天人」問題研究》¹³，其結構共分爲四章，從發掘孔子所言「天」思想的根源，追溯古代宗教、歷史以及典籍來看「天」的觀念。其次，陳述孔子思想中「天」之涵義以及走向人文化之過程。再者，探究孔子對「人」問題之解析，從擺脫宗教神的「天」之後，人們如何自由地進行理性思考，主要圍繞在人的本質、人性、人道之立場與看法。最後，分析孔子的天人關係，並探討孔子的天人合一目標及其後學「天人」關係之發展。

¹¹ 歐雪貞：《先秦儒家天人思想初探》，台中：東海大學中國文學研究所碩士論文，1980年。

¹² 何保中：《由天人之際論先秦儒家思想的傳承與演變》，台北：臺灣大學哲學研究所博士論文，1993年。

¹³ 李昌德：《孔子思想中「天人」問題研究》，台北：輔仁大學哲學系碩士論文，1995年。

吳建明《先秦儒家「天人合德」思想之探究》¹⁴，闡述孔子、孟子至《中庸》、《易傳》「天人合德」思想之發展演進，兼論天、命、人性、心等不同詮釋之意涵以及本體論與工夫論之研究。最後，指出「天人合德」具人文宗教與道德宗教之性格。人之道德主體實踐證成爲「天人合德」，是儒家道德的形上學之實質意涵。

黃靖璇《孔子天人思想的哲學考察》¹⁵，首先探究孔子「天」的思想之淵源、形上與道德義涵。其次，說明孔子天人思想的內在依據—「仁」，它是人內在的道德根源，只要人能反省自覺就能推己及人、事、物，不斷地向外推擴，從事道德實踐與價值創造。再闡述仁與忠恕、禮、義之關係，並談及孔子學思成德達至生命圓成之歷程。最後將其落實於現代意義上，論及品德教育與終極關懷等現代啓示。

綜觀上述論文內容，主要以先秦儒家天人思想之演變與發展爲研究重點。或有兼論「天人合德」之本體與工夫論，但畢竟爲數不多，亦不是專以研究孔子與天相契、踐仁成聖、生命圓成爲主要重心。因此，本文以孔子「天人合德」思想爲題，明確地以本體、工夫、境界三方面探討其義理內涵，並應用於現代之各個層面，便有其探究意義且具學術價值。

孔子之思想主要記載於《論語》一書，其內容爲孔子一生教導、指點弟子或時人於心性上啓發之談話語錄，簡明且意境深遠，爲本論文研究資料的中心。但爲求義理內容更加詳盡地陳述，往往也引證與孔子思想一脈相傳之儒者言論，以充實其精神內涵。牟宗三先生有言：

宋明儒是把《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》、與《大學》爲孔子傳統中內聖之學之代表。……據吾看，《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》是孔子成德之教（仁教）中其獨特的生命智慧方向之一根而發，此中實見出其師弟相承之生命智慧之存在地相呼應。至于大學，則是開端別起，只列出一個綜合性的，外部的（形式的）主客觀實踐之綱領，所謂只說出其當然，而未說出其所以然。宋明儒之大宗實以《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》爲中心，只伊川、朱子以《大學》爲中心。¹⁶

由上可知，《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》、《大學》之義理內容是一貫地承

¹⁴ 吳建明：《先秦儒家「天人合德」思想之探究》，花木蘭文化出版社，2004。

¹⁵ 黃靖璇：《孔子天人思想的哲學考察》，嘉義：南華大學哲學系碩士論文，2007年。

¹⁶ 牟宗三：《心體與性體（上）》，台北：正中書局，1990年，頁19。

繼孔子思想，其生命智慧與之相呼應，可互補其不足處，皆被認定為儒學之經典。縱然，宋明儒者雖以上述經典為其主要學思中心，但因心性之承續有異，而落入不同之分判，故牟宗三先生判朱子「別子為宗」，不可入儒家心學正統，是有其道理存在的¹⁷。另外，蔡仁厚先生有言：

六經（詩、書、易、禮、樂、春秋）是中國文化思想的「源」，六經以下的諸子百家，則是中國文化思想的「流」。平常提及六經，都認為是儒家的經典。其實，六經本是屬於整個中華民族的，並不必然地屬於儒家。只因為墨家、道家、法家以及名家、陰陽家，都不願意繼承文化的老傳統；只有孔子，他不但自覺地承述六經，而且賦予六經以新的詮釋和新的意義，這才使得六經成為儒家的經典。同時，也因而確定了孔子「繼往開來」的地位。所以，更確切地說：孔子以前，是中國哲學的「源」；孔子以後，是中國哲學的「流」。¹⁸

由此可知，六經更是成就孔子思想之重要經典，亦是中國文化之精華所在。如欲探究孔子「天人合德」思想之義理內涵與生命方向之精微處，六經更是不可或缺的重要元素。

以上是本論文最主要的參考文獻來源，除了上述之經典外，另外輔助的現代著作有：牟宗三《心體與性體（一）》¹⁹、《中國哲學的特質》²⁰、《中國哲學十九講》²¹，唐君毅《中國哲學原論·導論篇》²²，徐復觀《中國人性論史·先秦篇》²³，蔡仁厚《中國哲學史（上）》²⁴、《孔孟荀哲學》²⁵、《孔子的生命境界—儒學

¹⁷ 固然，朱子嘗云：「心包萬理，萬理具於一心」，然心對理底關係，並非如康德「意志底自我立法」之意，而只是一種認知上的賅攝。故在朱子，並無一個獨立意義的道德主體，亦即無一個能立法的道德主體。其論道德，必歸於「他律道德」而非「自律道德」，明矣！故牟宗三先生判朱子「別子為宗」，不列入儒家心學正統，良有以也！參見牟宗三：《心體與性體》，第一冊，頁54。另述，孔門學術有「嫡傳」，有「支派」。嫡傳與支派之分，來自「內」「外」之辨也。求理於心，是為「內」；求理於物，則為「外」矣。求理於心，則必先肯定「心即理」；求理於物，蓋自信不及，故不能直下肯認「心即理」也。顏子之學，「默識心通」，蓋求理於心者也，故為嫡傳。子貢子張，「多學而識」，蓋求理於物者也，故為支派矣。可見，「心即理」一義確為衡定是否合於儒家正統思想之規準。取自高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁49-50。

¹⁸ 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁5-6。

¹⁹ 牟宗三：《心體與性體（上）》，台北：正中書局，1990年。

²⁰ 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1990年。

²¹ 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年。

²² 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，台北：台灣學生書局，1993年二版。

²³ 徐復觀：《中國人性論史·先秦論》，台北：臺灣商務印書館，1969年。

²⁴ 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年。

²⁵ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年。

的反思與開展》²⁶，王邦雄《論語義理疏解》²⁷、《中國哲學史（上）》²⁸，陳德和《儒家思想與內容真理》²⁹，王玉玫《孟子思想的生死學議題》³⁰等等，對中國文化傳統與孔子思想皆有獨到的見解，與深厚的體認，故以其研究成果作為本論文之材料，期望能對孔子「天人合德」思想，有清楚的認知與正確的詮釋。

其他與「天人思想」相關之專書及重要期刊有：李杜《中國古代天道思想論》³¹，楊慧傑《天人關係論－中國文化一個基本特徵的探討》³²，李新霖〈「以德配天」思想的演進－以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉³³，楊維中〈論天人之辨的倫理意蘊〉³⁴、曾春海〈導言：先秦天人關係〉³⁵等等，都具有豐富的論述，也是重要的參考題材。

第三節 研究方法與步驟

中國的傳統學問，是以儒釋道三家的思想影響最為深遠。這三家的學問當然是各擅勝場，但對比於西方之「理智主義」³⁶的精神和強調「外延真理」³⁷的特性，它們無疑是偏向於實踐義的「內容真理」³⁸而重視人的主體性的，它們的學思行願都是以「生命」為中心，用存在的、體證的、反求諸己的態度，展開他們的教訓、智慧、學問與修行。這和西方那種重客體性，以「知識」為中心，用抽象的、觀解的、概念的方式，去描摹現象、把握真實的進路，迥然是大異其趣。凡此儒釋道的教誨，當可名之為「生命的學問」。³⁹

²⁶ 蔡仁厚：《孔子的生命境界－儒學的反思與開展》，台北：臺灣學生書局，1998年。

²⁷ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年。

²⁸ 王邦雄等著：《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1998年。

²⁹ 陳德和：《儒家思想與內容真理》，台北：洪葉文化事業有限公司，2003年。

³⁰ 王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年。

³¹ 李杜：《中國古代天道思想論》，台北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年。

³² 楊慧傑：《天人關係論－中國文化一個基本特徵的探討》，台北：大林出版社，1981年。

³³ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進－以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，12月。

³⁴ 楊維中：〈論天人之辨的倫理意蘊〉，《哲學與文化》，第29卷第1期，2002年。

³⁵ 曾春海：〈導言：先秦天人關係〉，《哲學與文化》，第427期，2009年12月。

³⁶ 理智主義（intellectualism）即是凡可以證明的就相信，不能證明的就不相信，這是理智主義的態度。理智只限於經驗範圍之內，所以持理智主義態度的人一定要求證據。引自牟宗三：《中國哲學十九講》，頁446。

³⁷ 「外延真理」大體是指科學的真理，如自然科學的真理或是數學的真理。外延的知識可以脫離我們主觀的態度。凡是不繫屬於主體而可以客觀地肯斷的那一種真理，通通都是外延真理。參牟宗三：《中國哲學十九講》，1983年，頁20-21。

³⁸ 「內容真理」指中國哲學儒釋道三家，重視人之「主體性」、「內在道德性」。它們的學問偏向實踐方式，以「生命」為中心，由此展開他們的教訓、智慧、學問、與修行的真理。參牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1994年，頁5-7。

³⁹ 陳德和：《儒家思想與內容真理》，台北：洪葉文化事業有限公司，2002年，頁15-16。

孔子思想本承繼周文禮樂之教而來，尤其是天命觀的部份，更有不同的轉化，因此對於孔子的義理思想之研究，不應以單一角度去看待與詮釋，要循著歷史發展的背景與演變，才能呈現出孔子天人思想的全貌。就心性來說，心性不只是知識上的邏輯、分析、方法探究而已，天道性命之學是生命體證之智慧，須透過本體之實踐方能證得，此種意境與領悟，如人飲水冷暖自知，無法言傳，是心與心的感通、契合。孔子指導弟子也是應機而教，活活潑潑的對應於不同的人事物，使其反省自得。關於「性與天道」等問題，孔子雖不明言說「性」，但卻處處以「仁」來指點人；而「天道」的豐富義涵，孔子則是以「踐仁知天」⁴⁰的方式，默默地效法天道之精神，一步步實踐呈現於世人。由此可知，言說對於「天人」思想問題而言，總是有其侷限性。

傅偉勳先生對於儒家形上學思想曾說：

程頤嘗謂：「心即性也。在天為命，在人為性，論其所主為心，其實只是一個道」（《遺書》卷十八）。又謂：「在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也」（同上）。也就是說，站在儒家形上學的高層次看，心、性、（天）命、（天）理、（天）道乃是原本一如；若從低層次看，則有道心與人心之別，天理與人欲之辨，心與性之分，理與氣之異等等。王陽明也說：「性一而已。自其形體也謂之天；主宰也謂之帝；流行也謂之命；賦於人也謂之性；主於身也謂之心」（《傳習錄》上）。陽明此語，包含顧及全面的總觀（在高層次）與多層遠近的分觀（在低層次），暗示著儒家形上學是隨心性向上向下轉移而形成的開放性哲理。⁴¹

由此可知，聖人是心性光明圓滿之成道者，他們是天道、真理的代言人與體證者，無論他們留下來的是經典或是語錄，以不同的角度與層次來領悟其哲理，都蘊含著無量無盡之義，引領著每個人在人生不同的情境下，不斷地向上提昇。倘若我們要與聖賢之心志相感通與契悟，就必須以真心實意在生活上去實踐體悟，才能在彼此的心靈中交流對話。因為，心、性、（天）道、（天）命、（天）理本是一，相互貫通，因此我們可以從「踐仁知天」或「盡心知性知天」中，進入真理的世界裏感通萬物，古今對照。

⁴⁰ 「踐仁知天」，仁與天必有其「內容的意義」之相同處，始可由踐仁以知之，默識之，或契接之，依是二故，仁與天雖表面有距離，而實最後無距離，故終可合而一之也。引自牟宗三：《心體與性體（一）》，台北：正中書局，1990年，頁22。仁心就是天道的表顯，是即內在即超越的，吾人就在人弘道中顯道弘人。所以人亦可由內在之仁，而上達於超越的天道。引自王邦雄：《論語義理疏解》，頁8，46。

⁴¹ 參傅偉勳：〈儒家思想的時代課題及其解決線索〉，《儒家倫理與經濟發展》，頁24。

對於中國儒、釋、道思想的研究方法，當該融納文獻於自家生命之中去進行體會和實踐，方能期望得到真正相應的成果。牟宗三先生認為：「了解有感性之了解，有知性之了解，有理性之了解。彷彿一二，望文生義，曰感性之了解。義義釐清而確定之，曰知性之了解。會而通之，得其系統之原委，曰理性之了解。」然牟先生復強調：「理性之了解亦非只客觀了解而已，要能融納于生命中方為真實，且亦須有相應之生命為其基點，否則未有能通解古人之語意而得其原委者也。」⁴²

另外，高瑋謙先生亦云：「在研讀文獻的過程中，並非把研究對象的話推出去當成純然認知的對象，加以解讀、分析或歸納而已，而是把這些話語納入自家的生命當中，反覆地思索、涵泳與體證，讓所有的義理儘可能地通過自己理性的考察與檢驗，然後方逐漸形成一些明確的概念，再將這些明確的概念進一步加以融會貫通，最終架構成一個嚴謹的思想體系。」⁴³

根據以上對中國哲學以及儒家形上學之特色的了解，欲著手來研究有關本論題之方法，應先從蒐集相關的文獻開始，並了解其歷史背景以及天人思想之起源、發展、演變，接著從對《論語》義理疏解之瞭解，去掌握孔子之思想。在研讀過程中，不僅將資料解讀、分析、歸納而已，還要把這些話融入自己的生命反覆思考，以自家生命去體證，儘可能讓所有義理通過自己理性考察與檢驗，形成一些明確的概念，再將這些概念加以融會貫通，才能與孔子之心志、天道、天理相契且呼應。並於各脈絡中，考察不同版本之詮釋，前後注意是否能連貫成一致性之理念，且以不背離孔子之思想精神為基礎，再加以闡述個人觀點。

本文論述步驟共分為以下五章：

第一章、緒論：旨在論述本文研究動機與目的、研究概況與材料、研究方法與步驟。

第二章、孔子天人合德思想之形成背景：從原初人類對自然環境之無法掌握，產生恐懼、敬畏，而崇拜自然神。到殷人透過占卜探求外在的支持與解釋，祈求得福去禍，並透過先祖探求諸自然神及上帝之意向。在上古時代，「天」、「帝」、「上帝」同時並用，涵有自然義和神性義，並具權威性和主宰性。至周初，由於改朝換代，因此有「天命靡常」的觀念產生。人們的「憂患意識」，自覺地表現在「敬」、「敬德」、「明德」等觀念，由此開啓了人文精神的中國哲學。直至孔子提出了「仁」，揭示了人的道德主體，並對「天」、「性」、「命」有了不同的

⁴² 牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局，1990年，〈序〉，頁1-2。

⁴³ 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁13-14。

詮釋與另一番新的轉化，遂為中國文化點燃了一盞萬古的明燈。

第三章、孔子天人合德思想之義理內涵：分成本體、工夫、境界三方面進行探討。由於「天人合德」是孔子一生踐仁體仁最終所達到之境界，這境界背後所依據的主體是心體、性體、仁體、道體、誠體，它不僅是人實踐之道德主體，也是形而上的實體。《禮記·效特性》上有說：「萬物本乎天」，這個形而上的實體，超越地說為天道、天命、天理。這「仁心」本性，乃人人本自具足，所以孔子才說：「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》），只要人一念醒覺，就可隨時朗現本心而實踐道德，這便是道德實踐之工夫。而這仁心自覺向外推擴就是外王事業，即修己安人之學。此乃以道德人格為基礎，以仁政德治為目標。可以說孔子下學上達之成德歷程，就是生命與萬物融為一體與天道相通的境界。

第四章、孔子天人合德思想之現代意義：孔子的「天人合德」思想要繼往開來，就一定要落實於人間世界。從自身之自覺自律開始，建立良好的品格，培養道德的價值觀，不斷地自我修養，才能與人有良好的互動。而社會秩序之基礎在於每個人的倫理道德觀，是故健全的家庭倫理、好禮尚義的社會倫理、以及仁心愛物之環境倫理，才能促進社會呈現一片祥和。人民的生活安定和諧，乃須接受人文之洗禮與陶冶，在人文教養中生命才能更加充實而有光輝。而生命之終極關懷則必須表現在對天、天理、天道、天命之信受奉行，並保持其至誠無息的向上力量，真心實意的落實於人倫間，才能與天同心、同見、同行而成就一切。

第五章、結論：將本篇論文之論證匯歸並總結。

第二章 孔子天人合德思想之形成背景

人類文化乃是在時空中逐漸演變而成的，無論哲學家的創造性多麼強烈，他依然要在一定的文化脈絡下展開他的思考與創造，¹孔子亦不例外。

孔子集夏、商、周三代思想與文化的精華，不但繼承了他之前約三千年的中國歷史文化的精神傳統，也開出後續性的、迄今仍不息滅的儒家哲學與文化之慧命。孔子以禮、樂、射、御、書、術為教育弟子的教材，以《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》等代表先聖先賢的歷史、思想與文化的業績為儒學典籍。²從《論語》一書中，我們可看到一些端倪：

述而不作，信而好古。（《論語·述而》）

好古，敏以求之。（《論語·述而》）

殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。（《論語·為政》）

周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。（《論語·八佾》）

據上可知，孔子對歷史精神與傳統文化之尊崇與重視，他的思想和觀念乃是繼承周文化以及上古時代的思想而來，其中經反思、體察，由孔子的重新詮釋、定義後再予以發揚光大。

因此，當我們在追溯一個思想或觀念的產生及其演變時，已然是是在進行思想史的工作，這種工作所特別在意的，不盡然是歷史真相的重建，而是要還原到該觀念在理論上的預備位置，以對唐虞夏商周之帝、天觀念的探討為例，我們所在乎的是要弄清楚儒家原先到底是如何看待它，以幫助我們釐清儒家後來是如何受它的導引、醱酵、催化而最後貞定其思想和體認中之觀念，至於儒家對它的認定是不是完全吻合當時的歷史事實，那反而不是最重要了。³像這種工作誠如陳來先生所形容，乃是「思想史前史」的作業，目的是在尋找一個思想的背景、先導或預備條件。⁴

¹ 王邦雄等編著：《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1998年，頁41。

² 曾春海：《先秦哲學史》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2010年，頁18。

³ 王玉玖：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年，頁100-101。

⁴ 陳來：《古代思想文化的世界—春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：三聯書店，2002年，頁2-3。

自古以來，人類對天就不易掌握、瞭解，根據先秦文獻從不同面向、層次去挖掘，其中所呈現「天」的概念就包含：自然法則義、神靈義、道德義、歷史規律義、審判者、承載者……等豐富涵義。⁵人是天生地養的，人與天又是那麼的密切，因此自古以來，在中國文化傳統的語境中，就有說「盡心知性知天」（戰國·孟子）、「上下與天地同流」（戰國·孟子）、「天地與我並生，萬物與我為一」（戰國·莊子）、「天人感應」（漢·董仲舒）、「天人之際」（漢·司馬遷）、「天人一貫」（北宋·邵康節）、「天道性命相貫通」（北宋·張橫渠）、「天人不二」（北宋·程明道）、「心物一體」（明·王陽明）……等等名言，意指人與人、人與天地萬物具有內在緊密的相互聯繫性，相互涵攝，相輔相成，血脈相聯，休戚與共，共存共融。人與天地萬物不離不隔，呼吸與共，利害相關。⁶

「天人合一」在中國文化歷史的發展過程中，由於「天」的涵義不同，遂發展出不同類型的天人合一論：

1. 如果天的涵義是至上神，則與天相應的人為天子，天子承受天命，為人間的王，體恤天的仁愛，以活萬民。這一種意義的天人關係論，在歷史上大抵出現於周初。這一型的天人思想，天處於主宰性的地位，對天子有賞罰之權。在周初，天人相與之際，主要是統治權的轉移問題。
 2. 如果天的涵義是道德的化身，則與天相應的人為聖賢，以及所有能經由修養工夫而到達聖賢的人。這一類型的天人關係，是在儒家人本精神的發展中而形成。依儒家，人性乃本諸天命，性與天道，本來就相貫通，人可以經由心性工夫，使人德與天德相齊，所以在這個意義上，天人合一的模式，遂表現為天人合德或天人同德，而形成一道德的宇宙。這一類型的天人思想，對中國文化的影響，最為深遠，所以有人說：天人合德已成為中國人心態的基礎。
 3. 如天的涵義是自然，則與天相應的人為具有赤子情懷的神人或真人，成為神人或真人也有一套修養工夫，這套修養工夫與儒家的成德工夫有互補相通之處，但主要的目的則不在成德，而是要通過個體精神的超越，達到樸與真而又和諧的人生。這一類型的天人關係，是在道家自然主義的發展中而形成。⁷
- 以上三種類型各代表著不同的意義內涵，這些都是先哲們對宇宙與人生留下的不同體會與認識，亦是人類在發展的過程中對生命所呈現出的精神修養和態度。唐君毅先生曾說：

中國哲學以天人合一或天人不二之旨為宗。其言心、言性、言情、言欲、

⁵ 曾春海：〈導言：先秦天人關係〉，《哲學與文化》，第 427 期，2009 年 12 月，頁 1。

⁶ 參考曾春海：〈導言：先秦天人關係〉，《哲學與文化》，第 427 期，2009 年 12 月，頁 1。

⁷ 以上參見：楊慧傑：《天人關係論》，台北：水牛出版社，1994 年，頁 4-6。

言意、言志，皆所以言人，而恆歸源於天。其言帝、言氣、言陰陽乾坤、言無極太極、言元、言無，皆所以言天，而恆彰其用於人。至於言理、言道、言德、言行，則恆兼天道人道、天德人德、天理人理，以言天人之間同道、同德、同理、而同行。⁸

據上所述，「天人合一」實為中國哲學最主要的特色與宗旨，無論各家各派所言談及心、性、情、欲、意、志，任何修養都不能離開人這個主體，而人之源頭永歸於天。或所言談及帝、氣、陰陽乾坤、無極太極、元、無，這些概念都意指天而言，其作用皆須由人而彰顯。乃至於言理、道、德、行，則必兼具天道人道、天德人德、天理人理，以表示天人之間的關係是同道、同德、同理且同行之意涵。

本論文以「孔子天人合德思想研究」為題，由於「天人合德」思想起源於中國文化之傳統，因此本文將以歷史的源流脈絡為線索，對孔子天人思想作進一步考察。

第一節 上古天人關係思想之發展

壹、上帝觀念之出現

回溯遠古的初民社會，知識、能力等各方面極度缺乏，對日月星辰變化、風雲雷雨等自然現象及人的生老病死都無法了解其原因，於是就產生了對天的畏懼。另一方面，中國早期是農業社會，農業社會的生活，更仰賴上天與自然環境的配合。而因為體認到自然環境的變化是人所無法掌控的，所以對天特別敬畏，於是認為這無法掌控之因，背後必有一操控的至上神，此即是原始宗教的神權信仰，也是中國古代神權的畏天的宗教信仰。⁹徐復觀先生亦提到：

中國的人文精神，並非突然出現，而係經過長期孕育，尤其是經過了神權的精神解放而來的。人類文化，都是從宗教開始，中國也不例外。但是文化形成一種明確而合理的觀念，因而與人類行為以提高向上的影響力量，則需發展到有某程度的自覺性。宗教可以誘發人的自覺；但原始宗教，常常是由對天災人禍的恐怖情緒而來的原始性地對神祕之力的皈依，並不能表示何種自覺的意義。……從甲骨文中，可以看出殷人的精神生活，還未脫離原始狀態；他們的宗教，還是原始性地宗教。當時他們的行為，似乎

⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，台北：臺灣學生，1993年，頁520。

⁹ 黃靖旋：《孔子天人思想的哲學考察》，嘉義：南華大學哲學系碩士論文，2007年。

是通過卜辭而完全決定於外在的神—祖宗神、自然神、及上帝。¹⁰

由徐復觀先生對人類歷史文化的考察來看，原初人的生活與自然環境最為親近密切，但對其如此寬廣、遙遠的天，又深感陌生無法掌握，人類普遍性的情感反應會產生恐懼、敬畏，由此而生出對外在巨大力量的皈依和探究，這也就是帝天觀念的形成之因。

根據甲骨文字來看，殷代在武丁時主宰自然界與人類一切命運的「統一之神」的宗教信仰，當時人相信在天上存在著一個具有人格與意志的至上神，稱為帝或上帝。¹¹由徐中舒主編的《甲骨文字典》云：「象架木或束木燔以祭天之形，為禘之初文，後由祭天引申為天帝之帝及商王稱號。」又釋義云：「帝為殷人之觀念中之神明，亦稱上帝，主宰風雨災祥及人間禍福。」¹²

綜上可知，人類最初的宗教信仰是對大自然的崇拜，譬如：日神、月神、風神、雨神、山神等等，然後再演變至各種鬼神與祖先的崇拜，既而由眾鬼神中發展出一在諸神之上之至高神，亦即是上帝觀念之形成。

貳、祖賓于帝之形成

殷人發明甲骨文主要用於貞卜，亦「王」向「帝」請示如何行事的禮儀¹³。卜辭上有「貞人」一名，乃卜問之人，所卜問之事涵蓋卜祭、卜享、卜吉、卜征戰、卜出入、卜告、卜漁獵、卜風雨、卜霽、卜年、卜干支等與人生活之吉凶有關的人事。¹⁴凡遇到重要的事都要占卜其吉凶以行事，自己無法自主自覺其合理性，於是常必須依靠、仰賴比自己還偉大的外在力量來作顧問。

從甲骨卜辭所見之內容「以有關於自然神祇和祖先的祭祀為最多」，¹⁵占問的內容以風雨之自然天象為主要問題，因為殷人基本上是農業民族，所以，殷人所信仰的「帝」，主要是作為一個早期農業社會的自然神，¹⁶如陳夢家先生所說：

¹⁰ 徐復觀：《中國人性論史·先秦論》，台北：臺灣商務印書館，1969年，頁15。

¹¹ 李昌德：《孔子思想中「天人」問題研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1996年，頁19。

¹² 徐中舒主編：《甲骨文字典》，頁7。

¹³ 對殷人而言，「帝」是自然秩序的創造主，主宰一切自然現象及人間的禍福，王是大地上最高的統治者，代理「帝」在大地上以維繫自然秩序為使命。王於人間重要的行事，皆應取決於帝意。至尊的帝役使諸神，天下被分成東西南北四區，各有主司的神祇，謂為「方神」，方神之下又有主宣神意的風神。見：曾春海：〈導言：先秦天人關係〉，《哲學與文化》，第427期，2009年12月，頁2。

¹⁴ 曾春海：〈導言：先秦天人關係〉，《哲學與文化》，第427期，2009年12月，頁2。

¹⁵ 陳夢家：《殷商卜辭綜述》，北京：中華書局，1988年，頁636。

¹⁶ 吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁30。

殷人的上帝或帝，是掌管自然天象的主宰，有一個日月風雨為其臣工使者的帝廷。上帝之令風雨，降臨禍是以示象示其恩威，而天象中風雨之調順實為農業生產的神，先公先王可上賓於天，上帝對時王可以禍福，示諾否。但上帝與人王並無血緣關聯。人王通過先公先王或其他諸神而向上帝求雨祈年，或禱告戰役的勝利。¹⁷

由上可知，殷人之上帝掌管所有天象之變化，且對當時在位之王具有降禍福之權威，但人王並無法直接求助於上帝，須透過先公先王或其他神祇才能轉達於上帝。對照殷王之隆重祀祖，乃是「上帝不享祀」，學者對殷人不祭上帝，有諸多揣測¹⁸，其實就逆向思考來說，不正顯示是因為殷人對神秘莫測之上帝，苦於難以把握。傳說在「絕地天通」¹⁹之後，天人已無聯繫管道，對殷王而言，深信直系先祖死後升天，在上帝左右，亦即「賓于帝」²⁰，於是先祖遂成為殷王與上帝

¹⁷ 見陳夢家：《殷商卜辭綜述》，北京：中華，1988年，頁580。

¹⁸ 甲骨文卜辭大半為卜祭先祖之辭，未見祭帝之文。學者胡厚宣以帝至上獨尊，不受人間享祭，故不能以事祖先之禮事之，參見：〈殷代之天神崇拜〉，《甲骨學商史論叢》初集，台北：大通書局，1972年，頁292。周何曰：郊者祭天，卜辭記「郊」，但不言其所祀之對象，恐文不備故也，參見周何：《春秋吉禮考辨》，台北：嘉新水泥公司，1970年，頁19。唐文明認為是因「鬼神非其族類，不歆其祀」，上帝與任何部族都無血緣關係，因而不曾接受任何人祭祀，參見：《與命與仁—原始儒家倫理精神與現代性問題》，保定：河北大學出版社，2002年，頁37。

¹⁹ 語出《尚書·呂刑》，指斷絕天人的交通。《尚書正義》十三經注疏整理本（54），台北：台灣古籍出版有限公司，2002年，頁634。關於「絕地天通」的傳說，在文獻上有兩次相關的記載，先後發生于帝瑞頊與帝堯之時，帝顓頊之時由於「九黎亂德」致使「民神雜糅」，故帝瑞頊「乃命南正重司天以屬神，命火正黎。地以屬民，使復歸常，無相侵瀆，是謂絕地天通。」（《國語·楚語》）又《尚書·呂刑》亦載，帝堯之時「苗民弗用靈」，於是堯乃出兵三苗，並「命重、黎絕地天通」雖然這二次「絕地天通」或有政權上的考量，但也由此「絕地天通」之舉，使得先民了解天人之間的分際，並從原始的神人互滲的世界觀中，轉變為較高級且專業的祭祀文化，請參喬清舉：〈天人關係：中國古代人學的本體基礎〉，《文史哲》第4期，1999年，頁83-84。因此，「絕地天通」的意義乃是使上古家家為巫的「家為巫史」之巫覡時代，轉變為專業祭祀的巫覡之職能分化的時代，請參陳來：《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》，北京：三聯書局，1996年，頁25-27。由此，神人交通的權力由王者壟斷，然而更重要的，乃是上古由「民神雜糅」之天人相通之世界觀，進展到「絕地天通」的原始巫覡宗教文化之進一步發展，然尚未促使先民之天人思想由原本之世界觀，有一個哲學的轉向與體認，參吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁27-28。

²⁰ 「賓于帝」，可說是配祭制度最原始之型態。證以武丁時，有一大龜腹甲上六條卜辭，反覆占卜湯咸、大甲、祖乙三個先王是否賓配上帝，此處的「賓」是作賓配享的意思，這三位先王根據歷史記載都是有為之君。卜辭中又有先公王亥的記載：相傳王亥是上甲微之父，殷王向之求年、征戰時祈福受佑、卜問「崇我」？武丁時祭祀王亥，不但用牲特多，而且是「燎」祭，即將祭品置於柴上焚燒之，使其煙氣達於天上。《禮記·郊特牲》：「天子適四方，先柴。」鄭玄注：「所到必先燔柴，有祀于上帝。」顯示武丁是以等同於天高規格的禮數祭王亥。何以故？古代傳說王亥是畜牧業的創始人，則王亥祀典之隆，隱含二義：一為商代雖未有明確祭帝之禮，但類似郊天之燎祭儀式已經存在。二為商代對於在帝左右、負責上傳下達的先祖，雖未說明應具備何種條件，但於先祖生前有大功德於天下，則高度推崇。故王國維主張「王亥祀典之隆，亦以其為制作之聖人，非徒以其為先祖」，確有見地。換言之，商代之「賓于帝」，只是建立殷王和上帝聯繫之管道，而身為中介人的先祖，除了血緣關係，似乎還應具備其他條件，不過從卜辭中還不足以掌握「配

間的最佳中介。不過先祖雖然死後升天配帝，供其驅遣，也擁有了降禍福、授佑作孽於殷王的能力²¹，但無法和地位崇高與職司廣泛的上帝相比，如不得僭越上帝所控管的雨量多寡、年成豐歉、軍事征伐等權能。先祖之功能在於殷王不能直接求助於帝，須先禱於先祖，求先祖再轉請于帝²²。對高高在上的上帝來說，殷之先祖只是陪侍在側，扮演上傳下達的角色而已。²³職是之故，透過占卜先祖探求帝或諸神之意向與命令就顯得特別重要了。

中國古代的占卜在新石器時代已經出現，然而由於當時沒有文字，並不能對當時的情況作一清晰的描述，目前現存最早的占卜資料是商代當下的，商代主要以龜卜為形式。²⁴我們細究占卜出現之原由，乃是殷人在遭遇禍患疑惑時，便先貞問這些禍患是否由鬼神所引起。如《尚書·高宗彤》所載：「高宗彤日，越有雉雉。祖己曰：『惟先格王，正厥事』」，經由占得結果為肯定的答案，再進一步貞問災禍由哪位神祇作祟引起。在得知作祟的神祇後，殷人對其舉行專門的祭祀以滿足其厭，希求鬼神從而停止災禍。²⁵

殷人透過占卜向神靈祈福除害之外，殷王也藉奉帝或神靈之名，在政治之王權上取得合理之正當性。因此神靈世界對殷人來說，是生活作息、行事方向與精神心靈之重要寄託與準則。

由此看來，占卜使得人們對事情的發展前景，提供了一種預測，雖然結果不盡準確，但由於人對鬼神與未來的恐懼，而以占卜尋求某些的支持與解釋，其實這都還是理性能力尚未覺醒的表徵。因此殷人的占卜建立在鬼神信仰的基礎上，人與鬼神的交流關係，透過祭祀之行爲，祈求鬼神由此爲人得福去禍，但人之行爲動機並未真正建立在一種創造性的意義上，而是建立在趨吉避凶的現世利益

享」與「德」間的關聯性。參見：李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第 427 期，2009 年，頁 35-36。

²¹ 例見：胡厚宣、胡振宇：《殷商史》，上海：上海人民出版社，2003 年，頁 500-510。

²² 卜辭中向先祖求雨、求年之例甚多。參見：胡厚宣、胡振宇：《殷商史》，上海：上海人民出版社，2003 年，頁 510-513。

²³ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第 427 期，2009 年，頁 35。

²⁴ 占卜在商代可略分為用龜甲占卜和用獸骨占卜，其操作原理是一樣的，只是材料有所不同，龜甲占卜是殷商文化的特色。請參考：陳寧：〈命運可知而不可改變之觀念的產生〉，《文哲論壇》，第 6 卷第 2 期，1996 年，頁 151。《說文解字》：「占，視兆，從卜口。」又云：「卜，灼剝龜也，象炎龜之形，一曰龜兆之縱橫也。」《說文》的解釋顯然只適用於商周以後。請參見陳來：《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》，北京：三聯書店，1996 年，頁 65。

²⁵ 殷人占卜未來思想實際上有其不合邏輯處。一方面，占卜未來必須以未來已定為前提，未來未定則無法占卜預測。另一方面，如果未來已定，在占得有禍以後人們不能改變未來，這樣，占卜就失去了得福避禍的作用。但是，殷人只追求如何得福避禍，而不關心占卜的邏輯理論如何。請參考陳寧：〈命運可知而不可改變之觀念的產生〉，《文哲論壇》，第 6 卷第 2 期，1996 年，頁 152-153。

上，這種占卜的意義並不能提升生命的價值，因此，殷人之鬼神信仰的目的乃在求福不求德，是故生命失去其價值創造的成長意義。²⁶

參、天與上帝之關係

從殷墟卜辭看，殷人之宗教思想已建立「統一之神」，如「帝」或「上帝」之觀念，並顯示出有意志的人格神之特徵，²⁷殷人奉「帝」為至尊神，主宰著人世間的一切禍福興衰。張光直先生說：「上帝在商人心目中是至高的存有，對人間世握有終極的權柄——像是農業的收成與戰爭的成敗，城市的建築與人王的福祉。上帝也是饑饉、洪水、疾病、與種種災禍之終極原因。上帝自有一朝廷容納許多自然界的神靈，如日、月、風、雨。」²⁸因此，殷人的天人思想中，「帝」具有許多的權威，諸如令雨、授年、降旱、保王、授祐、降若、降不若、降禍、降災害等。²⁹此外，「帝」也是殷商王權之賦予者，《詩經·商頌·長發》：「帝立子生商……帝命不違，至於湯齊，湯降不遲，聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇，帝命式於九圍」。從文字的構造和使用來看，「帝」本是「蒂」的原文，「蒂」就是花蒂，即據有生育繁衍之根源的意思，引申在人的立場說，「帝」就是氏族的祖先³⁰，所以，「帝」這個範疇不僅是殷人天人思想中的最高主宰，同時也被認為王者的祖先，以及商王權利的合法依據。³¹

復就「天」來說，「天」，從文字的構造看，原屬指事類，漢代許慎《說文解字》說：「天者，顛也，至高無上也，從一從大。」「大」原是象人之形，「一」則是表位置之指事文，合而言之，在人之上者為「天」。「天」既在人之最上，所以「天」自然有偉大、重大之意。³²又或以為「一」字在甲骨文是「上」字，「天」

²⁶ 參考吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁 29-30。

²⁷ 請參考張立文：《周易與儒道墨》，台北：東大圖書公司，1991 年。頁 290-294。

²⁸ 張光直：《早期中國文化》，坎貝理志：哈佛大學，1976 年，頁 290-294。

²⁹ 請參考胡厚宣：《甲骨學商史論叢》初集上，台北：大通書局，1972 年，頁 283-290。

³⁰ 然而證諸古史卻從不見堯舜具有這種身分的傳說或記實，且《禮記·祭法》曾說：「有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯。」根據俞正榮先生的解釋，「禘」是對始祖所出之帝在祖廟中進行祭祀，「郊」是在郊外祭天時以始祖下的一個祖先來配天，「祖」是對創立傳世的先祖進行祭祀，「宗」則是對德高可尊者進行祭祀，參見：俞正榮，《中國生態倫理傳統的詮釋與重建》，北京：人民出版社，2002 年，頁 38。由此看來，在有虞之時堯並不具像黃帝那樣之被視為氏族的始祖，至於舜就更不必說了。堯舜誠然不具氏族始祖的身分，惟虞夏書之稱堯舜為「帝」，此中透露一耐人尋味的訊息，蓋「上帝」本是至高之神，也為萬物主宰，其降命於人間為百姓立一君王以治理天下，若此一人間之英明的統治者雖未必然是氏族的始祖，卻仍可以被讚之為「帝」。倒不如將這種情形看做是天人之間因為有德行觀念做中介，所以更容易敞開與暢通，若祖先於我有生之德，堯舜於天下有治之德，所以都能因德配於天而名之曰「帝」。王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996 年，頁 102-104。

³¹ 參考吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁 31。

³² 殷代卜辭裡「天」與「大」是可以混用的。如殷人稱其國都為「大邑商」，有時寫成「天邑商」。

即是高出於人者，依此說則「天」就成了會意字了。惟不論是指事或會意，天既在人之上，是人之所頭頂者，這即是說「天」是比人崇高的。我們可以設想，先民為求生存而與大自然搏鬥，當其力有所未逮時，則仰望浩瀚蒼穹之際，往往越發感到自我存在之渺小，由此很容易對「天」及其產生之種種大自然的現象表示敬畏和崇拜，這從卜辭中不乏對自然之天象，包括日、月、風、雨等的儀式和祭祀的記錄，就可以得知其一二。³³

據上所言，我們可以得知，自然義的天和神性義的天在初民社會其實是同時存在的，《尚書》之記載正說明了這種情形：

乃命羲和，欽若昊天。（《堯典》）
湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天。（《堯典》）
洪水滔天，浩浩懷山襄陵。（《益稷》）

以上皆就自然義的天來說，然而《尚書》中的天畢竟是以具有意志神性義之主宰者居多，除了對人間的天象有掌控力量，對世人能降以福禍興衰，對統治者之政權有賦予能力，對人事儀則規範有制定權力，如下所說：

天用勦絕其命，今予惟恭行天之罰。（《甘誓》）
有夏多罪，天命殛之。（《湯誓》）
惟天監下民，……，降年有永有不永，非天天民，民中絕命。（《高宗彤日》）
天敘有典，勅我五典五惇哉；天秩有禮，自我五禮有庸哉。同寅協恭和衷哉。天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。（《臯陶謨》）

由此可以看出，「天」是至尊無上之神，除了具有權威性、主宰性，亦兼涵各種意義的。而其稱呼，據古書之記載所示，「天」、「帝」、「上帝」三者往往都是並稱而互用的方式，茲列舉如下：

肆上帝復我高祖之德。（《尚書·盤庚下》）
惟皇上帝，降衷於下民。……上天孚佑下民，罪人黜伏……（《尚書·湯誥》）
有夏多罪，天命殛之，予畏上帝，不敢不正。（《尚書·湯誓》）
後志以召受上帝，天其申命用休。（《尚書·臯陶謨》）

《史記·殷本紀》所載商王名「天乙」，卜辭則寫成「大乙」等。見王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年，頁104。

³³ 王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年，頁104-105。

夏王有罪，矯誣上天，以布命于下；帝用不臧，式商受命，用爽厥師。（《尚書·仲虺之誥》）

帝德廣運，乃聖乃神，乃武乃文。皇天眷命，奄有四海，為天下君。（《尚書·大禹謨》）

大禹曰文命，敷於四海，祇承于帝。（《尚書·大禹謨》）

由上可知，「天」、「帝」、「上帝」在周初之前名稱用辭上雖有差異，但其代表之意涵相通，對人民有絕對之權威，可以賞善罰惡、賜予吉凶禍福、發布命令、賦予王位等等，是富有濃厚主宰意志之人格神。

第二節 周初天人關係思想之演變

中國文化的早期發展直至殷末的自然宗教階段，都尚未形成自己獨有的特色，真正形成作為「中國文化」的特色都在西周才開始形成的。³⁴一般來說宗教都是以神為本的，合而言之就是神本宗教。人文精神則是以人為本，它強調人的主體性、主動性及其創造性和進化性，因此並不以神的決定為然。據上所說，宗教與人文乃不免存在著緊張關係，然而宗教和人文若是放在天地人我的整體性思維來考察的話，它們之間亦未必然要相互排斥，蓋此整體性思維向來即強調神人物我道器群己皆是聲氣相通而心心相印的。³⁵

徐復觀先生認為：「周人在宗教方面，雖然是屬於殷的系統；但在周人的領導人物中，卻可以看出有了一種新精神的躍動，因為有了這種新精神的躍動，才使傳統的宗教有了新地轉向，也即是使古代整個文化，有了新地發展。」³⁶周人受到時代環境的變遷影響，開始對「天」、「上帝」的觀念有了新思維、新體會，由此注入了自覺的精神，開立起人文精神的中國哲學。

壹、天命靡常之形成

周初的天人思想大體仍承繼殷人而來，周人亦有「上帝」的觀念與信仰，在《詩經·大雅》中有一段記載如下：

³⁴ 陳來：《古代宗教與倫理－儒家思想的根源》，北京：三聯書店，1996年，頁169。

³⁵ 王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年，頁111。

³⁶ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，台北：臺灣商務印書館，1969年，頁20。

皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。
上帝耆之，增其式廓，及眷西顧，此維與宅。
帝遷明德，串九載路，天立厥配，受命既固。
帝作邦作對，自大伯王季。
帝其度心，貊其德音。其德克明，克明克類，……比于文王，其德靡悔，
既受帝祇，施于子孫。
帝謂文王，無然畔援。
帝謂文王，予懷明德。
不識不知，順帝之則。

其中之「上帝」亦含有主宰的意味，兼具有仁愛與正義的性格，是一位愛萬民的天神，天威顯赫四方，無遠弗屆。上帝爲了表示對萬民之愛，因此降命於有德之王，藉此以德化民。

夏商周時代的帝天觀念是明顯具有神性義者，此神性義的帝或天相對於凡人的世界是充滿著主宰性而含有必然的權威，尤其在周初以前更是如此，³⁷因而它對凡人絕對可以發號司令、絕對可以給出限制，當然也絕對可以有所賜予，這些就是天之所命。³⁸但殷商由於紂王失德的關係，上帝不再託賦於商而新命於周，因此周人的「上帝」觀，漸漸的發展成「天命」³⁹的新思維，有「天命」的存在且天命可轉移，這在《詩經》、《尚書》中處處可見這些意思：

有命于天，命此文王，于周于京。（《詩經·大雅》）
天有成命，二后受之。（《詩經·周頌》）
維天之命，於穆不已。（《詩經·周頌》）
穆穆文王，于緝熙敬，于假哉天命，……上帝既命，侯服于周。（《詩經·大雅》）
命之不易，無遏爾躬，宣昭義問，有虞殷自天。上天之載，無聲無臭。（《詩經·大雅·文王》）
後志以昭受上帝，天其申命用休。（《尚書·臯陶謨》）
勅天之命，惟時惟幾。（《尚書·臯陶謨》）
有夏多罪，天命殛之。（《尚書·湯誓》）

³⁷ 周初之後隨著宗教的人文性轉折，天神的絕對權威即相對地弱化。見王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年，頁106。

³⁸ 王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年，頁106。

³⁹ 「天命」二字，自殷周以來，本來是一個辭，就是「天的命令」的意思。在這意思之下，人純是受天所支配，而沒有自主可言的。引自王邦雄等著：《論語義理疏解》，頁47。

先王有服，恪謹天命。(《尚書·盤庚》)

今不承于古，罔知天之斷命。天其永我命于茲新邑。(《尚書·盤庚》)

王曰：「嗚呼！我生不有命在天？」(《尚書·西伯戡黎》)

周人鑑於此天命的轉移，體認到政權的存廢關鍵乃在於統治者是否失德有罪，能否受上天之青睞、眷顧，因此有「天命靡常」的觀念產生。「天命靡常」語出(《詩·大雅·文王》)，全詩旨在追述文王之德，告誡後人當以殷商為鑑，《書·周書·康誥》亦云：「惟命不于常。」凡此觀點之提出，固然是為了強化政權取得的合法性，但難能而可貴的是：這項律則也適用於周人，亦即和殷人一樣有面臨天命轉移至他姓之危機。⁴⁰這種自覺的憂患意識，屢見於典籍如：

皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。(《尚書·召誥》)

有夏……有殷……惟不敬厥德，乃早墜天命。(《尚書·召誥》)

天難諶，命靡常。(《尚書·咸有一德》)

宜鑑于殷，駿命不易。(《詩·大雅·文王》)

命之不易，無遏爾躬。(《詩·大雅·文王》)

天難忱斯，不易維王。(《詩·大雅·大明》)

天命反側。(《楚辭·天問》)

天不可信，我道惟寧王德延。(《尚書·君奭》)

諸如此類，並非否定天的存在，懷疑天的權威，而是強調天威可畏、天命難再，千萬不可一味依賴天的保佑，否則雖得之，又復失之。殷商依靠著先祖賓于帝之德佑，而受天之眷顧取得權位，但只知擁有權力，而不思何以擁有權力；周已能思考天命難以永保，與其靠天福佑，不如靠己努力。這樣的天命觀也因而打通了人與天之間的內在關係。⁴¹從此有了新思維、新體會，並注入了自覺的精神力量。

對統治者而言，天命也是一種準則與使命，凡天定的事功，人君務必要代為完成，所以〈堯典〉才說：「欽哉！惟時亮天功。」，〈臯陶謨〉亦云：「勅天之命，惟時惟幾。」中另外又提到為政者須有「九德」⁴²，諸如此類都讓我們覺得說天命並非只是一項恩寵，更是一種責任，惟有德之人才具備承受天之命的資格和能

⁴⁰ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁40。

⁴¹ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁40。

⁴² 〈臯陶謨〉中所謂的九德依序是：寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。

力，最後更必須依此天命為最高指導原則並完成天所給的使命。⁴³

從前，商紂以昏虐亡國，其自以為是的命定說，尚可說是倒行逆施的藉口。然而不可否認的周之代商，在「君權神授」的傳統下，天既授命商，何以又授命周？自會引起天命可以改易的質疑。對此，周公團隊的回應是：第一、周武王伐紂，列舉殷紂罪行，強調是「恭行天之罰」（《尚書·牧誓》），絕非大逆不道。第二、證諸王朝興替，夏桀淫昏，「天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯」（《尚書·多方》），因而湯革夏命，夏亡而商興。今「天」以五年時間等待商紂覺醒⁴⁴，不獲回應，惟我周王善待民眾，仰承天意，於是上天賜予殷之王命⁴⁵，使我代商而興。可見王朝興亡是隨天命而轉移，而周正是天命所歸。第三、天命無常，昔授命于殷，今授命於周，並非天出爾反爾，而是天命可以改變，絕非永遠無條件地獨鍾一姓一朝。⁴⁶

綜上得知，天命雖無常，但天命之轉移還是存在著一定之道理，其中之關鍵即是在位者之德與不德，如《尚書·蔡仲之命》所云：「皇天無親，惟德是輔」，上天是要一位施政者，能讓百姓生活安定且時時關心人民的需要，所謂「夫民，神之主也。是以聖王先成民，而後致力於神。」（《左傳·桓公六年》）與「民之所欲，天必從之」（《尚書·泰誓》），能造福人民，那便是統治者之德行了；反之，不能順應民意，暴君在天災人禍民怨不斷之下仍一意孤行，上天是絕對公正無私的，所謂「天道賞善而罰淫」（《國語·周語》），天是監督者，亦是最後仲裁者，則「皇天上帝」將會祭出最嚴重的責罰，即是「改厥元子」（《尚書·召詔》），另命有德者為王。因此，改朝換代之危機，是在位者要戒慎恐懼，謹記在心的。

⁴³ 王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年，頁108。

⁴⁴ 據《左傳·昭公一年》云：「慶氏無道，求專陳國，暴蔑其君，而去其親，五年不滅是無天也。」春秋時代的人大體相信，若一國背離天道，則其大限不會超過五年。參李昌德：《孔子思想中「天人」問題研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1996年，頁45。

⁴⁵ 《書·周書·多方》：「惟我周王，靈承于旅，克堪用德，惟典神天。天惟式教我用休，簡畀殷命，尹爾多方。」見：《尚書正義》十三經注疏整理本（54），台北：台灣古籍出版有限公司，2002年，頁544。

⁴⁶ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁40。

貳、憂患意識之產生

在早期人類單純的心智中，大自然所呈現的一切，無異是一種極嚴厲的挑戰，人類在面對死亡的威脅而又束手無策之際，其心靈上自然而發出祈求外援的吶喊，任何民族皆同，所不同者惟不同民族對於其所崇拜之人格神賦予不同的型態和意義。⁴⁷

周以前的宗教具有極濃厚的人格神的色彩，視天帝是人事的主宰、可以決定朝代的更替，如：

後志以召受上帝，天其申命用休。（《尚書·臯陶謨》）

天命有德……天討有罪。（《尚書·臯陶謨》）

亦是正義的執行者、主宰人間的禍福，如：

有夏多罪，天命殛之。（《尚書·湯誓》）

天毒降災荒殷邦。（《尚書·微子》）

又是明察的監督者、社會命運的決定者，如：

惟天監下民，典厥義，降年有永有不永。（《尚書·高宗彤日》）

天監厥德，用集大命，撫綏萬方。（《尚書·太甲》）

同時是有規律的造化者、最高立法者與司法者，如：

惟上帝不常。作善，降之百祥；作不善，降之百殃。（《尚書·伊訓》）

天敘有典，勅我五典五惇哉；天秩有禮，自我五禮有庸哉。同寅協恭和衷哉。天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。（《尚書·臯陶謨》）

並且，周初上天不僅是萬物的創造者，還是萬民的守護者，如果不是人自絕於天，天是不會隨意懲罰人民的，如：

⁴⁷ 林火旺：《從儒家憂患意識論知行問題》，台北：正中書局，1981年，頁12。

惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。(《尚書·泰誓》)
天佑下民，作之君，作之師。(《尚書·泰誓》)
天矜于民，民之所欲，天必從之。(《尚書·泰誓》)

由上可知，天、上帝是具有崇高無上的力量，係至尊至貴三界十方萬靈真宰，且為天地人一切造化之主宰，是如此有規律、萬能的造物主。

然而，周人進而發現即使他們崇拜天，但大自然的災害仍然不斷，於是《詩書》之中可見「天命靡常」之觀念《詩經·大雅·文王》言：「天命靡常，帝命不時」，在這個層次下，上天不能滿足人們的要求，人們對上天遂有不滿不情，以為上天暴虐、不公平、反常，如：

疾威上帝，其命多辟。(《詩·大雅·蕩》)
民莫不穀，我獨於罹，何辜於天，我罪伊何，心之憂矣，其如之何！(《詩·小雅·小弁》)
上帝板板，下民卒瘁。(《詩·大雅·板》)

由於對「天命無常」有進一步的體認，周人已發覺私意的祈求對於浩浩之天並不起作用，轉而深思反省，認為天命之降，端視人之修德，⁴⁸故史料記載如：

王其疾敬德、惟不敬厥德，乃早墜厥命。(《尚書·召誥》)
王其德之用，祈天永命。(《尚書·召誥》)
維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純。(《詩·周頌·維天之命》)

可見，惟有人不斷自覺精進、反省修德，以虔誠、敬畏之行事態度，天命乃能不斷下貫。

綜貫周初宗教之特色，為由修德以解釋天命之無常，雖然在此轉變的過程中，人格神之意味仍然存在，但德性之義已漸顯，至於《詩·大雅·文王》所言「無念爾祖，聿脩厥德，永言配命，自求多福」時，已從天之祈求轉至人道的努力，以為「天之降命，乃後於人之修德，而非先於人之修德者；而其命於人也，乃兼涵命人更努力於修德，以自定其未來之義。」⁴⁹因此，人的努力可以決定其未來的禍福，人與天的關係已不再是被動、消極的祈求恩賜，而是主動、積極的

⁴⁸ 參林火旺：《從儒家憂患意識論知行問題》，台北：正中書局，1981年，頁13-14。

⁴⁹ 參考唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，香港：新亞研究所，1974年，頁504。

「自求多福」，⁵⁰時時敬德、修德以恪配天命。

周初宗教從原始宗教的範圍，轉至天降於有德，人應修德以配天，尤其是透過「儀刑文王」（《詩·大雅·文王》）以掌握具體的天命內容，已無超絕的宗教特質，而完全眷顧於具體人生，這是以後儒家何以強調盡性知天，著重道德實踐的本源，也是中國宗教發展何以不致形成如西方之上帝觀的轉捩點。⁵¹但是如湯恩比所述，決定一個文明最重要之關鍵，乃在於接受挑戰者那一瞬間的心理反應，客觀的環境往往不是最具決定性的，何況中國古代所受的自然環境考驗亦極其嚴厲。因此造成中國宗教人文化之原因，自然環境的因素也許是其中一端，然從天命無常到修德配天此一轉折上，乃是一種心態的抉擇，任何外在的因素都不足以充分的解釋何以會有此一念之轉，惟有從先哲之意識心態著眼，才可能作最完滿的理解，造成此種轉折的心態乃基於先哲的憂患意識。⁵²徐復觀先生認為：

憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟慮而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破的心理狀態。所以憂患意識，及人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了天地自覺的表現。⁵³

又曰：

在憂患意識躍動之下，人的信心的根據，漸由神而轉移向自己本身行為的謹慎與努力。這種謹慎與努力，在周初是表現在『敬』，『敬德』，『明德』等觀念裏面。⁵⁴

事實上，周初宗教轉向人文的過程中，憂患意識已產生決定性之作用。《易·繫辭下傳》曾云：「易之興也，其於中古乎，作易者其有憂患乎？」由此可知，文王就深思遠慮，由其親歷丕基草創之艱辛，反觀商紂之墜命，而有所惕厲，雖周初之典章制度，粲然大備，本無衰亡之虞，而文王獨憂患存心，告子孫修德以保厥命。因此而有聖哲的困心衡慮、憂思深遠的心境，而視承擔天命即是承擔無窮

⁵⁰ 徐復觀：《中國人性論史·先秦論》，台灣：商務印書館，1977年，頁24。

⁵¹ 參閱：李杜：〈中國古代宗教思想之研究〉，《新亞書院學術年刊》，第10期，香港：新亞書院，1968年9月，頁269。

⁵² 林火旺：《從儒家憂患意識論知行問題》，台北：正中書局，1981年，頁15-16。

⁵³ 徐復觀：《中國人性論史·先秦論》，台灣：商務印書館，1977年，頁20-21。

⁵⁴ 徐復觀：《中國人性論史·先秦論》，台灣：商務印書館，1977年，頁22。

的幸福，也是承擔無窮的憂患：

肆以沖人，永思艱。曰：嗚呼！允蠢鰥寡，哀哉！予造天役，遺大投難於朕身，越予沖人，不卬自恤。（《尚書·大誥》）

我受命無疆惟休，亦大惟艱。（《尚書·君奭》）

惟文王德丕承，無疆之恤。（《尚書·君奭》）

惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬！（《尚書·召誥》）

在這承擔憂患之同時，即產生戒慎敬謹之心，此「敬」的精神在《尚書》中屢見不鮮，將「敬」與「天命」並提，即是宗教人文化之發展過程。因為此「敬」即是「王其疾敬德」，「祈天永命」的關鍵，以「敬」而明「德」的方式了解天人相應之理，在周初即已大顯，因之周初諸王皆以謹慎於文武之德，勤施於四方，以奉答天命。因此，審視周初宗教人文化之脈絡，即可見憂患意識之萌芽與定型。

55

綜上所述，周人之觀察發覺私意的祈求對於浩瀚廣大的天並無法得到任何的回應，轉而深思反省，認為天命之降，端視人之修德。人的努力可以決定其未來的禍福，人與天的關係已從消極的祈求恩賜到積極的「自求多福」，然造成此種轉折的心態乃是基於先哲的憂患意識。從周初宗教轉向人文的過程中，聖哲的困心衡慮、憂思深遠的心境，其視承擔天命即是承擔無窮的幸福與憂患，在此同時產生戒慎敬謹之心。可見，由「敬畏天命」而「敬德」、「明德」的方式，就是了解天人相應之理，這亦是宗教人文化之發展過程。

參、以德配天之內涵

商代是否有「德」的觀念，學者持論不一⁵⁶，但對周公提升「德」對政治之重要性則無異辭，修德配天即是西周初年極有價值的政治主張，傳統之德治主義、儒家天人合德思想皆導源於此。⁵⁷

周初「以德配天」是針對「天命靡常」而提出的因應之道，強調唯德可以配

⁵⁵ 林火旺：《從儒家憂患意識論知行問題》，台北：正中書局，1981年，頁18。

⁵⁶ 《尚書·周書·召誥》三篇記載盤庚為遷都對臣民之訓誡，其中包含尊重民意和當政者誠篤敬業精神等道德性訴求。或將之視為商代有道德意識之佐證，唯此篇真偽如何，學者看法不一。李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁41。

⁵⁷ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁41。

天，德之有無是天命移轉的關鍵，所謂「德」意為「得也」（《廣雅·釋詁》）。⁵⁸其思考模式是：天在上，監控民情反應，而轉移其授命；統治者應仰體天愛民之意，極力配合天意，扮演好上天代理人角色，保民而王，自可永保天命。因此，以德配天之德，是指政權統治者應具備的條件，也就是一套律己以得人的行為規範，舉凡施政、行為、信仰諸方面，都要依據德的原則行事，以下分從對天、對己、對民三方面來看王者之德：⁵⁹

一、敬天慎祀

周人接受殷人之先祖死後升天，在上帝左右的觀念，因此在祭祀上提出「始祖配天」之制度，⁶⁰如《詩·大雅·文王》曰：「文王陟（升也）降，在帝左右。」與《詩·周頌·思文》：「思文后稷，克配彼天。」讓人民在生活上藉由祭祀之儀典形式，表達感念上帝與緬懷先祖之敬意，這是周代在文化精神上之進一步提昇。

在祭祀制度上，周代祀上帝配稷之「郊」祭，為「以祖配天」定下明確典制性規範。《詩·大雅·生民》中記載始祖后稷奉天意教民稼穡，成為人文始祖，周人篤信天帝是萬有生命的最後根源，后稷生命源自於天。周人郊天之祭以后稷配享，其南郊祭天，取報本而祀帝義，返始而配稷，成為祈穀之郊的特色。《禮記·郊特性》曰：

萬物本乎天，人本乎祖，此所以配天上帝也。郊之祭也，大報本反始也。

周人祭天的人文意義在於報返，敬畏生命的本源，配祖則為崇先，感念創業之艱難，成為中華文化中「敬天祭祖」的思想根源。⁶¹可見，這祭祀制度不僅為文化生命開立新頁，亦為人類在日常生活中建立起報本返始之觀念，提醒人民應時時不忘生命之本源，並藉祭祀之行為以表達對天、對先祖之敬意，感念其德澤。

周人將敬天慎祀之明德，視為商湯以降的優良傳統：「自成湯至于帝乙，罔不明德恤祀，亦惟天丕建，保乂有殷」（《書·周書·多士》），及至商紂「誕罔顯于天」（《書·周書·多士》）不明白天意，「昏棄厥肆祀，弗答」（《書·周書·牧誓》）連祖先祭祀都廢棄。反觀周初始授命之文王：「維此文王，小心翼翼，昭事

⁵⁸ 楊維中：〈論天人之辨的倫理意蘊〉，《哲學與文化》，第 29 卷第 1 期，2002 年，頁 58。

⁵⁹ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第 427 期，2009 年，頁 41。

⁶⁰ 參考李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第 427 期，2009 年，頁 37。

⁶¹ 曾春海：〈導言：先秦天人關係〉，《哲學與文化》，第 427 期，2009 年 12 月，頁 3。

上帝，聿懷多福。厥德不回，以受方國」（《詩·大雅·大明》）。可見能事上帝，則可受命；怠感祭祀，必致亡國。⁶²人能時時存其感恩之心，不懈怠與輕忽對生命本源之崇敬，小心翼翼地由衷事奉上帝，才不致妄自尊大而招致滅亡，這可由敬天祭祖之行爲中略見統治者之心境與行事謹慎之程度。

王者之敬天慎祀，在形式上：舉凡國家大事，皆透過占卜祭祀，與天感通。以周公爲例，攝政時，爲平管蔡之亂而東征，即事前卜問，「用寧王（文王）遺我大寶龜，紹天明」（《書·周書·大誥》）⁶³，增加吉兆可信度，再以此遊說諸侯大臣同心協力平亂。周公此舉表面上與迷信者無異，然觀其屢引「寧王」「寧人」（（文王））、「寧王大命」（（文王））與「天役」、「天休」、「天明畏」、「天命不僭」（（文王）），將天命與文王志業等同視之，是占卜祭祀之本質不在天威難測，祭以求福佑；而是對天命滿懷敬畏感恩，憂慮天命不再，無以完成文王德業。因此「敬天」，在敬重上天所賜之福，在表達信守天命的赤忱：「不識不知，順帝之則」（《詩·大雅·皇矣》）、「惟我下民秉爲，惟天明畏」（《書·周書·多士》），以發揚光大先祖德業，回報上天安排。即如成王所言「以予小子揚文武烈，奉答天命，和恆四方民」（《書·周書·洛誥》）。⁶⁴由上可見，周公對天命、對文王德業之重視與敬畏之情，表現在祭祀之事上，不敢有絲毫馬虎與違逆上天之意，這是上位者對天所賦予之使命與承擔照顧天下萬民之責任，呈現出如履薄冰之境。

「郊」是周代極爲隆重的祀典，相關禮文資料散見於經典，王國維先生整理得知：周郊因於殷禮，分爲冬至南郊報天和正月上辛祈穀之祭兩類，二者俱名曰郊，以同祀天帝，皆行於郊，而得共名。⁶⁵周代郊祭對象爲帝，質諸禮書：「故祭帝於郊，所以定天位也」（《禮記·禮運》）、「饗帝於郊，而風雨節、寒暑時」（《禮記·禮器》）、「天子乃以元日祈穀于上帝」（《禮記·月令》）本有明證，但因周人觀念在「帝」之外，尚有「天」，於是郊祭天或是帝？抑或郊不只祭天，亦用以祀帝？遂成困擾。歷來學者有「帝」「天」同一說，或「天」不同於「帝」的討論⁶⁶。細查商周卜辭金文與經典所載，商之「帝」及「上帝」與周之「天」，

⁶² 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典爲例〉，《哲學與文化》，第 427 期，2009 年，頁 42。

⁶³ 《書·周書·大誥》中「王曰」是周公號令大事，假成王爲辭。

⁶⁴ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典爲例〉，《哲學與文化》，第 427 期，2009 年，頁 42。

⁶⁵ 王國維：〈殷卜辭中所見先王先公考〉，《觀堂集林》卷九，台北：河洛出版社，1975 年，頁 418。

⁶⁶ 學者張榮明曾將前人研究，分列出「帝」「天」所以同與所以異，進而主張「周代的『天』既不是至上神，也不是諸神之一：周代思想中的『天』是對以至神上帝爲首、包括祖先神和其他神靈組成的天國世界的蓋稱」，《殷周政治與宗教》，台北：五南書局，1997 年，頁 44。韋政通分析帝、分別是商、周之至上神，所以混而爲一，原因有二：一是殷周文化自然同化之結果。二是周用承認殷人崇拜之上帝，消除其敵意，使之臣服于新朝。《中國哲學思想批判》，台北：水牛出

在出現頻率上，的確呈現商多「帝」、周多「天」的現象⁶⁷。但若就至上神之屬性而言，「帝」與「天」並無二致，二名常見並稱互換⁶⁸，甚至有「昊天上帝」(《詩·大雅·雲漢》)、「皇天上帝」(《書·周書·召誥》)一詞。因此，既是郊帝至上神，困於「帝」「天」之混用而不易切割，祀帝或即祭天。只不過其後隨著「天」涵義的豐富，外延的擴大⁶⁹，郊「天」成了後人習慣用語。⁷⁰

綜上所述，由於周人接受殷人祖賓於帝的觀念，並進一步提出始祖配天的說法。《詩》書中記載，始祖后稷奉天意教民稼穡，成為人文始祖，周人篤信天帝是萬有生命的最後根源，后稷生命源自於天。《禮記·郊特牲》曰：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配天上帝也。郊之祭也，大報本反始也。」因此，在祭祀制度上，周代祀上帝配稷之「郊」祭，為「以祖配天」定下明確典制性規範。周人祭天的人文意義在於報返，敬畏生命的本源，配祖則為崇先，感念創業之艱難，成為中華文化中「敬天祭祖」的思想根源。由此可知，周人將「以祖配天」之觀念，進一步轉化成周天子「以德配天」之內涵，這是文化走向「人本」之一大邁進。

此外，商周兩代在文化思想的轉變上，殷人較注重物質的供奉、儀式的程序，祈福的意味較濃厚；但周人「敬天」則是源於感恩，報本之意，而祭祖則是崇先，緬懷之意，皆在感念生命的本源。從《左傳引周書之文·僖公五年》記載：「黍稷非馨，明德惟馨」可見，其實天所歆享的不是外在的物質，而是王者是否修德。

版社，1971年，頁9。

⁶⁷ 據學者統計：卜辭帝及上帝63處、天字12見。《詩》主宰神之天106處、帝38次。《書》周初七篇，天字97見、帝字12見。西周銘文天字75見、帝4見。齊思和：〈西周時代的政治思想〉，《中國史探研》，台北：弘文館出版社，頁70。

⁶⁸ 《詩·大雅·大明》：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝，……有命自天，命此文王。」《詩·大雅·蕩》：「咨女殷商，天不湏以酒。……咨女殷商，匪上帝不時。」《毛詩正義》十三經注疏整理本(58)，台北：台灣古籍出版有限公司，2002年，頁1135、頁1140、頁1361。《書·周書·康誥》：「聞於上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷。」《書·周書·多士》：「惟天不畀，允罔固亂，弼我；我其敢求位？惟帝不畀，惟我下民秉爲，惟天明畏。」見：《尚書正義》十三經注疏整理本(54)，台北：台灣古籍出版有限公司，2002年，頁425、頁498。

⁶⁹ 「天」還有其他名號和涵義，《詩·王風·黍離》毛傳有「皇天」(尊而君之)、「昊天」(元氣廣大)、「旻天」(仁閱覆下)、「上天」(自上降鑒)、「蒼天」(據遠視之則蒼蒼然)，分別有神性義、自然義、道德義等。《毛詩正義》十三經注疏整理本(55)，台北：台灣古籍出版有限公司，2002年，頁298。「天」又可以用來表示所崇高事物、經驗和精神現象。

⁷⁰ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁36-37。

二、修己敬德

有周一代，周文王始終是修身之典範⁷¹，此源於周公尊奉文王為周始受命之王、開國之始祖，雖與武王建國之事實不符，但周公之意在強調：所以受命而為王者，在德不在力，在文不在武。《書·周書·康誥》曰：「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民。用肇造我區夏。」對照《左傳·昭公二十八年》，文王之九德：

心能制義曰度，德正應和曰莫，照臨四方曰明，勤施無私曰類，教誨不倦曰長，賞慶刑威曰君，慈和偏服曰順，擇善而從之曰比，經緯天地曰文。九德不愆，作事無悔，故襲天祿，子孫賴之。

文王之德綜而言之：以仁存心，以義為斷，依理而行；施之於政，必以民為先。於是文王成為天意的貫徹者；從文王身上，即可上體天意。「儀刑文王，萬邦作孚」（《詩·大雅·文王》）明示周天子師法文王，自能永保天命。⁷²可見，上天以文王之德化於天下萬民，雖然人民無法直接了解天意，與天溝通，但還是有管道、有榜樣可以效法，亦由此可知，天意、天命之趨向在於人之修德、敬德。

周人以此來說明他們獲得天命的原因。《尚書·康誥》說文王的一系列德行被天知道了，「天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命，越厥邦其民。」周人既然把天命的得失和是否「敬德」聯繫起來，也就賦予了天一種「擇德降命」的理性和分辨是非的智慧，從而使天具有了「罰罪降喪」、「休善畀命」的道德品格。這樣一來，「天」就不完全是一種盲目的、神秘莫測的自然力量，而是有了人格化的理性和道德屬性，天與人之間也就有了共同的好惡選擇。根據周人關於「德」的觀念，君主的「敬德」有雙重作用，對上可以上達於天，作為降民的根據，對下則可以起到保民的作用。民是好德惡暴的，天也如此，天對不敬德的君主是要剝奪天佑的。這樣，通過「德」的觀念，周人就把天上人間連成一片，天命和人事休戚相關。⁷³可見，天命是有機可尋的，視乎君王之敬德與民之感受而定。

在孔子以前的典籍中，早已有「敬」、「敬德」，進而又有「明德」的觀念。《尚書·召誥》云：

⁷¹ 《尚書·周書》備載文王始受命之事，《詩》歌頌文王者有 12 首之多。《左傳》中亦常見各諸侯國推崇之辭。

⁷² 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第 427 期，2009 年，頁 43。

⁷³ 楊維中：〈論天人之辨的倫理意蘊〉，《哲學與文化》，第 29 卷第 1 期，2002 年，頁 58-59。

惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬？
嗚呼！天亦哀憐四方民，其眷命用懋，王其疾敬德！

這二節都是召公告誡周成王的話。前節大意是說，王受命於天，天降予無窮的幸福（休），但亦隱含無窮的憂患（恤），必須持着戒慎恐懼的態度，方能永保天命。否則，上天將會撤消其命。召公說到這裏，乃深深地感歎一聲「嗚呼！」繼而再歎：「曷其奈何弗敬？」次節的意思，表示上天哀憐天下萬民，而天之降命，是眷顧於「能勤勉德行」（用懋）的人。王既受天命，就得加緊敬謹德行（疾敬德），才能夠永保天命。⁷⁴可見，上位者為萬民所視，身負重責大任，事事皆要敬重自持，無論所遇何人何地何時何事，應時時修德、敬德，因禍國殃民或造福百姓皆操之在己，要反求諸己，是故不能受天永命，實無法怨天尤人。

綜上所述，周人認為文王由於具備眾德被天知道，才受命為王者，是在德不在力，在文不在武。文王之德綜而言之：以仁存心，以義為斷，依理而行；施之於政，必以民為先。所以天命的得失和是否「敬德」聯繫起來，也就賦予了天一種「擇德降命」的理性和分辨是非的智慧，從而使「天」具有了「罰罪降喪」、「休善畀命」的道德品格。這樣一來，「天」就不完全是一種盲目的、神秘莫測的自然力量，而是有了人格化的理性和道德屬性，天與人之間也就有了共同的好惡選擇。總而言之，天命之降命與否，取決於人類自身之敬德與明德，此時，天命、天道之意義，是在人的「敬德」中被肯定，亦是在人的「內在主體」中被肯定，這是天命天道下貫於人之形成。

三、保民慎罰

在殷商事事仰求於天帝的年代，天人關係建構在上帝、先祖、殷王上，所謀求的是政權穩固，是王族先祖以降整體的利益。周鑑於殷商覆亡，開始理性思考何以能獲取政權？又如何才能永保天命？於是進而瞭悟上天所重在民之福祉。《詩·大雅·皇矣》曰：

皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫。

天在上，民在下，天之所視在民。表明上帝在上監觀四方，非常重視人民是否安定，但上帝無法直接治理百姓，於是物色人選代為統治四方，君王不過是上帝在

⁷⁴ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁100-101。

人間的代理人。〈皇矣〉此詩詳記上帝對周人先祖的考察：太王遷於岐山關土立國，上帝以爲其德光明，能配天命；王季友愛兄長，明辨是非善惡，故能受福上帝；文王出兵救助小國，又奉上帝之命伐滅崇國，天下大服。上述三王都是能尊奉上帝意旨，爲民帶來安定，而得天之佑。反觀商紂不能克配上帝，令百姓攜妻抱子向上天呼喊哀告，詛咒紂王，希望逃出痛苦深淵，故上天哀憐四方百姓，才將天命移轉給周人。⁷⁵

周人有鑑於殷商迷信昏亂、丟國喪家之事實，周初「重人輕天」思想於是萌芽，春秋以來，鄭國子產曰：「天道遠，人道邇，非所及也，何以知之。」（《左傳·昭公十八年》），⁷⁶另外《左傳》也有記載如下：

夫民，神之主也成。是以聖王先成民而後致力於神。（〈桓公六年〉）

國將興，聽於民；將亡，聽於神。神聰明正直而壹者也，依人而行。（〈莊公三十二年〉）

人民是上天的子民，因此聖王要充分認識到安民、保民是首要之務，然後才致力於神。換言之，統治者要照顧好人民，人民認定你好，那麼才表示天亦認定你；人民不認同你，當然天也無法接受。《尚書》：「天視自我民視，天聽自我民聽」亦就是說，天的感受，視乎人民的體現而定。

保民是君王施政努力之目標，也是無限的政治責任，必須敬德勤政才能成事，其中「惻隱乃身，敬哉」（《書·周書·康誥》）所顯現的即是視民如傷的治民態度，因爲身爲君王本不應貪圖安樂、恣意妄爲。在《書·周書·無逸》曾對此有清楚之說明，首先在心態上：勤勞民事，要「嚴恭寅畏」、「克自抑畏」、「不敢荒寧」；其次，注重農事：「知稼穡之艱難」、「知小人之依」，體察民情，瞭解民眾疾苦，保障基本生活；第三，虛心受教：對於民眾的怨罵，以「皇自敬德」回應，更加努力檢討施政。且《書·周書·酒誥》尚有「人無于水監，當于民監」，能將民眾作爲統治者的鏡子，其執政之謙卑，都是中國政治思想史上極珍貴的一頁。⁷⁷

⁷⁵ 《書·周書·召誥》：「夫知保抱攜持厥婦子，以哀籲天：徂厥亡出執。嗚呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋。」見：《尚書正義》十三經注疏整理本（54），台北：台灣古籍出版有限公司，2002年，頁466。引自李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典爲例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁40-41。

⁷⁶ 曾春海：《先秦哲學史》，台北：五南圖書出版，2010年，頁24。

⁷⁷ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典爲例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁43。

如此看來，天命雖然無常，其實是有規律可循的：也就是天命移轉取決於民心向背；天意會通過民意表現，天威不再難測，君王可從民情把握天命。於是受命于天的先決條件，不再是頂禮膜拜、祭祀豐潔，而是「宜民宜人」（《詩·大雅·假樂》），取信於民，終將取信于天。〈周書〉中即常將「天」、「民」並稱，如：

惟天降命肇我民。（〈酒誥〉）

天畏棗忱，民情大可見。（〈康誥〉）

欲王以小民受天永命。（〈召誥〉）

《書·周書·酒誥》曾曰：「古人有言曰：『人無于水監，當于民監。』」其引用「古人有言」，似乎表示周之前已有「以民為鑑」之說，不過參照〈周書〉中尚有對弱勢者的體恤：「能保惠于庶民，不敢侮鰥寡」（〈無逸〉）、「懷保小民，惠鮮鰥寡」（〈無逸〉），其所流露之人道關懷，與重視百姓感受，提高人民地位，將民與天、天命連結在一起，都是周以後才有的人文思想，與殷商之「聽天永命」已不可同日而語。⁷⁸

周人在尚德、行德政之外，對維持社會秩序的刑罰也非常重視，「德」與「刑」本來截然相反，周人卻能巧妙地並行不悖，其關鍵處即在一個「慎」字，以明德處理棘手的法律問題。其要點見於《書·周書·康誥》：其一，罪無大小，量刑關鍵在態度有無悔意；其二，斷案行刑不是目的，是天下大治之手段；其三，雖應慎刑，但對不孝不友枉法之人，嚴加懲治。雖然周代是一個階級社會：「刑不上大夫，禮不下庶人」，無法做到現代法律之公平原則，但其對用刑之謹慎，不致濫施刑戮，仍有其普遍意義。⁷⁹

由上可知，周鑑於殷商覆亡，開始理性思考如何才能永保天命？天命雖然無常，其實是有規律可循的：天意會通過民意表現，因此天威不再難測。君王可從民情把握天命，也就是天命移轉取決於民心向背，於是進而瞭悟上天所重在民之福祉，因為人民是上天的子民，因此聖王要充分認識到安民、保民是首要之務，然後才致力於神。首先，在心態上，勤勞民事；其次，注重農事，體察民情，瞭解民眾疾苦，保障基本生活；第三，虛心受教，對於民眾的怨罵，以「皇自敬德」回應，更加努力檢討施政。於是受命于天的先決條件，不再是頂禮膜拜、祭祀豐潔，而是「宜民宜人」（《詩·大雅·假樂》）、「皇天無親，惟德是輔」（《尚書·

⁷⁸ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁40。

⁷⁹ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁44。

蔡仲之命》)、「民之所欲，天必從之」《尚書·泰誓》，可知取信於民，終將取信于天，其所流露之人道關懷、重視百姓感受，將民與天、天命連結在一起，都是周以後才有的人文思想。可見，周人進一步理解到「天命」已涵具道德義涵，以「敬德」與「保民」為主；再者，天的主宰義逐漸淡化，而人與民的地位日益提升，這都是周人天命思想與政治文化的特色。

綜上而言，天命觀從殷人之「聽天永命」，至周代之「命隨德定」，已再衍生出「敬德保民」等具有德治意義的人文精神。但「天命」觀只停留於政權移轉之得失，尚未真正轉化為個人之道德內涵，普化為人之內在主體，此道德主體性之建立有待孔子之創發與揭示。

第三節 孔子對古代天人思想之承繼與轉化

在孔子之前，詩書古籍經典中早有「天、天道、天命、上帝」諸概念，儒家對原始經典中的觀念，既有所消納，也有所轉化。消納是繼承吸收，轉化是另開新義。在詩書經典文獻中，有人格神之觀念，但中國文化發展到西周與春秋時代，其「宗教人文化」的趨勢越來越明顯。人格神（天、帝）漸次轉化為形上實體（天道、天命），而形上實體又由超越而內在，流行下貫而為「性」。此一思想趨勢，在孔子之前即已有了端緒。⁸⁰然孔子為何會另開新義以及如何轉化？這將是本節所探討之重點。

西周末年，出現許多「怨天」之思想，這些怨天的思想主要表現在《詩經》中，所謂的變雅之詩，徐復觀先生認為這些「變雅」之詩，主要是西周後期厲王（BC878-846）和幽王（BC781-771）時代的詩，⁸¹《詩經》所載的年代為西周初年至春秋末約五百年間的詩歌總集。周至厲幽之時政教不興、周室大壞，周初聖賢所揭示的「以德撫民」的天命理想不復留存，造成人民對天命思想的懷疑，也自然產生許多怨天之詩：⁸²

天不我將。（《詩經·大雅·蕩·桑柔》）

天降喪亂，滅我立王。（《詩經·大雅·桑柔》）

瞻仰昊天，則不我惠，孔填不寧，降此大厲。邦靡有定，士民其瘵。（《詩經·大雅·蕩·瞻仰》）

⁸⁰ 參考蔡仁厚：《孔子的生命境界—儒學的反思與開展》，台北：臺灣學生書局，1998年，頁39-40。

⁸¹ 請參考徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁36-39。

⁸² 參吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁42。

昊天疾威，敷于下土。（《詩經·小雅·節南山·小旻》）

浩浩昊天，不駿其德，降喪飢饉，斬伐四國。昊天疾威，弗慮弗圖，舍彼有罪，既伏其辜；若此無罪，淪胥以鋪……如何昊天，辟言不信……胡不相畏，不畏於天。（《詩經·小雅·節南山·雨無正》）

天降喪亂，飢饉荐臻，靡神不舉，靡愛斯牲，圭璧既率，寧莫我聽。（《詩經·大雅·蕩·雲漢》）

昊天疾威，天篤降喪，瘖我飢饉，民率流亡。（《詩經·大雅·蕩·昭旻》）

這些時期所透露出的思想反映了人們對當時社會環境的不滿，更披露幽王亂政亡國，民不聊生之情境。因此，詩人們所怨憤的天已不是周初富有「敬德保民」意義的天，因為人王之失德並沒有得到「天」應有的反應與懲罰，「天」亦未因人民之受苦而在政治現實上有所改變。「天命」觀原為「命隨德定」之王權得失內涵，然迨至厲幽之世，天子暴虐民不堪命；因此，人面對實際生活所遭遇的種種困境並無法從中獲得生命意義之安頓，「天」之意義隕落以及生命價值之重新安立，都有待解決。⁸³

春秋時代的天人思想有進一步之變異，此乃周室崩潰、王權失守、五霸代興空前變局之現實環境所致，都表示了神無法影響人，天人思想在此時期所呈現的是人地位的提升，「人」成為天人思想中的重心，比如：⁸⁴

若君身，則出入飲食哀樂之事也，山川星辰之神，又何為焉？（《左傳·昭公元年》）

號其亡乎！吾聞之，國之將興，聽於民；將亡，聽於神。（《左傳·莊公三十二年》）

夫民，神之主也，是以聖王先成民，而後致力於神。（《左傳·桓公六年》）

神，聰明正直而壹者也，依人而行。（《左傳·桓公六年》）

祭祀，以為人也。民，神之主也。（《左傳·僖公十九年》）

由以上顯示了神人地位的消長。「天道遠·人道邇」（《左傳·昭公十八年》）以及「天道賞善而罰淫」（《國語·周語中》）都顯示天人關係的一種轉化，周初的天命觀經此時代的動蕩已不為人所接受，使得原先具有道德意涵的「天命」觀為天道觀一詞所取代，「天」是屬於人文意涵的天，具有道德的意義。因此，「天道」

⁸³ 見吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁 42。

⁸⁴ 參吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁 43。

一詞也成爲《左傳》與《國語》常見之概念：⁸⁵

蚤晏無失，必順天道。（《國語·越語下》）

君任執信，臣人執恭，忠信篤敬，上下同之，天之道也。（《左傳·襄公二十年》）

禮以順天，天之道也。（《左傳·文公十五年》）

從歷史發展的演變而言，「天道」觀念的出現，迨至《左傳》與《國語》二書方常見到，⁸⁶周初與商代的文獻似皆未見「天道」一詞之使用，因此，「天道」一詞的晚出，也顯示「天道」爲周人「天帝」、「天命」觀的進一步發展而來；春秋時代的「天道」觀具有道德之涵義，⁸⁷爲一種以道德爲實質內涵的本體論模式，它一方面具有道德的形上意義，但也反映人道精神之抬頭，並重視盡人道以合天道，是周初「民之秉彝，好是懿德」思想的進一步轉進，已蘊涵「天人合德」思想的根苗。⁸⁸

以下爲探討孔子天人思想的部分，將分爲三個重點：一、孔子對「天」之承繼與轉化，二、孔子對「性」之承繼與轉化，三、孔子對「命」之承繼與轉化。

壹、孔子對「天」之承繼與轉化

周初「以德配天」之思想，主要偏重在保有天命政權而修德，直至孔子才將此思想，轉化成每個人對自我德性要求自覺自省之重大變革與創新，此乃是源自於他理解「天道性命相貫通」之義涵，進而演化爲「天人合德」思想之證成。

⁸⁵ 見吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁 43。

⁸⁶ 《商書·湯誓》：「天道福善禍淫」，《周書·泰誓上篇》：「天有顯道，厥類惟彰」，《畢命篇》：「以蕩陵德，實悖天道」，據近代的考證上述三篇皆是後世的贗品，而不是商初或周初的史籍。故「天道」一詞當爲後來之觀念，非商初與周初所有。請參考李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：藍燈文化事業股份有限公司，2000年，頁 51-52。

⁸⁷ 春秋時代的「天道」觀具有許多不同的涵義：

1. 表示德性義之「天道」，如《國語·周語》：「天道賞善而罰淫」，《晉語六》：「范文子曰：吾聞之，天道無親，惟德是授，吾庸知天之不授晉且以勸楚乎。」《魯語下》：「天道導可而損否」。
2. 表示生化原理之「天道」，如《左傳·左莊四年》：「盈而蕩，天之道也。」，《左傳·哀公十一年》：「盈必毀，天之道也。」
3. 表示事物律則之「天道」，如《左傳·文公十五年》：「女何故行禮，禮以順天，天之道也。」，《越語下》：「范蠡曰：天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。」上述爲《左傳》與《國語》「天道」所顯示之種種意涵，總的而言，在其中可以看出「天道」一詞已漸漸透露出：作爲道德的形上律則之意義。見吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁 44。

⁸⁸ 見吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁 44。

一、孔子對「天」之承繼

孔子提出「性與天道」，使天人合德成爲可能，自有其淵源。學者認爲是周初天帝觀長時間發展的結果，因爲是由「天」與「道」兩觀念結合而成，當「天」的意義不同，「天道」的意義亦不同。人由天而生，被賦予道德生命，早在《詩·大雅·烝民》：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」可以看出跡象。「有物有則」是指事物有其特性和規律，民能秉持常道，於是對外的「懿德」能「好」，雖然未能證明人有無自發之德，但至少代表人對德能夠感通。春秋中後期，《左傳》有段類似烝民詩的記載：「劉子曰：『吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養以之福，不能者敗之取禍。』」（《成公十三年》）兩相比較，將發現觀念的演進：第一，「天生」變成「民受」，從神性的生，到民之能受，人之自主能力逐漸提升。第二，「天」變成「天地」，代表自然，已不再是人格神的天，而轉化成形上實體。第三，「有物有則」具體化成「動作禮義威儀之則」。第四，「天地之中」是人生命所本，人的生命需要外在禮義來規範，才能擁有道德生命。第五，人遵行禮義，則合於天地；不能遵行禮義，即違反天地，禍福之來原是操之在己。是知思想發展至此，雖已爲天人合德鋪路，但禮義仍是外鑠，尙未內化於人性之中。⁸⁹

孔子對「天」的理解，大體上是繼承著周文之天人觀，再進一步確立吾人生命內在的道德主體性。孔子述而不作，因此，研究孔子本人思想，將回歸到他所處的時代而論，《論語》即是記載孔子一生與其弟子最主要的言論與互動關係之內容，最能表現出其精神與思想之所在，本文將以之爲考察的中心。孔子對「天」之虔敬，由以下諸文可以看出：

子見南子，子路不悅。夫子矢之曰：予所否者，天厭之！天厭之！（《雍也》）

王孫賈問曰：與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？子曰：不然，獲罪於天，無所禱也。（《八佾》）

子曰：莫我知也夫！子貢曰：何為其莫知子也？子曰：不怨天，不尤人。下學而上達，知我者其天乎！（《憲問》）

子疾病，子路使門人為臣，病間，曰：久矣哉！由之行詐也，無臣而為有臣。吾誰欺？欺天乎？（《子罕》）

⁸⁹ 天道的涵義，可分別從天帝意志、自然律則、社會律則、客觀化對天地萬物或歷史文化的了解論之。見李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：聯經出版事業公司，1978年，頁51-57。

據上引證，天是不可欺的，不可獲罪的，否則向超越者祈求是無法獲得回應、感通的。其實孔子對天的概念是具神性義，人格神意味的。牟宗三先生亦認為孔子在主觀的情感上仍接受一宗教天的存在，所以雖然強調踐仁以知天，卻總是心存敬畏，若《中庸》則純就天道天理以理解天，此不啻特重在依客觀之義理說明人之至誠即能與天齊德、並參贊天地之化育，兩者若做比較，孔子所呈現的就是「超越的遙契」，《中庸》則是「內在的遙契」⁹⁰。以下引文仍可見到孔子對天命之看法：

子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。（《季氏》）

「畏」是敬畏之畏，非畏懼之畏，敬畏與虔敬或虔誠，都是宗教意識，表示對超越者的歸依。所謂超越者，在西方是God，在中國儒家則規定是天命或天道。孔子的「三畏」思想，便是認為一個健康的人格，首先必要敬畏天命。換句話說，如果缺乏超越感，對超越者沒有衷誠的虔誠與信念，那末一個人不可能成就偉大的人格。⁹¹此外，孔子認為天命是人必須去「知」的，大人能知，小人不知，所謂大人即是仁者，心懷眾生，胸懷天下，以仁為己任，此人必是大人，以仁為懷之人，必能感通上天，盡性知命。因此，「天命」非人人能知，小人因為不知而不畏，最後終無所成。那如何能知「天命」？下面就孔子之自述來探討：

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，七十而隨心所欲而不逾矩。（《為政》）

孔子由十五歲開始，立志於聖人之各項學習，這不僅是對自我品格修養之覺醒，亦是對未來立下一個明確的目標與期許，由此不斷的奮發向上。「三十而立」表示個人的品格修養行為已趨於成熟而足以立於世間；「四十而不惑」是對生命本質有充分的認知與了解以及對人生的一切遭遇表現出自信與豁達，不會陷逆於各種情境而坦然處之；到了「五十而知天命」，孔子由下學而上達，常常感到自己

⁹⁰ 孔子在他與天遙契的精神境界中，不但沒有把天拉下來，而且把天推遠一點。在其自己生命中可與天遙契，但是天仍然保持它的超越性，高高在上而為人所敬畏。因此，孔子所說的天比較含有宗教上「人格神」的意味。而因宗教意識屬於超越意識，我們可以稱這種遙契為「超越的」遙契。而內在的遙契，不是把天命、天道推遠，而是一方把它收進來作為自己的性，一方又把它轉化而為形上的實體，引自牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 48-49。超越的遙契，着重客體性（天命、天道）；內在的遙契，則重主體性（仁、性、誠），由着重客體性過渡到重主體性，是「人」與「天」和合喻解的一步大轉進，請參見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 114。

⁹¹ 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1990 年，頁 33。

與天之間有著親和感，這是立身行道而證知天之使命，感到自己的生命與天命、天道通而為一，相知相印，因此對天有著深切的信念與崇敬之感；「六十而耳順」表示對人間的一切聲音，都願意去聆聽接納而心無雜念、無罣礙，聲入而心通；乃至於「七十而從心所欲而不逾矩」表示全幅生命可以為天命天道作見證，與道同在、純而不已之生命化境與大自在。

綜上可知，孔子對「天」的理解，大體上是繼承著周文之天人觀，再進一步確立吾人生命內在的道德主體性。雖然人之自主能力逐漸提升，人只要遵行禮義，禍福操之在己，但孔子認為人首先要敬畏天命，如果缺乏對越超者的衷誠的虔誠與信念，是不可能成就偉大的人格。因此，孔子對「天」的概念是具有主宰義與人格神意味的，在情感上仍接受一宗教天的存在。雖然孔子強調踐仁以知天，卻總是心存敬畏，如「獲罪於天，無所禱也。」（〈八佾〉）以及「吾誰欺？欺天乎？」（〈子罕〉），皆能證明。此外，孔子認為要成就一位大人，知「天命」是非常重要的，所以學習能成就大人氣象之一切人格修養，使自己能成熟立足於倫常世間，表現出生命的自信與豁達，不斷地實踐付出進而體證天命之所在，然後心無罣礙、清靜自在，最終達至生命與天道融合為一之化境。

二、孔子對「天」之轉化

孔子以前，天道下貫的思想由烝民詩、劉子之言，還有可作為典範、德與天齊的文王，隱然形成天道為人性之本的趨勢。天道超越，是天地萬物的最高根據；人性內在，是人之所以為人的最後根據。⁹²以下根據《論語》幾段之描述，亦可見孔子之道：

子貢曰：「有美玉於斯，韞匱而藏諸？求善賈而沽諸？」子曰：「沽之哉！沽之哉！我待賈者也！」（〈子罕〉）

子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也！予一以貫之。」（〈衛靈公〉）

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」（〈里仁〉）

孔子自述，「吾道一以貫之」，意指是我所講的道理是以一個中心思想貫串整體的，此一中心思想是「依於仁」，據曾子的體會是忠恕之道。即「己所不欲，勿

⁹² 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁55。

施於人」的怨，另一是「己欲立而立人，己欲達而達人」的忠，不管是忠或怨，皆從心，也就是仁心而發，忠是盡己之心，怨是推己之心。一以貫之的「一」，就是仁。⁹³「仁」就是上天賦予人之本性、本來面目，只要吾人能確立此道德主體，在任何環境下，都能挺立作主，以顯人之所以為人之價值意義。從以下引文亦可看出：

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」（〈述而〉）

子畏於匡，子曰：「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？」（〈子罕〉）

儀封人請見，……出曰：「二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」（〈八佾〉）

首句「天生德於予」不是意指主宰之天帝，對孔子而言是義理之天道，是天命在吾人性命中之德性，所以既然上天賦予這樣的美德以及身繫周文之道傳，就是有人想加害於孔子，也不必畏懼、驚恐。⁹⁴此後兩句，均發生在孔子「五十而知天命」⁹⁵後，也是學術思想成熟期。天與孔子之關係，與西周以來和統治者關係之異同處在：同是天選之對象；但不同的是：第一，天所賜不一：天賜天命、國命予天子、諸侯，賜孔子以「德」。第二，受賜者使命不一：天子、諸侯是代天而治，孔子卻是肩負文化傳承、實踐文化理想的重任。第三，個人與天發生直接關係始自孔子。孔子周遊列國至匡地，匡人誤以為魯之陽虎而欲殺之；至宋國，宋司馬桓魋亦欲殺之。在生命面臨嚴重威脅時，孔子感受到天要我傳承「斯文」、我「德」源自于天，天之美善（天德）既內在於我，故必免於橫逆迫害。此處比較特殊的是孔子以文王之繼承者自居，文王因德與天齊而奠定了周朝受命基礎，在某個程度上，文王等同天之代表，是天命之具體象徵。而孔子所以繼承文王的，就是曾經在文王身上之文德，無關於政權，而且此天命非主宰之天，而是義理的天道。換言之，孔子感受到天道下貫至自己生命之中，將前人以往在生命之外，透過賞罰產生關連之天人關係，轉化成內在本質上之關連。紹承周文傳統，指點仁心，重振僵化之禮樂功能，是天降之大命，更是孔子立命的自我期許。⁹⁶孔子深知身負使命，因此內心不畏懼任何險阻，立身行道周遊列國，《論語》：「生死有命，富貴在天」，將死生置之度外交付予一超越者，堅定信念，終能克難完成

⁹³ 參考王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁31-32。

⁹⁴ 參考王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁16-18。

⁹⁵ 孔子在55至68歲時周遊列國，先後到過衛、陳、曹、宋、鄭、蔡、楚等國。

⁹⁶ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁55-56。

任務。

其中孔子在〈憲問〉裏又說：

不怨天，不尤人。下學而上達，知我者其天乎！

更說明了，孔子對於人生的一切遭遇，都能反求諸己，可以自作主宰，因此無怨無尤。所謂「下學上達」，下學就是不斷的充實自我以求融通人事，在環境遭遇困限中，挺立自我之道德主體，不斷自我省察、改過遷善，以顯出絕對之價值；上達就是要人保持求仁之心志，開展人生之理想，努力於道德生命之實踐推拓，知命了命，與超越之天道相知相感。徐復觀先生說：「若非感到自己的生命與天相通，即不能說『知我者其天乎』。」⁹⁷因此，每當遭遇險阻困境時，孔子都能理解上天對他的啓示以及他應該承擔的使命與責任，「天」即成爲孔子對生命價值的安頓，此乃宗教人文化之特色。

因此，孔子體悟到自己所承擔的使命即是由立身行道當中，彰顯人道與人德之內在價值，默默地闡述天道、天德之無窮意，《論語》中有載：

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」
（〈公冶長〉）

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（〈陽貨〉）

首句「夫子之文章」有說是指詩書禮樂者，孔子常言之，或以此教人；另一是「性與天道」的問題，子貢很難聽聞得到，此乃孔子著重的是落實於人間的人道，因爲人本具有天賦予之德性主體，只要吾人由自身挺立，時時善用，踐仁體仁於人倫間，就能代天宣化，以人道達天道。事實上，孔子體天道，以身示道，在日常生活中行不言之教，但因子貢不得其門而入，所以讚歎夫子之道。後句則是指，「天」的運行生化以四時行、百物生的方式展現其精神內涵，四時自然變化不舍晝夜，運行不息，化育萬物，它以無聲無息的方式默默地闡述著天地間無窮無盡的道理，因此孔子說：「予欲無言」，意指人的真實生命，是出自於本性自覺，自然而然的生命活動，當下仁義禮智信之道德實踐即是闡述天道生生不已之流行，因而無需「言」說。此外，王邦雄先生對孔子「天」的轉化亦有一番疏解：

⁹⁷ 徐復觀：《中國人性論史·先秦論》，頁 88。

三代以來的傳統，本來「天命」是在文王的身上，「儀刑文王，萬邦作孚」（《詩·大雅·文王之什》），此天命是指人格天的命令，要文王為萬邦的典範。其後天命逐漸下及諸侯、卿大夫，此反映政權逐漸步下落的客觀事實。到了孔子之時，諸侯、卿大夫亦已衰微，不再能擔負天命，而要由「士」去擔負起來，故有「士以天下為己任」的心胸抱負。孔子有「天命在我」的使命感，所以說：文王已經死了，周文道傳不就維繫在我的身上嗎？然孔子說：「天生德於予」，較「天命在我」的使命感，已往前推進一步，此天已不是主宰之天的天帝，而是義理之天的天道，此一「生」字，不是天帝「創生」的生，而是天道「理生」的生。創生是以意志生萬物，理生是以實現原理生萬物，在天理流行中，「四時行焉，百物生焉」（《論語·陽貨》），此理偏在萬物，就人而言，就是「天生德於予」。「德之不修」的德是德行，就實踐講；「天生德於予」的德，是德性，就根源講。「天命在我」，是天命在吾人生命之外，「天生德於予」，是天命在吾人性命之中。此一義為論語所隱含而不顯，由是孔子才能說：「下學而上達，知我者其天乎」（《論語·憲問》），此正是孔子將天人關係由外在發生的關聯，轉為內在本質的關聯。人格天的天命，是天在人的生命之外發命令，形上天天命，是天在生命之中發命令；在生命之外發命令，是通過賞罰的權威表現，在生命之中發命令，是通過心性的內在表現。儒家之天，是形上天，是道德法則之天，天人關係在理則德性，而不在意志福報，故德行有根，而福德無門。⁹⁸

由上可知，孔子所要發揚的精神，就是天道在人身上所涵具之義理。首先，孔子是經由不斷的學習及實踐，才能知天命之所在，體認到天命之神聖意義才能堅定其心志與方向，向前邁步；然後，在其立身行道當中，彰顯人道與人德之內在價值，默默地體現天道、天德之無窮意義，並以「仁」為己任，學習天道之剛健與創造生化之德，將其內在之價值發揮至淋漓盡致，以恪盡使命，完成天命。

⁹⁸ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁41。

貳、孔子對「性」之承繼與轉化

「天命」觀念早見於《尚書·召誥》：「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」〈召誥〉指出，天不但命吉凶、命歷年，而且命我以明哲。人各盡我之明哲，即是「敬德」。無常之天命，取決於人之敬德與明德；在敬德與明德中，人乃更能正視和肯定天命天道之意義。天道，不但在人之「敬的功能」中被肯定，而且亦在人的「本體」中被肯定。此即「天命下貫而爲人之性」，天道天命愈下貫，我的主體（天命之性）愈得肯定；我的主體愈得肯定，天道天命之價值愈發彰著。⁹⁹人之「真實主宰性」乃由此形成而導出。

一、孔子對「性」之承繼

天命天道是通過憂患意識所生的敬而步步下貫到人的身上，以作爲人的主體。在「敬」的過程之中，我們的主體，並沒有投注到超越的人格神那裏去。因爲中國思想所重視的，是「能敬」的主體（人），而不是「所敬」的客體（神、上帝）。所以，天命天道愈往下貫，我們的主體便愈得到肯定。¹⁰⁰在孔子以前的典籍中，早已有此觀念，以下可從文獻中得到證明：

維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。（《詩經·周頌·維天之命》）

此處天命，稱爲天道，是指天行健，生生不息之意，蘊藏著無限的深遠奧秘的力量，以造化萬物。牟先生解釋：『不顯』就是『大顯』，也就是『丕顯』之意。文王效法天道之德，彰顯他的德性，亦是純亦不已。此天命人德貫通便是「天命下貫而爲性」、「天道性命相貫通」之義理印證。《詩經》之另一則亦明確表示：

天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。（《詩經·大雅·烝民》）

天生眾民，均有該遵行之法則，如君仁臣忠，父慈子孝，夫義婦聽，兄友弟恭等等，此乃人民秉受天賦予本性之道德法則，生活常規，故人民能順性而好善惡惡。春秋中後期，《左傳》也有段類似烝民詩的記載：

⁹⁹ 參蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁101。

¹⁰⁰ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁100。

劉子曰：『吾聞之：民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。』（〈成公十三年〉）

人民受天地之道德而生，此乃天命，天賦予之性也。人須要秉持著禮儀、行義的規範來生活，才能符合人之道德生命合於天地，意指通過修養來恢復人之本性。天命天道下貫為人的主體，孔子紹承周文之天命，以敬德、明德來上達天道，以下是孔子自述：

天生德於予，桓魋其如予何？（〈述而〉）

畏天命，畏大人，畏聖人之言。（〈季氏〉）

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？（〈子罕〉）

天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？（〈陽貨〉）

由上可知，孔子認為造物主生育萬物，賦予我生命，給予我德性（天生德於予），在此天道是超越的存有，性是內在的存有。從孔子對天命、天道的敬畏與虔誠之情推知，也必然尊重天所賦予之內在德性與人格（畏天命），因此孔子效法文王德性之純，並深切體認自身所負天命之文化使命感（天之未喪斯文也，匡人其如予何？），對天道是由衷的崇敬之、默契之，以立身行道來體證天道（天何言哉？）。孔子由道德實踐來示現天道雖超越而內在；並由「踐仁知天」證知，心性雖內在而超越，兩者合而為一。孔子從下學而上達，天道透過自身不斷的學習努力，自動自發率性創造，而感到自己與天之間是相知相契之親切感，可見孔子是在自己的生命證知了天命，他的全幅生命可以為天命天道作見證。

綜上所述，天命透過人之敬德、明德，肯定了天命天道之義。天道，不但在人之「敬的作用」中被肯定，而且亦在人的「本體」中被肯定，此即「天命下貫而為人之性」，天道天命愈下貫，我的主體（天命之性）愈得肯定；我的主體愈得肯定，天道天命之價值愈發彰著。再者，人民秉受天賦予之道德本性而生，人須要秉持著禮儀、行義的規範來生活，作為生活常規，才能符合人之道德生命，且順乎天地、天道、天命之理。孔子體認到天所賦予之德性，虔誠與敬畏天命，並效法天道之精神，不斷下學人事，以身體道，而上達天德，因此感到自己與天之間是相知相契，這是孔子以自己的生命證知天命，並為天道作活生生之見證。

二、孔子對「性」之轉化

周文崩壞，價值解體，各家思想反省周文，並提出重建天下秩序的可能方案。孔子儒學，是第一位站出來對時代問題與文化問題講話的思想家，他的救世奮鬥，基本上是正面肯定周文禮樂的價值，並試圖把天下人民納入周文的軌道中運轉。問題是，禮樂的實質精神，既已蕩然無存，孔子又怎能重建周文？此孔子是體現指點人人內在的仁心，來重振已歸僵化的禮樂功能。¹⁰¹

孔子提出「仁」，乃由於周文¹⁰²疲弊是孔子的時代課題，也是孔子思考問題的起點，孔子試圖通過「仁」的提出，重新活潑原本僵化的周朝文化，使得禮樂重新成為成就、成全吾人生命的文化形式，從而使生命得到真實且具體的安頓。¹⁰³然而，當時的「禮」為何呢？「禮」¹⁰⁴是春秋時代最有代表性的觀念，「禮」原初與祭祀有關，由豐字發展而來，意指「行禮之器」，發展到祭祀者之行爲儀節，到了周公，禮之政治性與道德性意義才得以展現，使禮的範圍擴及到政治制度與人類行爲的普遍規範。到了春秋時代，便已脫離了原始宗教的意味，而成為一個涵蓋全幅人文世界的共同理念了。所以徐復觀先生直稱春秋時代為「以禮爲中心的人文世紀」。¹⁰⁵

隨著時代變遷，禮的功能逐漸弱化，成為工具手段。孔子身當春秋後期，傳統貴族的教養機制失靈¹⁰⁶，從天子以降，各貴族階層常被物欲所操控，失去生命的自主性。於是不學無術者有之，如齊慶封聘魯，魯賦（《詩·相鼠》）譏其服美與才德不相稱，因不讀《詩》¹⁰⁷，而渾然不覺（《左傳·襄公二十七年》）。也有

¹⁰¹ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁279-280。

¹⁰² 「周文」，乃是指周朝的文化，而所謂「文化」就是所謂「人文化成」，也就是通過一種人文的努力與形式，來轉化、成就、成全吾人的生命。請參考王邦雄等編著：《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1998年，頁57。

¹⁰³ 王邦雄等編著：《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1998年，頁54。

¹⁰⁴ 據徐復觀先生的考察，尚書周初文獻中出現五個「禮」字，皆指祭祀的儀節而言；又出現十個「彝」字，歸納起來，包括有「常、法典、規範、生活威儀」等意義。這些全係人文觀念，大體是承尚書洪範的「彝倫」觀念而來。可視為「彝」向「禮」的移植擴充。昭公二十六年晏子謂「君令、臣恭、父慈、子孝、夫和、妻柔、姑慈、婦聽、禮也。」這個講法，將所有人倫道德皆統歸到禮的範圍之中。參考蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁50-51。

¹⁰⁵ 參考蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁50。

¹⁰⁶ 春秋各國中魯國是保有周公禮樂制度較完備的國家。《左傳》閔公元年，齊仲孫湫曰：「魯不棄周禮。」昭公2年，晉韓宣子曰：「周禮盡在魯矣。」（《春秋·左傳正義》）十三經注疏整理本，台北：台灣古籍出版有限公司，2002年，頁347、頁1348。

¹⁰⁷ 《論語·陽貨》：「子曰：『小子！何莫學夫《詩》？《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。』」《論語·子路》：「子曰：『誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以爲？』」春秋時期，在外交場合賦詩言志是貴族應具備之基本學養，即孔子所謂「不學《詩》，無以言」（《論語·季氏》），《論語注疏》十三經

因不習禮而貽笑國際者，如鄭國孔張在鄭伯招待晉使享禮上，遲到在先，又失位在後，狼狽之狀引起晉人竊笑（《左傳·昭公十六年》）。至於臣弑其君、子弑其父，違禮亂紀者，各國皆然。於是孔子提出「復禮」，合於禮是寄望貴族階層在禮的規範中，能跳脫出生命之盲動、妄動。¹⁰⁸至於所復之「禮」為何？又不可不辨。《左傳·昭公五年》載：

晉侯（平公）謂女叔齊（司馬侯）曰：「魯侯不亦善於禮乎！」對曰：「魯侯焉知禮？」公曰：「何為？自郊勞至於贈賄，禮無違者，何故不知？」對曰：「是儀也。禮所以守其國，行其政令，無失其民者也。……而屑屑於習儀以亟，言善於禮，不亦遠乎？」君子謂叔侯於是乎知禮。

禮的功能，首在建立政治社會之秩序。女叔齊所謂「守其國，行政令，無失民」，正是此義。而《左傳·隱公十一年》所載君子之論言：「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也」，義亦同此。女叔齊指出「禮」與「儀」之不同，以為儀文種種皆屬屑屑末節，唯有「秩序性」才是禮之本義。這個分別，使禮之意義有了進一步發展。而未句「君子謂叔侯於是乎知禮」顯示，可知女叔齊之見解，亦是當時君子共許之義。¹⁰⁹然再進一步，指出禮的實質意義與基礎，可從《論語》來考察：

殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。（《為政》）

麻冕，禮也。今也純，儉，吾從眾。拜下，禮也。今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。（《子罕》）

大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。（《八佾》）

君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉。（《衛靈公》）

如果一套禮樂文化不能使生命得宜，便表示它已經僵化了，需要損益、修正以符合時宜，也就是合乎「義」。不合宜合理之繁文禮儀，只是禮之外在，非禮之本義，所以不必拘泥。傳統、信仰、習俗不足以作為禮的基礎，所以皆可依事理之「正當合理性」加以斟酌變通，才是禮的基礎。禮是君子所守的生活規範、秩序，但君子的實質，卻不在「禮」，而在「義」，此所謂「義以為質，禮以行之」，義

注疏整理本，台北：台灣古籍出版有限公司，2002年，頁269、196、261。

¹⁰⁸ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁53。

¹⁰⁹ 參考蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁51。

的實質，通過禮而踐於外，因此「義」才是禮的實質和基礎。¹¹⁰孔子更進一步提出「義」的內在義：

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？（《論語·八佾》）

人如果不仁，就沒有真生命，那麼制禮作樂有什麼用？只是形式教條、虛偽，極易僵化而形同虛文，此即春秋末世禮壞樂崩之根本原因。孔子因對先前的三代文化有了反省，才能自覺的為生命找到了一個明確的方向—「仁」。「仁」是人心內在一種不安不忍的道德本心，是人之所以為人之道。孔子云：「仁者愛人」；孟子亦以仁為「人心」，義為「人路」，又說「居仁由義」，皆是大公無私之心。能存公心，行為又合理正當，表現出來必是合於禮之行儀。所以孔子和弟子宰我討論是否為父母守喪三年時，宰我力主守喪一年，孔子反問：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」（《論語·陽貨》）並責備曰：「予之不仁也！」（《陽貨》）不仁就會麻木而死。人事物不能因仁心自覺而呈顯的實踐活動，只是徒具形式，空洞無精神價值內涵，必經不起時代之變遷而崩壞，當然不能建立起社會的秩序性。因此孔子面對著周文疲弊，深知不能只停留在禮樂文制的改革和損益，必須進一步反省整個文化之精神所在，才能給予人內在性之道德自覺和價值根源。

在《尚書》¹¹¹、《詩經》時代，所論之「德」，皆為良好之行爲，而未追究此德行底下之德性問題。據《左傳》中記載看來，在春秋中期前依然如此，而其士大夫的言談中，雖也零星出現一些仁字（如「親仁善鄰」、「幸災不仁」、「仁以接事」之類），但涵義多半是仁愛、仁厚、不殘忍或和善待人罷了。未曾深入地討論仁的本質。且在他們的談話中經常將「仁」與其他的良好德行相提並論，顯然他們並不特別注意於「仁」。而在《論語》一書中卻突然出現了大量地「仁」字，且多被單獨提出來予以論究。¹¹²這是由天命天道下貫於人，孔子以「仁」將人之心性主體轉出的一大創舉。

孔子以「仁」¹¹³來指點人之價值，在孔子思想中「仁」是全德之名¹¹⁴，然

¹¹⁰ 參考蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁52-53。

¹¹¹ 「仁」在《尚書》中有五見：「克寬克仁」（《商書·仲虺之誥》）；「民罔常懷懷于有仁」（《商書·太甲》）；「雖有周親不如仁人」（《商書·太甲》）；「雖有周親不如仁人」（《周書·泰誓》）；「予小子既獲仁人」（《周書·泰誓》）；「予仁若考」（《周書·金縢》）。

¹¹² 參考何保中：《由天人之際論先秦儒家思想的傳承與演變》，國立臺灣大學哲學研究所博士論文，1994年，頁109。

¹¹³ 牟先生認為孔子之「仁」具有下列兩個特質，即「覺」：不是感官知覺或應覺，而是排側之感，即論語所言的「不安」之感，亦即孟子所謂惻隱之心或不忍人之心。即「健」：乃《易經》「天行健，君子以自強不息」，表徵君子透過生命本質之覺，進而效法天道健行不息之理，從而體現與創造出生命之價值與理想。請參考牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1990年，頁43-44。

「仁」之真義必須透過道德實踐來展現生命之意義價值，故有無窮無盡之意涵。「仁」是人之天性、本性，人人皆能反身而誠，自覺自主，不假外求，故「我欲仁，斯仁至矣」（《述而》）與「欲仁而得仁」（《堯曰》）都說明了「仁」是人人可以當下呈現，當下具足的。因此由人一念自覺，即可當下踐仁，實踐道德本性。所以《孟子·告子上》說：「學問之道無他，求其放心而已。」。《論語·憲問》也曰：「古之學者為己，今之學者為人。」由此可知，學問的目的只有一個，即讓自己的本性能作主，恢復它、保有它原來的面目，展現它的光輝，從以下之引文，來了解孔子思想：

顏淵問仁，子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉！」（《論語·顏淵》）

其中指出，「為仁由己」是自己可以自主、可以掌握的，與別人無關。只要人恢復單純無染的本性，不為物役，「仁」自然而然由內而外，表露無遺，可以遵禮而行，盡人道，亦等同彰顯天道。萬事萬物皆在一己之仁的顯現，呈現圓滿、美好的自然狀態；換句話說，宇宙之人事物是否可以得到安頓，是當下自覺中之體現，是人人自身可以作主的，是人可為的，不是靜態的呈現，是展現在禮義風範、人倫道德中，讓萬物各得其所。且當仁心呈現，做為一位仁者，他不但能安立自身，更期盼能利益他人，成就他人，關懷社會、人間，如孔子所言「己立立人、己達達人」、「仁者愛人」，此所謂成己成物、內聖外王，這種「與天地萬物為一體」的胸襟，正是聖人之理想，一生努力的方向、目標。

綜合上述，春秋時代最有代表性的觀念是「禮」，禮的功能，首在建立政治社會之秩序，但至春秋末期禮樂的實質精神，已蕩然無存，不能使生命得宜便表示已經僵化了，因此須依事理之「正當合理性」加以斟酌變通，隨人事物之不同而修正以符合時宜，也就是「義」，才是禮的基礎。孔子有曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）人若不仁，禮樂制度便沒有真生命，只是形式教條、虛偽，空洞無精神價值內涵，孔子因此對先前的三代文化有了反省，才有自覺地為生命找到了一個明確的方向，也為禮樂找到了真實的意義——「仁」。何謂「仁」呢？「仁」是人之天性、本性，故「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》）與「欲仁而得仁」（《論語·堯曰》）都說明了，「仁」是人人可以當下呈現，當下具足的。因此人一念反省自覺，即可當下踐仁，實踐道德本性，使

¹¹⁴ 請參見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 75。「仁」在孔子義理中，是超越一切德目，而又綜攝一切德目，是一切德行表現與道德創造的總根源。所以仁是「全德」之名。其實是一切德行成就實現的根源，是主體自覺所顯發的「道德心」。有了道德心的呈現，才會有德性、德行之產生。

事事物物合於理，呈現出來就是「禮」的內涵精神。可見，孔子「仁」的思想是從天命天道下貫於人，再由人之心性主體轉出的一大創舉。同時，也點醒了人內在性自覺和道德價值之根源，從此為中國學術思想開啓了另一個生命的里程碑。

參、孔子對「命」之承繼與轉化

關於「命」的理解，一般人通常是從「命定」或「命限」的方向來作思考，強調其註定發生或已然命定的性質。¹¹⁵「命」在中國哲學裡，有多重意義與演變，它是扣緊時代意識而發展變異，一般而言，是關聯著天人之際來著眼的。¹¹⁶最早是周初之「天命」觀為其形式，漸次由春秋時的疑天、天道觀之出現而成形，孔子深刻體察周初「天命」觀的不足及其義理擴充的可能，故在道德實踐上賦予普遍而具體的內在可能——由君王的「天命」概念，擴展為普遍人間的道德「天命」之意涵，確立人道德實踐的個體性與主體性¹¹⁷，此種關於屬己意義之反省與體察，是孔子在生命中立身行道，凡事反求諸己，知命了命與天喻解之印證。以下試就孔子對「命」之承繼與轉化，作初步之探討：

一、孔子對「命」之承繼

牟宗三先生認為諸子百家的興起，實為周文疲弊所致；面對周文疲弊的時代問題，孔子認取的態度是對周文加以繼承與發揚。¹¹⁸《論語·八佾》云：「周監于二代，郁郁乎文哉，吾從周。」說明了孔子對周文的承續與擔當，然再由以下幾則引文以茲證明所承繼之天命思想：

吾五十而知天命。（《論語·為政》）

不知命，無以為君子。（《論語·堯曰》）

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。（《論語·季氏》）

天生德於予，桓魋其如予何！（《論語·述而》）

文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，死後者不得與於斯文也；天

¹¹⁵ 陳寧：〈命運可知而不可改之觀念的產生〉，《文哲論壇》第6卷第2期，1996年，頁147。

¹¹⁶ 唐君毅即認為：「欲明中國哲學中天人合一或天人不二之旨，自往哲之言命上用心，更有其直接簡易之處。然以命之為物，既由天人之際、天人相與之事而見，故外不在天，內不在人，而在兩者感應施受之交。」見唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，台北：臺灣學生書局，1993年，頁520。

¹¹⁷ 參考吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁52。

¹¹⁸ 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年，頁60-61。

之未喪斯文也，匡人其如予何！（《論語·子罕》）

所知者乃道德意義之「天命」、「使命」，是孔子透過「下學上達」體證「天道」，進一步「證知」天命，證成「命」普遍的爲人之內在道德要求，成爲人存在的道德「天命」與「使命」。因此，孔子所證知的「天命」，其實質內涵即爲道德意涵所充盈的普遍真理，是人人必得肯認與識取的。因此天命於此不僅只是形上實體之創造義，亦涵攝內在道德使命之意涵。¹¹⁹可見，內在之德性生命，乃是由天所賦予，既知從何而來，亦知以何去回應，所以孔子所體證之「命」，含具從周以來的「天命」，也能以己之「德性」生命、自覺地由「仁」去展現「天道」生化不已之精神。對「天命」之看法，王邦雄先生曾說：

「天命」，就人之無限性特稱爲「天」，天以無限之仁德賦予我。（即仁即天，盡心知性知天）。就人的有限性特稱爲「命」，而是天以有限之條件規約我。¹²⁰

由此可知，人，本來就不是一個無限體，而是一個有限的生命。而人生的努力，正是向自己的有限性挑戰，希望突破生命的有限性，以獲取無限的意義和永恆的價值。人亦的確可以超越他的有限性，以創造物質層面和精神層面的價值成果。然而，這個「突破」與「超越」卻仍然有它的限度；到了某一個界限，人就突破不了，超越不了，如像生死、壽夭、吉凶、禍福、富貴、際遇……等等，都不能操之在我。到了某一關節，人便感到一個「客觀的限制」——這是人的「德、智、能、力」進入不到的界域。無可奈何，於是歸之於命，這就是「命定義」的命。¹²¹雖然生命裏有諸多無可奈何與人力所不能抗拒之限制，但天亦賦予人無限之仁德；只要人在環境的遭遇命限中不斷地追求、創造自我存在的價值（盡心知性知天），了悟其存在之意義，亦就能知命了命與天相知、相契，這就是人性復活之珍貴處，亦係人之所以爲人之尊貴。

回顧歷史，孔子身處禮崩樂壞之春秋亂局，爲求實現政治理想，周遊列國卻未遇明主得以施展抱負，不免對時局有所感嘆：

道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。（《論語·憲問》）

死生有命，富貴在天。（《論語·顏淵》）

¹¹⁹ 參考吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，頁 53。

¹²⁰ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007 年，頁 47。

¹²¹ 見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999 年，頁 125。

伯牛有疾。子問之，自牖執其手，曰：「亡矣，命矣夫。斯人也，而有斯疾也。斯人也，而有斯疾也。」（《論語·雍也》）

賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。（《論語·先進》）

如上所言「命」皆是個人遭遇生命禍福窮通之命限概念。生死之命限是人力無法掌控、變改的，因此顯得無可奈何、無能為力。面對此等際遇，孔子只能坦然以對，由此體認與承擔，也就能「不怨天，不尤人」。關於兩種「命」之涵義，蔡仁厚先生亦說：

「命」有二義。從天之所命、性之所命而言，謂之「天命」「性命」。這一面的命，是「命令義」的命。如詩經「維天之命，於穆不已」，中庸「天命之謂性」，皆是命令義之命。後儒所謂「天命流行之體」，流行二字便是根據命令作用而說。另一方面，是「命運、命遇、命限」之命，這是「命定義」的命。所謂「命定」，是表示一種客觀的限定或限制。對於「命令義」的命，必須敬畏、服從、踐行。因為無論天之所命或性之所命，都是善的命令——道德的命令。儒家講道德實踐，都是和這一面相關聯的。對於「命定義」的命，則應知之、受之、安之。因為知道了這個客觀的限制，才能夠安然受之，而不存非分之想，不作非分之求；亦才能夠「不怨天、不尤人」，而回過頭來「反求諸己」，以克盡自己的性分。¹²²

可見，無論是面對「天之所命」或是「命運」之各種際遇，對人而言都是「命」，人在這當中，都必須去接受、承擔，然後反求諸己，盡自己最大的力量、努力，在職責本分上，完成該盡之義務。牟先生論「以理言」之命與「以氣言」之命時，有云：

落實說，是勢、是遇，是氣命；統於神、理說，則亦是天命。

這裏指出有「統於神、理而偏於氣」而言的命。¹²³即孔子所謂：「道之將行、將廢，命也。」有時理命與氣命是無法分別開，皆都是天命。吾人只能盡分、盡責、盡人事，而後聽天命。

綜合上述，一般對「命」的說法有兩種解釋：一則從天之所命、性之所命而言，謂之「天命」「性命」，是「命令義」的命，必須敬畏、服從、踐行，因為無

¹²² 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁123-124。

¹²³ 參見牟宗三：《心體與性體》（一），台北：正中書局，張橫渠章第二節第八段。

論天之所命或性都是善的命令—道德的命令。另一是「命運、命遇、命限」之命，是「命定義」的命，無法操之在己，則應知之、受之、安之。對孔子而言，他透過「下學上達」體證「天道」，進一步「證知」天命，因此天命於此不僅只是形上實體之創造義，亦涵攝內在道德使命之意涵。子曰：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。」(《論語·憲問》)，孔子對於道之將行或廢，皆看成是「命」，無論際遇如何，孔子「不怨天，不尤人」坦然以對，只求自己體認與承擔，恪盡自己的性分，以完成使命。

二、孔子對「命」之轉化

「義」¹²⁴是「事理之當然，人事之所當為」，在此，表示人的「自覺主宰」。人必須「盡義」，乃能真正接觸到「命」的領域。一個人如果沒有作過最大的努力，沒有依循「事理之當然」去為其「所當為」，他就不可能真實地感受到「客觀限制」的存在。那些稍受挫折、偶有失意，便諉之於命的人，他們何嘗真知命？須知「命」不是一個抽象的概念，而是人生真實的感受與證悟，是在一步步突破生命的有限性中，層層進逼而感受到、而證悟到的。有了這真實的感受與證悟，然後乃能真正知曉客觀限制的界域，因而能夠知所警惕，而回歸到操之在我的人事領域，以「為其所當為」。此之謂「盡義以知命」。¹²⁵孔子的人生態度，正是「盡義以知命」。《論語》有載：

富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之；如不可求，從吾所好。(《述而》)
君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣。(《微子》)
知其不可而為之。(《憲問》)

前條知富之不可求，是「知命」；從吾所好(好善惡惡之好)，以為其所當為之事，則是「盡義」。後條知道之不行於當世，是「知命」；但道雖不行，而志於道的君子，仍須「行其義」(盡義)以明道守道，這是不可拋棄不可讓度的義務。孔子「知命」而猶「盡義」的人生態度，是舉世共知的。他周遊列國，常常受到一些隱者之流的譏諷。如憲問篇所記荷蕢、微生畝，微子篇所記荷蓀丈人、楚狂接輿、長沮、桀溺等；他們或者對孔子說「斯已而已矣」，或者說「已而已而，今之從

¹²⁴ 意即理當如此，必須當下肯定，不容懷疑。譬如對國家之忠，對父母之孝，都是事理之當然，是天理合當如此，亦是我的良知當下之肯定。見蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁64。

¹²⁵ 蔡仁厚：〈孔子思想中的「義」「命」觀念〉，《孔孟月刊》第10卷第4期，1977年12月，頁5。

政者殆而」，或者說「滔滔者，天下皆是也，而誰與易之？」歸結起來，無非都是「既知命矣，何必盡義」的論調。孔子的回答，則以為「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」正因為天下無道，所以才會情切救世，想要以正道移易天下。孔子這個情懷，倒是給石門晨門「知其不可而為之」一句話說着了。「知其不可」是「知命」，「而為之」則是「盡義」。明明知曉在客觀的限制之下，道不能行於當世，而依然心不容已地去為「理所當為」之事，這就是孔子的精神。

126

總之，「命」表示客觀的限制，「義」表示自覺的主宰。從「命」一面看人生，會感到世間一切事物，都有一定的限制，都是被決定的；在這一面，實在看不出人生的意義和價值。但人生不止這一面，還有「義」一面。人生的價值和意義，以及自覺、自由諸觀念所運行的領域，正須從「義」這一面而顯示。人亦只應在「義」上作主宰，以對是非善惡之價值負責。至於「命」一面則非人力所能掌握。因此，人生的意義和價值，不能從成敗得失處作計較，而應該在是非善惡處作判斷，以「是其所是而非其非，好其善而惡其惡」。自從孔子明辨二者之分際與界限，不但透顯了儒家精神之方向，亦決定了此後儒家處理宗教問題的基本態度——「重能不重所，依自不依他」。而中國人的人生觀，亦正是在這個基礎上而建立起來的。¹²⁷

從「義」與「命」之分際界限看，可以說「義命分立」。但除了「命定義」（客觀限制義）之命，還有「命令義」一面的天命性命之命。從這一面說命，則是「天道性命通而為一」的，所以「天命」「理命」「性命」「德命」諸詞，皆可以成立，而且實亦可以稱之為「義命」。這時候，「命」已內在化而與性德合一，與理義合一。因此，天之所命即是性之所命，性之所命即是理之所當然、義之所當為。¹²⁸

由「盡義」以「知命」反轉過來說，則雖「知命」而仍須「盡義」（知其不可而為之）。「盡義」乃是盡我性分之所當然，所以「盡義」亦即「盡性」。到這一步，則所謂「知命」，便不止是知「命定義」的命運命限之命，同時亦知「命令義」的天命性命之命。而天命性命之「命」，實際上就是我性分當然之不容已，亦是我無所逃於天地之間的「義務」。此便是「盡義、盡性」以「至於命」，亦即是「義命合一」。據此可知，盡義以知命，固然可以說是孔子的人生態度；而推進一步說，則「義命合一」，才是孔子所證現的人生境界。¹²⁹

¹²⁶ 見蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁67-68。

¹²⁷ 見蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁68。

¹²⁸ 見蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁68。

¹²⁹ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁128-131。

由上可知，「命」表示客觀的限制，「義」表示人的自覺主宰，人必須「盡義」，乃能真正接觸到「命」的領域。孔子雖知道之不行，仍盡義以明道守道；「知其不可」是「知命」，「而爲之」則是「盡義」，因爲這是使命、責任，亦是義務。義亦有「命令義」之意，還可稱之爲天命、理命、性命、德命，這時「命」已內在化而與性德合一，與理義合一。所以，孔子從盡義以知命，再由知命而仍須盡義之過程，實際上就是性分之不容已之義務。因此可以說「義命合一」才是孔子所證現的生命境界，完全示現了「天人合德」道德生命之理境。

第三章 孔子天人合德思想之義理內涵

中國哲學與西方哲學具有不同的文化特色與方向，西方哲學注重知識上的邏輯、分析與思辨，而中國哲學重視生命、德性、修行實踐的問題。因此，中國思想的三大主流，即儒釋道三教，都重主體性，然而只有儒家思想這主流中的主流，把主體性復加以特殊的規定，而成爲「內在道德性」，即成爲道德的主體性。¹這三家承認人有成聖的根據，亦即良知、佛性、道心，是普遍與平等的，此即人能成聖的可能與根據是每個人都有的，並且是平等無差別的。²

孔子（551-479 BC），七十三歲，爲儒家之祖，名丘，字仲尼，魯國陬邑人，生值春秋晚期。他上承堯、舜、禹、湯、文、武、周公一脈相傳之道統，順著聖王之教而開出人倫道德之生活規範。孔子思想與言行觀念象徵著中華文化，更引領全人類的思想，他「有教無類」的態度，「因材施教」的方法，以及「誨人不倦」之精神，故後人奉之爲「萬世師表」，尊之爲「至聖先師」，爵之爲「素王」。孔子學生將孔子言論匯編而成《論語》一書，其中含有高度智慧與人生哲理，教導我們立身、處事，自修身、齊家、治國、平天下之道理。

儒家之學，以「內聖」爲本質，以「外王」表功能。內聖之學，以成聖成賢爲目標。儒家認爲人人都可以成聖賢，都可以通過道德實踐，完成自己的德行人格，以進到聖人的境地。真的人人可爲聖賢嗎？可能的根據在那裏呢？我們如此追問道德實踐所以可能的超越客觀的根據，便是關於「本體」的問題；追問道德實踐所以可能的內在主觀的根據，便是「工夫」的問題。內聖之學，主要就是集中在本體與工夫這兩個問題上，重視工夫，固然是滿足實踐的要求；而討論本體，亦不純粹是理論的興趣，而仍然是爲了滿足實踐的要求。³

聖人代表著圓滿、整全的生命人格境界，其極致必以關懷與成就一切的存在爲其過程，與萬物爲一體，才能成就大人氣象。聖人通過率性、盡性的工夫，就可以贊天地之化育，最終達至與天合德之究極。孔子從一位平凡的人，志於學、志於道，效法天道的精神內涵，精進不懈，通過道德實踐達致「人道與天道」之圓滿和諧，然而「天人合德」之成立根據與如何可能之內容究竟爲何，以下將是此章要討論之重點。

¹ 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1990年，頁8。

² 王邦雄等：《中國哲學史》，台北：里仁書局，2005年，頁8。

³ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁9。

第一節 孔子天人合德思想之本體論

「道」字，在天曰天道，在人曰人道；「命」字，在天曰天命，在人曰性命；「理」字，在天曰天理，在人曰人理；「性」字，在天曰天性，在人曰人性；「心」字，在天曰天心，在人曰人心。《論語》有載：「性相近也，習相遠也」(《陽貨》)，雖然人的習染之氣有所差異，但義理之本性是相同的。依著本心、本性而為，就是天道、天理之流行發用，此乃性與道合一，即「天人合德」。

對此，牟先生曾說：「孔子是由踐仁以知天，仁與天必有其「內容的意義」之相同處，始可由踐仁以知之，默識之，或契接之，依是二故，仁與天雖表面有距離，而實最後無距離，故終可合而一之也。」⁴可見天與人是一而二，二而一，必由人之親自體證，實實在在的以道德本心來用事，才足以知之。

有關「天人合德」之思想，錢穆先生也說：

天既把此性給予人，此性為人所有，故我們得稱之為人性。但此性稟賦自天，故我們亦得稱之為天性。中國思想中所謂天人相應、天人合一，其主要把柄，即在此性字上。⁵

據此可知，能否與天合而為一，就看人如何把握，將此性展現，即能與天相知、相應。以下將分三個重點來探討：一、天人合德思想之基本義涵，二、天人合德思想之內在根據，三、天人合德思想之超越根據。

壹、天人合德之基本義涵

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」(《論語·公冶長》)子貢感嘆無法從孔子之言談中聽聞有關性與天道的道理，但其實孔子無不透過生活之言行示現於人，猶如天道之默默運行，惟有與孔子同為真誠實踐，反躬自省之修為之人，才能與之相呼應，才能感受、體悟其中之道理，否則只停留於外在的表象，實不能領悟其精神內涵之真義。可見，天道是超越的存有，性是內在的存有，言語文字實無法呈現真理之完整面貌。

孔子雖不明言說「性」，但時時指點弟子在不同人的事物上反觀自照、反省

⁴ 牟宗三：《心體與性體》(一)，台北：正中書局，1990年，頁22。

⁵ 錢穆：《中國思想通俗講話》，自印於九龍，1955年，頁19。

自得，發現到自己的本性良心。《中庸》記孔子言：「仁者人也。」也就是將「仁」看作是人的本來面目、本心，人與動物的區別所在，是因為人有良心本性，能自覺，會反省。因此，能透過反省覺察而呈現仁，以踐仁體仁及於人、及於物，便是挺立道德主體，學習成就一位有德者。牟宗三先生云：心體、性體、仁體、道體、誠體，是形而上的實體，亦是人實踐之道德主體。蔡仁厚先生亦云：

超越地說的本體，是意指那形上的實體。在這方面，無論說天道、天命、天理，或者說乾元、太極，全都是意指天道本體，簡稱「道體」。這個道體，由超越而內在化，下貫而為人之性，它就是性體、心體、仁體。這是天之所命，是「天所與我、我固有之、人皆有之」的。所以儒家講心性，一定要透到心性之源，要通到天道誠體上。這個超越與內在通而為一的心性本體，亦可以稱為天心仁體。（天心，表示它是超越的；仁體，表示它是內在的。總之，是既超越而又內在的。）人人有此本體，則人人皆可以成聖賢；這個本體，就是道德實踐所以可能的超越根據。⁶

據上可知，這個形而上的實體，超越地說為天道、天命、天理，是超越的存有；下貫為人之性是性體、心體、仁體，是內在的存有，兩者本是一。講「天」一定要連著「人」一齊講，因惟有「人能弘道」，能將天賦予人之天性、天理彰顯於外，行天之道，體天之德，合天之理，感通潤物。說「人」也一定要連著「天」一齊講，因「人本乎天」，人之所以為人，即是要盡人之本份、義務、責任、使命，以完成天職。

牟先生曾說：「在中國思想中，天命、天道乃通過憂患意識所生的「敬」而步步下貫，貫注到人的身上，便作為人的主體。因此，在「敬」之中，我們的主體並未投注到上帝那裡去，我們所作的不是自我否定，而是自我肯定。這是天命、天道的層層下貫而為自己的真正主體中肯定自己。」⁷因此，肯定自己、做真正的自己，並且創造自己，這反而是敬畏天之所命、天之所性，主客合一之呈現。

此外，孔子認為「下學而上達」（《論語·憲問》），下學就是廣博多學，善用知識與學問，以融通人事，進而能在各種環境中，反求諸我，將其轉化為生命中之德性修養；上達就是由親而疏，「親親仁民愛物」，努力開擴人生志向，知命了命，與超越的天道相知相感。也就是說，「踐仁知天」努力實踐道德，行仁見義，當下的生命便可與天道相感通，即是使自己的生命與天的生命相契接了。「耶教亦有這樣的義理：如你能與上帝感通，那末上帝的靈，自然降臨到你的身上。而

⁶ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1984年，頁10。

⁷ 取自牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1990年，頁20。

在感通的過程中，你與上帝就可以互相喻解了。」⁸但上帝之降臨與否，決定權在上帝。然而孔子的思想與耶教不同的是，人本有天賦之德性主體，人有自由意志，人能率性創造，感通與否，視乎人是否能時時悲天憫人、誠敬篤實、仁民愛物，生命如此，自然能參天地化育，時時與天、道、帝同在，這個決定權孔子說「爲仁由己」，是自己的本心去決定的。

由此可知，孔子思想亦有宗教精神，但並不走向超越外在的神求憐恤福祐，事事向其禱告的他律之路，而重人反求諸己，自踐其德以上企無限，顯陽剛天行之德。人惟有將精神從幽冥不可知處拉回來，本有的道德理性才會發揮作用，而自律自主，不爲畏怖恐懼的情緒所困囿，然後人才會正視生命，才會真正體現人人本有的無限價值，而通天地鬼神，與萬物一體，此可見孔子思想實爲大中至正之教。⁹

貳、天人合德之內在根據

孔子所說的「天」、「天命」、或「天道」當然是承詩、書中的帝、天、天命而來。此是中國歷史文化中的超越意識，是一老傳統。以孔子聖者之襟懷以及其歷史文化意識（文統意識）之強，自不能無此超越意識，故無理由不繼承下來。但孔子不以三代王者政權得失意識中的帝、天、天命爲已足，其對於人類之絕大的貢獻是暫時撇開客觀面的帝、天、天命而不言（但不是否定），而自主觀面開啓道德價值之源、德性生命之門以言「仁」。孔子是由踐仁以知天，在踐仁中或「肫肫其仁」中知之，默識之，契接之，或崇敬之。故其暫時撇開客觀面的帝、天、天帝而不言，並不是否定「天」或輕忽「天」，只是重在人之所契接「天」之主觀根據（實踐根據），重人之「真正的主體性」也。重「主體性」並非否定或輕忽帝、天之客觀性（或客體性），而必寧是更加重更真切于人之對於超越而客觀的天、天命、天道之契接與崇敬。不然，何以說「五十而知天命」？又何以說「畏天命」？孔子此步「踐仁知天」之提供，一方豁醒人之真實主體性，一方解放了王者政權得失意識中之帝、天、或天命。¹⁰這是孔子高明地進一步轉進。

根據《論語》中所記載：

子曰：「參乎！吾道一以貫之。曾子曰：唯。子出，門人問曰：何謂也？」

曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」（〈里仁〉）

⁸ 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1990年，頁38。

⁹ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁140。

¹⁰ 牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局，1999年，頁21。

孔子為學、指點學生、為人、行道的道理均是一貫、一致性的，均不離人的本體仁心，在面對不同的性質之對象、不同的時機、不同的事項上，予以適當的指點，其目的即是要喚醒人的本心之明覺狀態來觀照自己以行事。孔子一生的道德生命學問，皆是以「仁」為出發點，此「仁」據曾子的體會為忠恕之道，即「己所不欲，勿施於人」之仁心，以此去推己及人，成德成物。孔子雖是一位廣博多學之士，但他強調非以學識來修養自己與待人處世，孔子是以「仁」為道德主體，以此來開展一生之志業，最後並以「仁」作為達成「天人合德」境界之基礎。由此可知「仁」在孔子心目中的重要地位，可以說「仁」是孔子與「天」相知相解之內在根據。

蔡仁厚先生曾說：孔子仁教中的「仁」，不是普通的知識概念，不可用下定義的方式來處理，必須超脫字義訓詁，從孔子的指點來求了解。¹¹

仁，雖也是德目之一（如「忠、孝、仁、愛」中的仁），但孔子言仁，絕不限於德目的意義。據孔子答弟子問仁之言，「克己復禮」是仁，「見賓、使民」之敬與「不欲勿施，己立立人」之恕，亦是仁。「愛人」是仁，「恭、敬、忠」、「恭、寬、信、敏、惠」，亦可以表示仁。¹²從《論語》中可處處見到「論仁」、「勉仁」之言：

唯仁者能好人，能惡人。（《里仁》）

剛毅木訥，近仁。（《子路》）

回也三月不違仁。（《雍也》）

謂管仲「如其仁，如其仁」。（《憲問》）

汝安則為之……予之不仁也。（《陽貨》）

巧言令色，鮮矣仁。（《學而》）

仁者樂山，智者樂水、仁者安仁、智者利仁。（《里仁》）

仁者不憂。（《子罕》）

仁者必有勇，勇者不必有仁。（《憲問》）

以上皆「論仁」之言。又如：

我欲仁，斯仁至矣。（《述而》）

民之於仁也，甚於水火……未聞蹈仁而死者。（《衛靈公》）

¹¹ 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁55。

¹² 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁55。

當仁，不讓於師。(《衛靈公》)

殺身以成仁。(《衛靈公》)

仁以為己任。(《泰伯》)

以上皆「勉仁之言」。因此，「仁」不能封限於一定之對象。仁以天地萬物為對象，對親、對民、對物皆可。「仁」能超越一切德目而又綜攝一切德目，故「仁」是「全德」之名，不可只作德目來看。¹³

仁是乾德，是陽剛之德，所以仁是生化原理。熊十力先生論仁，特重「生生、剛健、炤明、通暢」之德。而論及儒聖之學，亦以「敦仁日新」為主，謂涵養心性，要在「日進弘實」，不當以「日損為務」。這都是卓大深透的有識之言。¹⁴ 熊十力先生在《讀經示要》中也有類似的說明：

仁即萬有之本體，以其在人而言，則謂之性，性者言其為人之所以為人之理。亦名本心。亦名仁。以其生生不已，備萬理、含萬德、藏萬化，故曰仁。大學所云明德，亦仁之別名也，誠恕、均平、道德、禮讓、中和、乃至萬善，皆仁也。仁之隨事發見，因有種種名目。(《讀經示要·卷一》)

由上所述可知，「仁」是萬物之本體，對人而言，乃是吾人之本心本性，其義深且奧，含藏著無窮之德、無盡之理，生生不已之造化之機蘊涵其中，且活活潑潑地應事而發。所以一切德目，皆是「仁」對應於「人、事、物」而顯現之德行，如對應於人倫，「仁」顯發為孝弟慈愛忠信和順之德；對應於生活事物，「仁」顯為恭敬辭讓、謹慎勤儉、廉直義勇、寬恕惠敏……之德。¹⁵ 仁心無私，純是天理之流行發用，用於事，能開務成物；用於人，能立人、達人、度人，一切行事莫不依循著定然之道理而彰顯，所以形成種種德行。吾人因踐仁，能有感於心而有所得，內外通達明徹，德智雙彰，此絕非虛假不實的。因此離開本體而為的行為，實無道德可言，換句話說，「仁」體乃是道德行為之根本。同時，傅偉勳先生對「實存主體」的看法，它是具有創造性、能動性、自由性、自覺性、主動性和主宰性者，這就使得它已然位居整體生命中最核心、最重要、最具根源性的地位。¹⁶ 以下就「仁」體本具之義涵加以說明：

¹³ 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁55-56。

¹⁴ 按：熊先生論及仁德仁道之意，在其《讀經示要》、《十力語要》書中，隨處可見。多誦其書，必可感受「生命的學問」之實義。見蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁57-58。

¹⁵ 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁56。

¹⁶ 王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年，頁35-36。

一、主宰義

孔子說：「仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。」（述而）其中的「欲」字說明，求仁是一種內心的要求，是主動的，而不是被迫追求的過程。¹⁷一個人有仁，則生；不仁，則麻木而死矣。孔子言「欲仁、志於仁、不違仁、用力於仁、為仁、當仁、蹈仁、成仁」，皆是對於「踐仁」的指點。而「為仁由己」一語，更表示「仁」必須通過生命而表現。而人之踐仁，亦不是表現一個外在的德目，而是落實於一個具體的人，使他自己生命中的仁顯發出來，並且「因時、因地、因事」而各措其宜。仁的實踐，純粹是各人自己的事，不能由他人來代替，所以孔子對顏淵說：「為仁由己，而由人乎哉？」¹⁸

若要更進一步地瞭解孔子的「仁」，引述孟子的性善論有助於說明：

乃若其情，則可以為善矣；乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。（《孟子·告子上》）

仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。（《孟子·告子上》）

求則得之，舍則失之，是求有益于得也，是求之在我者也。（《孟子·盡心上》）

以上可知，仁義禮智信人皆有之，天賦本有，不是外在附加的。吾人不需考量、思索，只要一念為仁，就可當下立即呈現。仁心義路，是一條可安身立命之正道，可是人卻不知去行，猶如人有雞犬走失，便知去找回；但人有良心走失，卻不知尋求。因此孟子說，學習各種知識與學問，其宗旨目的無非是要恢復以呈現吾人之良心罷了。其意指不是向外去找，而是向內去求，只要有求仁之心，就可作自己的主宰。

¹⁷ 郭沂：《郭店楚簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001年，頁573。

¹⁸ 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁56。

孟子講性善，指出人人都有善的本性，只要一念自覺，本性自然可以呈現，擴充到生活各個層面上就能成就善的價值。這是人人可以自己作主的，不假外求，所以孔子說「爲仁由己」，孟子也說：「由仁義行，非行仁義也。」一切道德行爲，均是發自內心，是自己願意的，才能誠心誠意地行於外，因此欲成仁、成義、成聖是自己可以作主的，由此肯定人存在的意義與道德實踐之價值。又曰：

譬如爲山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。
(《論語·子罕》)

實踐仁好比推土成山一樣，只要再加一筐土便成山了，如果懶得做下去，這是我自己停止的；又好比填平土地，即使只倒下一筐土，要想向前推進，也是要靠自己的堅持前進。孟子亦說：「操則存，舍則亡」與所謂「思則得之，不思則不得」皆指心之自作主宰的能力，即孔子說：「天生德於予」，上天賦予人有道德主體、自由意志，人是獨立的個體，因此吾人生命可以不斷地超越現況與創造未來，精神生活才能向上層層提昇、淨化。

二、明覺義

「仁」是一種不安、不忍之心而自發自覺之道德感，依此而產生的種種行爲，才能合乎義理。孔子有云：「我欲仁，斯仁至矣」(《論語·述而》)，我欲仁，是求仁之心一呈現，即是道德意志，道德意志是自覺自發的，覺察之心即產生朗朗明現之智，明覺之智就能好善惡惡，由內在自動產生自律的力量，要求自己合乎道德。因此熊十力先生以覺論心，大倡「明覺」，其闡述如下：

明覺者，無知而無不知。無虛妄分別，故云無知。照體獨立，為一切知之源，故云無不知。備萬理而無妄，具眾德而恆如，是故萬化以之行，百物以之成。群有不起於惑，反之明覺，不亦默然深喻哉。哲學家談宇宙緣起，有以為由盲目追求的意志者，此與數論言萬法之生亦由於闇，伏曼容說萬事起於惑，同一謬誤。蓋皆以習心測化理，而不曾識得本心，故鑄此大錯。

19

熊先生言明覺者即本心，乃是一獨立照體，具備萬理、眾德，無分別之相，任何不解之惑皆能反觀自得，因此他說「本體是要反求自得的，本體就是吾人固有的

¹⁹ 熊十力：《新唯識論》，台北：里仁書局，1993年，頁251。

性智，吾人必須內部生活淨化和發展時，這個智才顯發的。到了性智顯發的時候，自然內外渾融，冥冥自證，無對待相。」²⁰也就是說，本心不受障蔽時，就能如如呈現其明覺之智，此明覺之心與物無對，融為一體。

然而言「覺」，不是感官知覺或感覺，而是悱惻之感，即論語所言的「不安」之感，亦即孟子所謂惻隱之心或不忍人之心。有覺，才可有四端之心，否則便可說是麻木，中國成語「麻木不仁」便指出了仁的特性是有覺而不是麻木。²¹誠如陽明所說的：

良知只是一箇天理自然明覺發見處，只是一箇真誠惻坦，便是他本體；故致此良知真誠惻坦以事親，便是孝；致此良知之真誠惻坦以從兄，便是弟。

此本體之「仁」即良知，是天理之明覺發見處，一反觀自覺，就自然能明理、知理，誠於中而形於外，對人對事皆能自動自發，合乎天理，有如源頭活水，流而不息。此良知一顯現，其智慧照見萬事萬物，見父即能事之以孝，見兄則能行悌，仁義禮智信皆自然流露。因此，孔子教導弟子皆是從人倫日用中，以不同之方式，指點其良知本體處，讓其產生自覺自主，然後而能自動自發。

曾子是孔子晚年之傳道弟子，他以忠恕來體會孔子之一貫之道，曾子有云：

吾日三省吾身。（《論語·學而》）

這是曾子對自己內在之修養工夫，意即每天要不斷反躬自省，這省察之時良知呈現，天理昭彰，自身之起心動念與行為過失，本心自然而然知是知非，任何不良習氣與毛病皆能明察秋毫，自己清楚明瞭，其存心與作為是否合理。這種覺照之內聖工夫，是仁心之體用，最後必會引領吾人之心性達到內外通澈、純然無雜之境，這是成德成聖必經之路。

三、剛健義

《易經》言：「天行健，君子以自強不息」。所謂「天行健」可說是「維天之命，於穆不已」的另一種表示方式。君子看到天地的健行不息，覺悟到自己亦要效法天道的健行不息。這表示我們的生命，應通過「覺」以表現「健」，或者說，要像天一樣，表現創造性，因為天的德（本質）就是創造性的本身。所以「健」

²⁰ 熊十力：《新唯識論》，台北：里仁書局，1993年，頁255。

²¹ 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁58。

的含義，而是純粹精神上的創生不已。²²孔子有云：

君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。（《論語·里仁》）

此亦是說明，一位君子在任何狀態、任何環境下，都不應違背仁的原理、原則。外在的種種環境，正是磨練與成就自己向上的好機會，無論是順或逆，都不為境所轉，為物所役，非要有堅定的意志力，才不致隨波逐流，所謂：「立於天理則堅，徇於人慾則柔。堅者，凡世間利害禍福、富貴貧賤，舉不足以移其心。柔則外物之誘，僅如毫毛而心已為之動矣！」（《宋元學案（卷 92）》）就是要我們在物慾橫流之中，以本心作為一身之主宰，顯出剛毅之志節，不間斷的精神，恆久而不輟，這是一位修道立德之君子對自己本心的要求。《中庸》亦云：

故至誠無息，不息則久。（《中庸章句·第二十六章》）

以「誠」規定天道，表示天道是「至誠無息」的，天地生化萬物，神妙而不可測，故《易傳》以生生之德規定天道。據此可知，天道是一個創生實體，它以生生之德，生育萬物，天道生德流行下貫於萬物，為萬物之性。故人可秉賦本性而「率性、盡性」，並通過盡性的工夫，久行其德，其德日積則深且厚，亦悠而遠，因此，至誠無息之德行實踐，純亦不已，就可以贊天地之化育，而與天地合德。子貢曾謂：

學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。（《孟子·公孫丑上》）

這裏可見，孔子為學之態度，不厭不倦且精進不懈，此正是效法天道生生不息之精神。孔子立身行道，用生命來作學問，可做為學子的典範，因此被子貢讚譽為仁且智，其生命之表現，真摯惻怛，猶如一位聖者，讓人感佩且由衷讚歎不已。

四、呈現義

孔子曰：「仁者愛人」（《論語·顏淵》）意思是說：仁心一呈現，一定能由己推擴於人或事或物，仁心是活動、感通的，仁心一存在即能實踐，即是知行合一，是一位真實之人、道德實踐之人。所以說，仁心隨時可以呈現，不安、不忍之感、悱惻之感，悱啓憤發之情，不厭不倦、健行不息等等，皆是仁心之證明。

²² 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1990年，頁36。

欲仁則仁至，正說明仁是內在本有的，所以我欲仁，仁當下就呈現了。「仁」不是有沒有的問題，自覺就有，不自覺就沒有，仁心有時顯，有時不顯，有時呈現，有時不呈現，只要反求自己，一念欲仁，斯仁已至。由是言之，道德不僅是應然的價值，也是實然的存在。因此，縱然一個人就是對於「仁」有許多知識，是研究「仁」的專家，然仁心不當呈現發用，不隨時自覺挺立，則一切都是空的。所以，《論語》中學生問仁，孔子總是指點學生，仁在何處顯，往何處發，儒學的教路，也總是在詩書禮樂的人文教養中，喚醒人們的仁心自覺。²³

孔子又云：

人能弘道，非道弘人。（《論語·衛靈公》）

吾人能將上天賦予之本性，呈現之、實踐之則可與天道相契接。孔子以「仁」顯道，踐仁知天，率性而為，就是人之所以為人之存在意義與價值，道之精神與內涵如無人挺立其道德主體代其弘毅與發揚，則無法顯現其創造發育萬物之大德與其尊貴，兩者實是相輔相成。因此天德與人德，天道與人道彼此相互為用，一而二，二而一，其中人性之發用流行與呈現，使得天道之莊嚴得以普遍存在，故天道雖超越，亦是內在的存在。

《傳習錄》中便有陽明使用「見在」一詞或表達「良知見在」之義的記載：「只存得此心常見在，便是學。過去未來事，思之何益？徒放心耳。」²⁴陽明於逝世前〈答聶文蔚〉第二書中亦云：「良知只是一個，隨他發見流行處當下具足，更無去來，不須假借。」²⁵以上皆在說明，陽明對良知表達其特性所述，良知本性人人具足，聖人不增，凡人不減，且良知能隨時發用，不須假借外物，亦即本具有當下呈現之義，此所謂「即存有即活動」。然而吾人不能呈現其良心，乃是被外物遮蔽或私慾夾雜之故。因此吾人為學之目的，則是要恢復此心之常在，讓此心光明朗現，則可時時呈現其本有之良能。

綜合上述，孔子為學、指點學生、為人、行道的道理均是一貫、一致性的，均不離開人的本體仁心。孔子以「仁」為道德主體，以此來開展一生之志業，最後並以「仁」作為達成「天人合德」境界之基礎，可以說「仁」是孔子與「天」相知相解之內在根據。

那麼，何謂「仁」呢？孔子說：「仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。」（述而）

²³ 王邦雄等：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁24-25。

²⁴ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第79條，頁106。

²⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第189條，頁270。

我欲仁，是求仁之心一呈現，即是道德意志，道德意志是自覺自發的，覺察之心即產生朗朗明現之智，明覺之智就能好善惡惡，由內在自動產生自律的力量，要求自己合乎道德。一個人有仁，則生；不仁，則麻木而死矣。「仁」是一種不安、不忍之心而自發自覺之道德感，依此而產生的種種行爲，才能合乎義理。孔子曰：「仁者愛人」（《論語·顏淵》）意思是說：仁心一呈現，一定能由己推擴於人或事或物，仁心是活動、感通的，仁心一存在即能實踐，是一位道德實踐之人。所以說，仁心隨時可以呈現，不安、不忍之感、悱惻之感，悱啓憤發之情，不厭不倦、健行不息等等，皆是仁心之證明。

參、天人合德之超越根據

「天」係一統攝性的語辭，其概念極爲豐富，是天地、人、萬物存在的根源，也是人文世界意義和價值的根源。²⁶

《禮記·效特性》說：「萬物本乎天」。《中庸》首句亦說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」此兩句皆在肯定宇宙有一個超越客觀之創生實體，作爲一切存在之根源。唐君毅先生對「天命之謂性」一語有深刻之說明：

中庸之標出天命之謂性一語，直接溯人性之原於天命，人性乃上承天命而來，此正是墨莊荀以來天與命之分離，及天命之自然化思想潮流之一扭轉；而上契劉康公所謂「民受天地之中所謂命」之義，以承孟子於人性即見天所命之教者。而中庸之直下點醒天命之謂性，正為補足孟子言所未及。其與孟子之不同，則孟子思想之時代意義，在收攝墨子與傳統宗教之見中，所謂原於天命天志之典常，而指歸其本於人性，而中庸思想之時代意義則在：再溯此人性之原於天命，以見人性之宇宙之意義與形而上之意義，乃謂「思知人不可不知天」。而其所以能進至由人性原於天命，更由知天以知人者，則當在其由人心之能繼續的自命自令，而自求明善誠身處，透視出人心自有一超越而在上之根原，即無聲無臭之上天之載之根原，足以成其道德生活中求自誠之事相續而無息者。於是人心之自命自令，皆天之所以命我令我；此自命自令中所顯之性，皆顯為天所命之性，人之性德之誠，皆見天德之誠，人之求自誠以盡其人道之事，亦皆為天道之誠之相續於人之事。而自思想史之發展觀之，則此中庸之思想，正宜謂為本孟子之性善之旨，合荀子所謂心之能自令自命之義，以成「自成」、「自道」之

²⁶ 曾春海：〈《周易》天人關係說之形成與涵義〉，《哲學與文化》，第36卷第12期，2009年，頁9。

誠，而又化孟荀以來之工夫義之誠，為兼通性德與天德、人道與天道之本體之誠所生之思想。²⁷

由上可知，孔子之「踐仁知天」與孟子之「盡心知性知天」，呈顯的皆是由下而上達所開展之義理方向，而《中庸》直接指出人性之原於天命，天賦之性俱備眾德眾理，呈顯的是由上而下之義理方向，透視出人心有一超越、形而上之根源。由己之性德之誠，見天德之誠，人之自誠反應在人倫日用之間，亦皆為天道之誠之呈顯，據此，由人之道以見天道，由人之德以見天德，此乃謂「思知人不可不知天」，這就是《中庸》思想之時代意義。牟宗三先生亦表示：

中庸之普言「天命」，乃承《詩·大雅》「維天之命，於穆不已」之將天命轉為流行之命，所謂「天命流行之體」，吾所謂「形而上之實體」者，而言之。其流行於人而命於人，而人能受之，即為人之「性」，是即為「天命之謂性」。其流行於物而命於物，而物不能受之而為性，則於此只好說「天命之謂在」。「同謂之命」，即程朱所謂「同體」也。雖同體而有人禽之辨，則人之所以異於禽獸者乃在心之自覺。明道謂「萬物皆備於我，不獨人耳，物皆然。都自這裡出去。只是物不能推，人則能推之」。能推不能推之關鍵即在「心」。能推，則可以將天所命者吸納於自己之生命中而為自己之呈現而定然之性，不能推，則天外在而超越地命之，而却不能吸納此天命流行之體於自己之生命中而為其呈現而定然之性，是則天命只是超越地為其體，而不能內在地復為其性，此亦即唯人「獨得之」也。……人物之別不以降衷與天命判，而以能不能推判。人能推而能實有此天命流行之體以為己性，則就其為性之為先天而定然的言，亦即等於天所命也。

28

由上可知，人與萬物之本性都是天所賦予的，由本心自覺自律之實踐，才能稱為道。吾人能據此肯定內在之道德本心作為行為之主體，明禮義修人道，使之合乎中道，這就是教。然人與物皆受命於天，其差別乃在於人有明覺之心，能將天性彰顯推擴於外，感通潤物，頓時道德創造與宇宙生化之本體合為一，此天命之性亦等於己性，此乃「天人合德」之意義。孔子之「踐仁以知天」，以及孟子「盡心知性以知天」，皆是透過道德主體之挺立，由仁與性以通澈「於穆不已」之天命，貫通而為一，此為天道性命相貫通。

²⁷ 唐君毅：《中國哲學原論導論篇》，東方人文學會，1966年，頁130。

²⁸ 牟宗三：《心體與性體》（一），台北：正中書局，1999年，頁234。

子曰：「天生德於予。」（《論語·述而》），《詩·大雅·烝民》亦說：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」此皆表示，萬民萬物之本性，具有道理、原則之理，出乎本性而行之一切行事都能合於常道，如父慈、子孝、兄友、弟恭等等，人民發自本性樂於道德實踐，自然而為。另外，《左傳·成公十三年》劉康公有言：

吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。

以及朱子注《大學》序言：

蓋自天降生民，則既莫不與之仁義禮智之性矣。

由上可知，人民本性之根源乃自天，人天生即具有光明純淨之心靈，具足萬事萬物的道理，有道德內涵，亦即仁義禮智信五常之德，因此，人只須向內省察，於後天環境中善盡此道，守住本心常德，即能盡性知命，與天相合。

子曰：「五十知天命」（《論語·為政》）蔡仁厚先生說：知天命的知，不是認知、知解，而是「證知」。²⁹孔子透過踐仁體仁，下學上達的生命歷程而感到與天相知的會通、契合，因此引發出對上天之敬畏，對命限生發堅忍無懼之使命感，並以全幅之德性生命，效法天道之精神，完成上天賦予之責任，這是孔子「本天道以立人道，立人德以合天德」之示現。由此可知，一位積極修德進道之仁人君子，必須以「天道」為生命之超越依歸，才能完成偉大的人格修養。

第二節 孔子天人合德思想之工夫論

人具備了這個仁心本體，它是否就能在我們的生命中起作用呢？換句話說，在於我們自己主觀這一面，道德實踐是否必然地可能呢？進一步來說，就是實踐入路的問題，亦就是「工夫」的問題。凡講道德，必歸於心；凡講工夫實踐，尤必歸於心。「仁心」本性，乃先天生成，也是現前具足，故可以隨時呈現，既無須「歸寂」而得，也不由「修證」而有，所以說「仁心」本性是「我欲仁，斯仁至矣」。但人因其各自習性而有所陷溺，因此孔子說：「克己復禮」，只要人一念醒覺，體認人內在自主自足之道德本性，自可朗現道德本心而實踐道德，故因人

²⁹ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁111。

本有此道德真心真性，於人面對「孺子將入於井」的特殊情境，自然能喚醒人內在之側隱之心。由此可知，它此刻若未落實於事事物物，又如何正物、成物？因此能喚醒本體之呈現即工夫，明儒王龍溪曾云：「聖人、學者，本無二學；本體、工夫，亦無二事。……舍工夫而談本體，謂之虛見，虛則罔矣；外本體而論工夫，謂之二法，二則支矣。」³⁰則實乃儒家「即工夫即本體」、「即本體即工夫」之不二真義。以下將分三小節來說明：一、天人合德思想之內聖功夫，二、天人合德思想之外王實踐，三、孔子下學上達之成德歷程。

壹、天人合德思想之內聖工夫

仁心，必須是一種自覺的狀態，才能作自己生命之主宰，進而有道德實踐工夫之開展。因此如何復其本性，不讓私欲作主，時時存養省察，真實誠敬地面對自己與尊重他人，使其保持明覺與精進之精神狀態，便是內聖之修養工夫。

一、克己復禮

在《論語》中有一段顏淵問仁的記述，子曰：

克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉！顏淵曰，請問其目，子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰：回雖不敏，請事斯語矣。（《論語·顏淵》）

人是一個肉體的形骸存在，有肉體就有五官，五官感於外物，就容易產生人心私慾，而形成本性之障蔽。因此只要能無欲，讓本心具體呈現，行為自然合乎中道，這就是「禮」，此禮儀亦可謂為「仁」心之發用。又說：如有一日吾人能無私欲，行為合乎禮儀，時時省察自己，讓天理流行，內外合一，那時便與天下萬事萬物無對，天下事物皆融攝於吾人之仁體之中，內外皆呈現一片合理的秩序。所以，要不要讓仁心呈現，行儀合禮，是自己的功課，無法要求別人。顏淵接著問其細目，孔子回答：對本性無益、不合理（禮）的不看、不聽、不說、不做。這是一種克己的修養工夫。關此明儒王龍溪云：

即如顏子非禮勿視、勿聽，視、聽，物也；非禮之視、聽，方謂之欲。勿視、勿聽，正是克己無欲工夫，亦非并視、聽為欲，而欲格去之也。克是

³⁰ 王畿：〈答季彭山龍鏡書〉，《王龍溪全集》，第二冊，卷九，頁 601。

修治之義，克己猶云修己，未可即以己為欲。克己之己，即是由己之己，本非二義。³¹

又言：

仁者與物同體。孔子告顏子，為仁之功，曰：「克己復禮」。克己而後能忘己，忘己則與物為體，天下皆歸於吾仁之中矣，非以效言也。³²

由以上之疏解可知，龍溪將「非禮」視為「一念妄動」，即「非禮，非淫聲惡色之謂，只一念妄動而言。」³³由「克己而後忘己，忘己則與物為體」，以無私欲、忘己之修養工夫，才能與物合而為一，以仁心之用為發心，每一動念皆是成人潤物之德行實踐。

仁是內在的道德感情與思想，禮是外在的倫理行為與禮法。仁是內在的基礎，禮是外在的表現。但仁必須靠禮的遵循來強化，而禮離開仁的原則就不過是一個空洞的形式，所以要以仁充實禮的內容，因為在「仁」中的禮，已經揚棄他律性，而變成自律性的品格，而「人而成仁」，禮就成為內在本能一樣的自覺性與精神。³⁴就如孔子曾具體指出的：「弟子，入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾，而親仁。」子夏亦云：「賢賢易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；與朋友交，言而有信。雖與未學，吾必謂之學矣。」（《論語·學而》）吾人在自己不同的本分上，盡心盡力地完成「為人」當為的事，在家孝敬父母、友愛兄妹，公事上盡忠職守，與朋友交往，言而守信，實實在在的不脫節失序地奉公守法，如此推己及人，尊重自己像愛護眾人一樣的心，如此成就自己為人格端正的君子，社會上多了好公民，天地間造就的是位仁者，這不僅合乎道德，亦合乎人倫，又合於天理，求學問的目的與意義宗旨就是如此了。

二、義以為質

「義」，不外乎「正當、合理、合宜、理義、道理、正當責任」等意思。總括起來，「義」是事理之當然，亦是人事之所當為。王陽明說：「心得其宜謂之義」，可見義與不義，是必須斷之於行為者之心，通過心的主宰斷制，以明辨是非，擇善固執。因此，義在本質上乃是道德的價值判斷，譬如「見義勇為」，必須根據

³¹ 〔明〕王畿：《龍谿先生全集》，台北：莊嚴文化，1997年，卷3，頁23。

³² 〔明〕王畿：《龍谿先生全集》，台北：莊嚴文化，1997年，卷5，頁12。

³³ 〔明〕王畿：《龍谿先生全集》，台北：莊嚴文化，1997年，卷3，頁32。

³⁴ 經觀榮：《仁：以人為本及孔子的修己安人之學》，台北：文津出版社，2007年，頁106。

吾心（本心、良心）對此一事物所作的價值判斷，以決定事當為或不當為。³⁵

義與利是孔子區別君子和小人的標準，孔子說：

君子喻於義，小人喻於利。（《論語·里仁》）

君子與小人最重要的分別，是他們在追求什麼樣的人生目標。君子所追求的，是精神人格的提昇與道德修養的建立，並且從立志存心到言行舉止，只知要求「正當」「合理」；而小人所追求的則是衣食飽暖的滿足和生活上的享受需求，唯利是圖，只顧一己之私，沒有考慮是否合理正當。³⁶所以「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（《論語·述而》）富與貴是人人追求嚮往的生活，但孔子說，如果不是以合理的方法取得的，寧可捨去。此是說，該取與不該取，合理或不合理才是吾人為人與處事所應重視、考量之取決標準。

現代是一個以功利為導向的經濟社會，大多數的人做事都是以自身的利害關係為考量重點，沒有公義的觀念，所以到處充斥著勾心鬥角、爭名奪利的現實景象。如果沒有義作為處事之準則，地位越高，可以運用的資源越多，對國家社會的危害就越大，況且一有機會就容易作亂。因此，一位修道立德之人，在亂流中更要堅定其意志，要以義作為自己思想之根本，不被利慾薰心，喪失出賣了自己的良知本性。並且大多數人都膽小怕事，不想惹禍上身，身為一位君子，見到理所當為之事，不能逃避責任，要挺身而出，見義勇為，才能心安理得。

孔子又說：

君子之於天下也，無所適也，無莫也，義之與此。（《論語·里仁》）

君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！（《論語·衛靈公》）

對於處事態度，孔子認為一位君子心中不應存有個人成見與好惡，所以對於天下的人、事、物，並沒有特殊立場、偏好或態度，他只要求是否合理、正當。另外，君子內外雙修，他的行為合乎禮儀規範，表現謙恭和藹的態度，並且為人信用實在，這就是君子以「義」作對內在本質之修養要求。

熊十力先生在《原儒》中謂：

³⁵ 參蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁64-65。

³⁶ 參蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1984年，頁118。

仁道廣愛，是人道之貞常也。故說仁是義之體，然物情與事變萬殊，廣愛不可以無權，故說義是仁之用，有仁方有義，仁失則義無從生，亂而已矣。

37

由上得知，義是仁之權，義亦是仁之用。仁心雖含具全德之體，然而情事繁雜、世態萬千，難全體適用，宜因人、因時、因地、因事權衡輕重與得失，而慎處之。仁心之愛廣佈，透過合宜不合宜，合理不合理之判斷而行之，所以說義是仁之用。義即成就、成全仁之發用。故孟子說「仁，人心也；義，人路也」。

三、修己以敬

修己以敬是不可自欺，要誠意，真實無妄，依理而發，使意念不致有所虛欠雜染，戒慎恐懼於意念將發未發的幾微之際，敬慎自己之本心。孔子言：

君使臣以禮，臣事君以忠。（《論語·八佾》）

君對臣的役使，要有禮貌，能尊重；臣對君要盡心盡力，能忠誠。君臣之間以禮相待、彼此敬重，關係才能持久維持。同樣地這互敬的態度須建立於人與人之各種關係上，彼此才能和諧相處。又如：

居事恭，執事敬，與人忠。（《論語·子路》）

孔子之言告誡吾人於生活中態度精神不懶散、不放任，處事恭敬、謹慎，就表示尊重自己；做事盡心盡力，積極認真，就是對事物之敬重；與人交往，誠實守信，不欺不詐，亦是對別人之敬重，如此行事既合理又合禮，才是合宜之處事態度。徐復觀先生對「敬」之解釋是：《論語·述而》「臨事而懼，好謀而成」的認真負責之態度，亦即承憂懼之心而來的「精神斂抑、集中，及對事的謹慎，認真之心理態度」。³⁸

因此，「敬」的態度不但是個人實踐禮節行儀時之須，在衣、食、住、行、送往迎來、各種場合與活動之間，以至於在其他入際相處中，也均要以敬的態度實踐於日常生活中。因為「敬」不祇是誠敬的面對自己、面對他人的態度，而是在行為實踐的過程中必須隨時存在的根本精神。

³⁷ 曾春海：《儒家哲學論集》，台北：文津出版社，1989年，頁30。

³⁸ 徐復觀：《中國人性論史·先秦論》，頁22。

四、自省精進

孔子在《論語·季氏》中曾經指出，君子行爲上的自我警惕之事有三項，此即所謂：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」人是一個血肉之軀，在學習成長的過程中，難免會受到習氣、個性與稟性所帶來的干擾，不能時時呈現出清淨無暇的一面，縱使是一位有道德、修養的君子仍須高度警戒、注意自身會犯的過失，自小到大的歲月，從身到心，一絲一毫不能放鬆，片刻不能懈怠地察覺自己、修正自己。

克己的基本方法是自省自覺。孔子很注重自我省察，因為孔子不只看重行爲的效果，更看重行爲的動機，而動機的好壞，主要是依靠行爲者的自己檢查。³⁹孔子說：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」（《論語·里仁》）而曾子也指出：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」（《論語·學而》）皆是在強調吾人應該從日常生活中時時反躬自省，檢討自我。經由反省發現自心或行爲上不合理之過失，即勇於承認，並立即改正，仁者之發心向上，能認真面對，不遮掩，不逃避，不斷的覺察、醒悟，日新又新地修養自己，如此即能做到「內省不疚，夫何憂何懼？」（《論語·顏淵》）

哀公問弟子孰爲好學？孔子對曰：

有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。（《論語·雍也》）

「不遷怒」與伯夷叔齊的「不念舊惡」其意相同，即是不對一個人的過失轉爲成見，或不對某人某事的嫉惡而凝爲成見，以遮蔽了其他的善行或冤屈了他改過的誠心而說的。「不遷怒」表示，內心是平靜、暢通、清明，沒有拘溺執著於事項上或人事上，沒有成見與怒氣，顏回以此來「克己復禮」。每個人的成長大多是從犯錯、失敗的教訓中學習而來的，因此犯錯在成長的過程中乃是必然的現象，但同樣的過失再犯，就表示對自己沒有認真的省察，這便是道德上的失職，便會受良心上的譴責，唯有反省改過，才能真正消除心中的負擔。⁴⁰聖人不是一個人格完美無缺的表徵，但卻是一位人格精神不斷向上提昇，且態度認真、坦誠勇敢面對自己的生命也同時砥礪、成就他人向上之人。

³⁹ 經觀榮：《仁：以人爲本及孔子的修己安人之學》，台北：文津出版社，2007年，頁116。

⁴⁰ 參王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁187-188。

《論語·述而》篇中，談及聖人對德性修養亦有其憂心之處：

子曰：德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。

人生的道路，德業之推擴是由仁心自作主宰而開始的。人之所以爲人，乃在於人所稟賦的仁心作爲本體，不因時代、環境之艱難，仍能守住本心，毫不動搖，這是要人隨時作心性省察之修養工夫。其次，爲學之工夫是要不間斷地陶冶、反覆熏習，以及真正的實踐才能進步；道德實踐更是要時時以仁心愛人及物才能有大人之氣象；再者，孔子所擔心、憂患的是，人在德行修養的道路上，沒有時時的作反省省察之工作，並立即的改過遷善，這種憂患意識即是自己的道德意識所產生之不安之感，使自己不斷精進向上的驅動力量，由一念自覺省察中，而自強不息。而德性生命之光輝，可以孔子對自身修養之實踐態度作爲榜樣，他自道曰：

若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。（《論語·述而》）

「學不厭，教不倦」是孔子在面對生命的學問上，是以誠敬謙遜的態度來面對自己以及面對他人，不驕傲、不鬆懈、不怠慢，精進自持的態度來修養自己的身心。其不厭不倦，即示其德性生命之精進，此亦幾近于仁聖，而仁聖亦不離乎此也。⁴¹子貢曰：「學不厭智也。教不倦仁也。仁且智，夫子既聖矣」（《孟子·公孫丑》）。子貢以「仁且智」贊不厭不倦，並以「仁且智」規定聖，甚爲諦當。仁是真實生命之覺與健，智是真實生命所發之光照。智以覺照爲性，以及物爲用。⁴²

貳、天人合德思想之外王實踐

孔子云：「修己以安人，修己以安百姓。」（《論語·憲問》），儒家的人生大道是從個人之「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」，循序漸進的向外開擴。由內聖修養去建立自己完善的人格，而後才足以去開展外王事業，這一切之行爲成就不離仁心之自覺呈現的道德實踐。

孔子的人生理想是「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《論語·公冶長》）能治人、成物與利用厚生，就是「外王」之實踐。外王事業對孔子而言，是以仁心自覺、道德人格爲基礎，以仁政德治爲目標，這不僅要通向周文禮樂之歷史文

⁴¹ 牟宗三：《心體與性體》（一），台北：正中書局，1999年，頁247。

⁴² 牟宗三：《心體與性體》（一），台北：正中書局，1999年，頁247。

化傳統，還要成就道德生命、人格修養之價值實現。如是而言，政治教化、道德人格、文化涵養是融合爲一，相輔相成的。

孔子之政治理想，是要呈現一有秩序的制度。由於身處綱常敗壞、社會失序之春秋末期，所以可以看到許多亂象，如：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」（《論語·季氏》），由此，孔子主張：

周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。（《論語·八佾》）

堯舜德化愛民之仁政以及周代之禮樂文化，是孔子嚮往的政治秩序與文化理想。孔子的政治理想，是依附在周文的禮樂上，周禮就是君君、臣臣、父父、子子，一套由上而下，井然有序的政治規範，這個制度就是每個人依自己的本份與角色來行事，整個社會才能呈現祥和、有序的運作。孔子又提出：

名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。（《論語·子路》）

要治理政事，一定要先正名分。名分不正，講話就不順理；講話不順理，做事就不能成功；做事不能成功，禮樂教化就不能推行；禮樂教化不能推行，法令就不能運用的適當；法令不能適當的運用，人民的行爲與生活就無法適從。因此，爲政從端正名分禮數做起，在道理上說得過去，做事才行得通，如此建立群體倫理才能安定社會秩序。

然而，爲政者最基本的是自身之行爲要端正，能立模範自然能上行下效，所以孔子說：

政者，正也。子帥以正，孰敢不正？（《論語·顏淵》）

其身正，不令而行；其不正，雖令不從。（《論語·子路》）

苟正其身，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？（《論語·子路》）

不斷的強調爲政者正身修德之重要性。人民有了好的表率，就有所依從，推行任何政策，效果就會加倍。如《論語·顏淵》篇所說的：季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子爲政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」說明了爲政者自身以善的、好的風氣來帶動、影響人民是最迅速的。

再者，從政之目的是要來服務大眾，而不是圖自己享樂、謀私利。因此，為政者之存心尤為重要，《孟子·離婁（上）》有曰：「三代之得天下也，以仁；其失天下也，以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。」由此可知，以仁為政才能得民心，人民能安居樂業，國家才能進一步求發展。孟子之民本說：「民為貴，社稷次之，君為輕。」（《孟子·盡心（下）》）其主要內容，亦是申明民心民意之所向，是決定政權之合理性與政權轉移的理性根據，因為民之所欲，天必從之。孔子對於為政之內容有進一步之說明：

為政以德。譬如北辰，居其所，而眾星拱之。（《論語·為政》）

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。（《論語·為政》）

治國之道，除了制定法令、規範等等技術面外，最重要的是要讓人民得到良好的教化，以道德修養自身人格，提昇生命之意義與價值。曾子有言：「慎終追遠，民德歸厚矣。」（《論語·學而》），人民懂得禮義、講道德倫理、有文化涵養，行為自然合乎中道，不用嚴刑峻罰，就能自動自發，合於法令與社會規範了。又曰：

無為而治者，其舜也與；夫何為哉，恭己正南面而已矣。（《論語·衛靈公》）

以德化民就是無為之治，不是以私心私慾統治人民，亦不以高壓、強制的手段治理人民，而是要在文化、道德教養下，讓人民自願地去實踐道德。

但在現代社會，禮與法是同等重要的。西漢賈誼在〈上文帝疏〉中有二句話：「禮者禁於未然之前，法者施於已然之後。」禮，是自覺性社會性的約束；法，是強制性政治性的制裁。儒家雖然重視道德教化，但儒家也了解，社會治安和生活秩序的維持，不能沒有法律的制裁。孟子就主張，上必須有「道揆」，下必須有「法守」，而且還說：「徒善不足以為政，徒法不能以自行。」（《孟子·離婁（上）》）可見儒家講德治禮治，不但和法治不相排斥，而且要求二者相互配合。禮義之道是治國的綱領，法刑則是禮義這個綱領之下的推行公務的具體措施。禮與法的關係，實是相輔為用，相需而成的。⁴³

儒學主脈有二，一為仁，是人之所以為人的道德生命；一為禮，是中國之所以為中國的文化理想。⁴⁴孔子繼承周公的就是文化理想。因此治理人民之道，就是要以「文」，即詩書禮樂，來教化人民，讓人民在人文化成中成就生命之美善。

⁴³ 蔡仁厚：《儒家的常與變》，台北：東大圖書出版股份有限公司，1990年，頁34-35。

⁴⁴ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁292。

以政治之運作來推行文化之活動，兩者合而為一，是仁亦是禮。而孔子所謂的「齊一變至於魯，魯一變至於道」，由齊至魯，是把政治提升至道德的層次，由魯至道，則是把道德生命，政治教化與文化理想匯歸一體，都是形上天道之最高價值的實現。⁴⁵

孔子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」《論語·公冶長》朱註引程子曰：「至於夫子，則如天地之化工，付與萬物，而已不勞焉。此聖人之所為也。……先觀二子之言，後觀聖人之言，分明天地氣象。」此是德治之極致。此極致之境界，可用《易經·乾象》：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞」之語以盡之。儒家德化的治道，其最高最後之境界即是「各正性命」，故程子說孔子之志是「天地氣象」。在天地氣象、各正性命的境界中，視每一個人為一圓滿具足之個體人格，此即人間天國境界。其所以能有此境界，原是根于其德治之開始，即視人人自身皆為一目的，由其德性的覺醒即可向上憤發，完成其自己。故其極致，即是各正性命。故此德化的治道，自始至終，即是落足于具體的個人人格上。⁴⁶所以說儒家德治，是順其為無限體而由德性以純化而實之，這在古人便說是「法天」。而法天的結果，則是物物各得其所，乾道變化，各正性命。這便是孔子的天地氣象。這是慎獨上的大灑脫、大自在，全體放下的澈底推開。皇帝如此，方是盡君道。此為聖君，而相則期為賢相。聖、賢是德性上的名詞，不是權位上的物質力量。大而化之之謂聖，化就的，也不是抽象的空掛的，它必須要落實，而它一落實，便落在個人人格上。所以德化，必須「慎獨」。這不是向外的抓緊把持，而是歸于自己作德性的覺醒。個人生命完全是仁義禮智之德，這便純粹是天理。如此方可說「法天」，方可說「天地氣象」。⁴⁷

綜合上述，孔子所謂的外王事業，一切之行為成就不離仁心之自覺呈現的道德實踐，先由內聖修養去建立自己完善的人格，才能治人、成物與利用厚生，如孔子云：「修己以安人，修己以安百姓。」（《論語·憲問》）。所以，外王事業對孔子而言，是以仁心自覺、道德人格為基礎，以仁政德治為目標，所謂：「慎終追遠，民德歸厚矣。」（《論語·學而》）人民懂得禮義、講道德倫理、有文化涵養，行為自然合乎中道，不用嚴刑峻罰，就能自動自發，合於法令與社會規範了。而儒家德化的治道，其最高最後之境界即是「各正性命」，即是落足于具體的個人人格上，個人生命完全是仁義禮智信之德，這便純粹是天理，方可說是「天地氣象」。如此可見，孔子之外王理想是政治教化、道德人格與文化涵養是融合為一，相輔相成的。

⁴⁵ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁276。

⁴⁶ 牟宗三：《政道與治道》，台北：臺灣學生書局，1987年，頁32-33。

⁴⁷ 牟宗三：《政道與治道》，台北：臺灣學生書局，1987年，頁34。

參、孔子下學上達之成德歷程

生命是一個成長的過程，也是實踐的過程，同時更是昇華的過程，在生命的歷程中，能夠自覺並不斷進德修業，那麼在不同的年齡階段自然相對地會有不同的境界開拓和真實體驗，這就是生命歷程的種種開示。⁴⁸儒學德性修養的目的，主要是要啓發人人仁心之自覺，完成德性生命之實現，以上契天道。另一方面，是要人面對有限的氣命，予以成全、超克。所謂「下學上達」，下學就是要人以有限的生命在環境遭遇困限中，顯現仁義之精神，挺立自我之道德主體，不斷自我省察、改過遷善，以顯出絕對之價值；上達就是要人保持求仁之心志，開展人生之理想，努力於道德生命之實踐推拓，知命了命，與超越之天道相知相感。

孔子以「仁」挺立道德的主體，以「仁」回應生命的一切遭遇，以「仁」印證天道天命，由一個平實的生命，爲世人開示了一個成聖的過程，與天相知，天人合德，成爲後世偉大人格的典範。孔子下學人事而上達天德，則幸有《論語》紀錄其心路歷程：

子曰：「吾十有五而志于學，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、不踰距。」（《論語·為政》）

孔子出身沒落貴族，三歲喪父，十七歲喪母。自言「吾少也賤，故多能鄙事」（《論語·子罕》）。年十五志於學、志於道，學無常師，鑽研三代文化，將詩書禮樂學問逐漸融入自己生命之中，並在事上磨練，培養堅苦卓絕精神。⁴⁹「學」是有多義性的，若知識的吸納、技藝的模仿等都是一種學習，但除了這種「聞見之知」的養成義外，「學」更可以指著一種「德行之知」的見證體現，⁵⁰就孔子的發心來說，它應當就是學聖人之德、學聖人之行、學聖人之心和學聖人之願，惟聖人本是與我同類，先得我心之所同然者，所以對聖人的景仰並心生嚮往究其實乃是對真實自我的發現與覺醒，換句話說，「德行之知」雖不排斥「聞見之知」，但它的「學」是覺也、效也。⁵¹「吾十有五而志於學」就是對自我人格之覺醒，立志

⁴⁸ 王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年，頁120。

⁴⁹ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁57。

⁵⁰ 「聞見之知」和「德行之知」的分別乃北宋大儒張橫渠最先使用者，他在《正蒙·大心篇》中說：「聞見之知，乃物交而知，非德行之知；德性所知，不萌於見聞。」又杜維明先生亦曾將此「德行之知」稱之爲「體知」而與西方傳統之「認知」成一對比，「認知」當即是「聞見之知」。參見：杜維明，《東亞價值與多元現代性》，北京：中國社會科學出版社，2001年，頁56-69。

⁵¹ 王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年，頁121-122。

於聖人，在環境上磨練、學習一切能夠成就大人氣象之學問，這亦是對自我未來立定明確目標，勇往邁進之期許與發心。

三十歲立於禮，此時孔子對道德禮義已有充分自覺，時時操持踐履，不讓感性欲求汨濫無所歸。《論語》中有關禮之言論，雖未必出於此時，但「博我以文，約我以禮」(〈子罕〉)，反映了循序漸進的「下學」方法：由博覽典籍，多識前言往行，而後由博返約，以禮統合經典內涵，以禮制約自然生命，以避免有文無行，離經叛道。⁵²因此，「三十而立」指的是個人品格修養與行為之成熟合禮，不以情緒、個性來處世接物，不斷修身立己、文質彬彬而足以立於倫常世間。

四十歲之不惑，除在經驗知識上，能知類通達，了然於胸。在人情事理上，能明白曲直，進退有據，則表現出生命的自信和豁達。主要還是指在德性實踐上，肯定仁與人性之本質關係，感受到從內在生命中迸發出來之精神力量，一念自覺，即仁心呈現，達到「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」(《論語·述而》)，故對道德仁義無纖毫之疑。⁵³此是對生命本質有充分之肯定與認知，對人生之利害得失與遭遇皆能坦然處之，這是生命智慧與豁達之展現。

到了「五十而知天命」，乃是由學道、修道、行道而證知道德性天命與自己生命之連結，這是孔子人生境界之重大突破。《論語》中的「命」分成兩個層次：一個是外在命運之「命」，凡「命運、命遇、命限」諸義之命，皆屬客觀的限定與限制，對於此一面之「命」，人無能為力、無可改變，唯有「知之，受之，安之」。而這並不表示人要消極認命，放棄努力，而是在觸及此一客觀的限制時，不作非分之妄想妄求，而即回歸於主體，以克盡己分，以盡其義之所當為、所能為，此之謂「盡義以知命」。另一個是關係到內在的天命天道，是「命令義」或說為「性命」皆意指善的命令、道德命令。此乃無條件的無上命令。人對應於「天命、性命」時，必當「敬畏之、服從之、踐行之」，這就是道德實踐。此種實踐，並非接受一外在命令，而是自覺內發地踐行道德的善(依天理而行，由道德律則而行)，此之謂「盡性以至命」(至命，謂至於命，表示我的身心活動與道德命令如如為一)。盡心盡性、盡義盡道，亦正是踐行天命性命，是謂「義命合一」。⁵⁴這是孔子一生不畏所有境遇，雖知命仍須盡義，並由踐仁以知天之境界。

「六十而耳順」，實踐工夫更加純熟。耳順，是象徵一個和諧境界，自己與

⁵² 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁57。

⁵³ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁57。

⁵⁴ 蔡仁厚：《孔子的生命境界—儒學的反思與開展》，台北：臺灣學生書局，1998年，頁4。

外在世界已消弭緊張對立，逐漸渾然一體，可用仁心加以感通。⁵⁵一個人的生命實踐，而能達到「知天命」（與天相知，天人合德）的境界，當然是極高的成就。這是主體生命層層上達的成果。但人的生命亦同時是感通的，故不可疏離孤往，而必須與物相通。世間各種流行的思想觀念、理論學說……隨時都會「灌入吾耳」。耳不能不聞，聞而不可不知，知而不容有誤差，這是一種生命與物之消融感通。朱子註云：

聲入心通，無所違逆。知之之至，不思而得也。

言語、聲音，是外在的。耳之聞聲，是由外而入於內；既有內外之分，便有人我、物我之別。如此，人仍然處於「小我」的情境中，「小我」情境中的生命，只是不能感通或感通不夠的「個己」，當然應該向外開擴以求弘通。而「耳順」便正是生命通出去的關鍵。所謂「聲入心通」，是表示外來的言語聲音入於我耳，而我心隨即通曉而契知之，而無所違逆。是者知其所以為是，非者知其所以為非，各當其可，各得其宜。此時，內外打成一片，人我、物我通而為一，外在的種種一切，皆與自己的心靈相感相通而渾然一體。到此境地，所謂「善與人同」、「樂取於人以為善」，亦自然成為應有之義。⁵⁶

「五十而知天命」表示天人上下通而為一，「六十而耳順」則表示物我內外通而為一。知天命加上耳順，才使孔子的生命達於「縱橫二度，融和相通」，如果只有「知天命」，而沒有「耳順」便只有縱向的上達，而欠缺橫向的涵容。有了橫向的涵容，才能「通眾人之心，類萬物之情」，才能顯發「民胞物與」的仁者情懷。必須「耳順」，才不至於誤解各種言說的本意；才能恰如其分地解讀各方面（各階層、各種族、各教派……）的聲音；才能知曉各種聲音、各種主張的動機和目的；才能知其所是，亦知其所非；知其所得，亦知其所失；才能知如何順其言說而成全之，亦知如何拒其言說而化解之；才能對「言者」而知其指，對「默者」而知其意。⁵⁷

總而言之，語言聲音所代表的，乃是一個客觀而廣大的真理世界（正面的、負面的）。人如不能「聲入心通」，以知言，以知心，則這個世界將永遠隔閡而不相知，矛盾而不相合，人類亦將永遠不能得安樂，不能得和平。所以，孔子在陳述人生實踐中的生命境界時，列有「耳順」一目（實踐中的一個階程），實在大

⁵⁵ 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，頁58。

⁵⁶ 蔡仁厚：《孔子的生命境界—儒學的反思與開展》，台北：臺灣學生書局，1998年，頁9。

⁵⁷ 蔡仁厚：《孔子的生命境界—儒學的反思與開展》，台北：臺灣學生書局，1998年，頁10。

有意義。⁵⁸

七十「從心所欲不踰矩」，表示天理充斥生命之中，視聽言動不必刻意節制，隨心之所欲，便自然合道。孔子德性生命圓滿之境，無異就是天道之具體呈現。人的視聽言動，皆應合乎禮，這是孔子指點顏子的話，既合乎禮，當然不踰乎矩。但孔子是說縱然「從心所欲」，也能夠「不踰矩」。隨人心之所欲，是包括感性欲求而說的。實然層的感性活動，未必依順應然的理性而行。所以通常都是「踰矩」而「不合禮」的。孔子說他「從心所欲不踰矩」，這個境界當然很不容易。可是以孔子之賢聖，也要到七十之年方能達致，可知這個境界不但很高，而且代表人生的圓熟之境。所謂「圓熟」，可有二義：心與理一：心之發用，即是理之顯境。另一，身與道一：身之活動，即是道之踐行。孟子曰：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」形色，謂形體容色。有人的形色而不能盡人之性，便不能算是真人，以其未能「踐形」之故。孟子所謂「踐形」可有二層意思：把人之所以為人的仁義之性，具體而充分地表現於形色動靜之間。所以，踐形實即盡性。據此而言，孔子教顏子「視、聽、言、動」合乎禮，是踐形。程明道說曾子臨終易箠，「心即理，理是心，聲為律，身為度」，亦是踐形。孟子所謂「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也。晬然見於面，盎於背，施於四體」，亦同樣是踐形。另一，把五官百體所潛存的功能作用，徹底發揮出來，以期在客觀實踐上有所建樹。因此，無論「立德」、「立功」、「立言」，皆可謂之「踐形」。唯有聖人「從心所欲不踰矩」，才是踐形的極致。⁵⁹

孔子經過以禮立身（三十），事理不惑（四十），證知天命（五十），聲入心通（六十）之歷程，終能心與理一，身與道合。從存心動念到視聽言動，無不中規中矩，合乎禮義法度。易乾文言說：「大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」。可知要成為「大人」，必要與天地合德，這樣的生命境界，既是道德境界，亦是天地境界。儒家的實踐，一定要求天人相通，物我相通；一定要求由小我到大我，從有限通向無限。所以，儒家既是道德境界，亦同時是天地境界。⁶⁰據此可知，孔子道德生命所完成的，乃是一個「與天合德」的「聖者的型範」。

⁵⁸ 蔡仁厚：《孔子的生命境界－儒學的反思與開展》，台北：臺灣學生書局，1998年，頁10。

⁵⁹ 蔡仁厚：《孔子的生命境界－儒學的反思與開展》，台北：臺灣學生書局，1998年，頁11-13。

⁶⁰ 蔡仁厚：《孔子的生命境界－儒學的反思與開展》，台北：臺灣學生書局，1998年，頁13。

第三節 孔子天人合德思想之境界論

心性是我人道德主體之基礎，而天道乃吾人心性之根源，尋不着根的主體，無論如何強大，終是有限的發展，因此天人關係自古以來，皆是學習聖賢者所重視的方向，以及致力追求生命學問之境界。所以，牟先生認為若世人僅視「心性論」為儒家學問正傳，而不容許「天道論」之存在，則孔孟之學的超越面、客觀面便被抹殺了。⁶¹可見需在心性之外，安立天道，才能保住價值的超越性。

境界是一個人的本體在人世間的展開，對本體的自覺與人生的境界是一致的，亦可以說為學和做人是合一的。⁶²孔子以「仁」來體證天命、天道，作為人生境界之實現，乃是一個無限的「純亦不已」的過程，必須通過「純一無夾雜」、「踐行無間斷」的長時間之努力，纔能達到無所憾的圓滿境界。而在人生的過程中，隨時都可能出現麻煩，出現差錯，所以孔子既不輕易許人以仁，也不以聖與仁自居。⁶³他一生「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》）到七十歲，纔達到「從心所欲」而「不踰矩」的圓融境界。孔子這一段自述之言，正親切地表現出他一生「不厭不倦」以全幅的生命為「仁」作見證。而仁者即聖者。⁶⁴孟子說聖人是「人倫之至」（《孟子·離婁》），正是視「仁、聖」為人格世界最圓滿的型範。⁶⁵以下將分三小節來探討孔子天人合德思想境界之進程：一、感通潤物之內外合一境界，二、天人合德之上下圓融境界，三、萬物一體之大同理想境界。

壹、感通潤物之內外合一境界

天道、天命、天德、天理，是永恆的存有，它是超時空的。而人的仁心善性、精神生命、德性生命是「天所與我者」，是天命天道流行貫注到我們生命之中而成為我們的本性，當我們的道德心靈由內向外感通的時候，是沒有限隔、沒有止境的，所以亦同樣可以「貫古今，通物我」、「通天人，徹幽明」。⁶⁶

⁶¹ 請參考蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，台北：臺灣學生書局，1989年，頁141。

⁶² 參考寧新昌：《境界形而上學及其限制—由先秦儒學談起》，濟南：齊魯書社出版，2004年，頁1。

⁶³ 《論語》述而篇云：「若聖與仁，則吾豈敢。抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」

⁶⁴ 按：仁之與聖，合而言之，仁者即聖者。分而言之，仁從存心言，聖從成效言。究其實，皆為人格世界之最高型範。見蔡仁厚：《中國哲學史》，台北，臺灣學生書局，2009年，頁57。

⁶⁵ 見蔡仁厚：《中國哲學史》，台北，臺灣學生書局，2009年，頁57。

⁶⁶ 參考蔡仁厚：《儒家思想的現代意義》，台北：文津出版社，1987年，頁215-217。

仁是指二人以上的關係是相親相愛的互待、扶持和關心，「仁」表示具有同情心、憐憫和慈愛。這「同情心」是如何產生的？這「同情心」能設身處地的因別人的遭遇、處境而感同身受，生發出憐憫、慈愛之關心，乃由於人人具有上天所賦予的「仁」之作用，因為「仁」體本身就涵具萬事萬物之理，因此見人、見物自然與物同體，產生同理心、同情心等等之感受與共鳴，這就是「仁」本身就具有感通萬物之本能所致。蔡仁厚先生亦云：

「感通」是精神生命的層層擴大。「潤物」則是在感通的過程中給人以溫暖，並引發他人的生命亦進到仁的境界。仁固然是仁道，亦是仁心。仁心就是我們不安不忍憤悱不容己的「道德的本心」，是觸之即動，動之即覺，活潑潑的；這就是我們的真實生命。這仁心遍潤一切，遍攝一切，而與物無對；所以仁心的感通，說到極處，必然是「與天地合德，與日月合明，與四時合序，與鬼神合其吉凶。」此時，仁心之不容己（純亦不已），遂與「於穆不已」之天命流行之體通而為一。所以孔子所說的「仁」，實乃天命天道的一個印證。⁶⁷

由上可知，有仁就會有覺，就是人的心靈有所感受、感觸，感動，然後生發四端之心，如孔子所說的「不安」之感，孟子所言不忍、惻隱之心，然後給予他人適時的溫暖、協助，這就是人的道德心靈、真實生命，活潑潑且真實的呈現在我們的生活中去遍潤一切，吾人的精神生命就會層層的擴大，向上提昇，最後必然「與天地合德，與日月合明，與四時合序，與鬼神合其吉凶。」所以說這仁心之顯露時，與萬物無對、合為一體，此時亦是天命天道流行的一個印證。

王陽明所謂心外無物，即在闡明宇宙萬象無法離心而存在，此肯定陽明之學有助於對宇宙本體論之理解：「夫良知一也，以其妙用而言，謂之神，以其流行而言，謂之氣；以其凝聚而言，謂之精。」（《傳習錄·卷中》）又說：

人的良知，就是草木瓦石的良知；草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石；豈惟草木瓦石為然；天地無人之良知，亦不可以為天地矣。蓋天地萬物，與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體；故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾，只為同此一氣，故能相通耳。（《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄下》）

⁶⁷ 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁58-59。

據王陽明的說法，人的良知即是吾人的心靈，以其形式不同而言，是氣，也是精；是具靈明、妙用的。此靈明與天地萬物同屬一氣、一體之流通，故能相感通。此靈明就是王陽明所說的良知。孟子亦曰：「人之所不學而能者，其良能也，所不慮而知者，其良知也。」（《孟子·盡心上》）照孟子所言，良知即是吾人之本心，而吾人之本心即是此靈明。此兩者之說法的確可相互印證。陽明《傳習錄》又云：

問：人心與物同體。如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體。若於人，便異體了。禽獸益遠矣。而何謂之同體。先生曰：你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地也與我同體的，鬼神也與我同體的。請問。先生曰：爾看這個天地中間，甚麼是天地的心？對曰：嘗聞人是天地的心。曰：人又甚麼叫做心？對曰：祇是一個靈明。曰：可知充塞天地中間，只有這個靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高；地沒有我的靈明，誰去俯他深；鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥；天地鬼神萬物離卻我的靈明便沒有天地鬼神萬物了，我的靈明離卻天地鬼神萬物亦沒有我的靈明；如此便是一氣流通的，如何與他間隔得。又問：天地鬼神萬物，千古見在，何沒有我的靈明便俱無了。曰：今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處。

可見，吾人的靈明，與禽獸草木、天地萬物鬼神一氣相通，所以謂之同體。沒有此靈明之心，天地萬物鬼神也不俱存在；是我的靈明存在，讓天地萬物鬼神也得以存在。所以靈明之心不僅可以主宰自身的一切，也可作為天地萬物鬼神之主宰。由此可知，吾人的靈明可以與天地萬物鬼神相通、相感應。

此仁心一顯現，其作用於有形之人、事、物或無形之天帝、鬼神與祖先皆然，所謂祭如在，祭神如神在，所祭祀的對象，已不存在於這世間，但不等於就已不存在，祭祀時，把被祭者視作真實的存在，藉由祭祀的過程，人的心彷彿就與所祭之對象相感通。當人對所祭者生發出誠敬的感懷與虔誠時，被祭者就如同真實的存在於此，因此孔子曾說：

吾不與祭，如不祭。（《論語·八佾》）

因此祭祀之本意、精神，就是時時去感懷逝者，以一種虔敬之心情去祭祀，如果不是，祭也等於沒祭。祭祀是一種表達情感的過程、程序，而表現誠敬之心因人而異，但其精神皆是一致地對故者敬心、虔誠，如此才會感到與祖先神祇一體，而相應、感通，此所謂「洋洋乎如在其上，如在其左右」（《中庸》），這就是當人

之仁心呈現時，所面對之一切存在，才會是真實的存在。

綜上所述，「仁」體本身就涵具萬事萬物之理，因此見人、見物自然與物同體，產生同理心、同情心等等之感受與共鳴，這就是「仁」本身就具有感通萬物之本能所致。有仁就會有覺，就是人的心靈有所感受、感觸，感動，然後生發四端之心，如孔子所說的「不安」之感，孟子所言不忍、惻隱之心，然後給予他人適時的溫暖、協助，這就是人的道德心靈、真實生命，活活潑潑且真實的呈現在我們的生活中去遍潤一切。所以說這仁心之顯露時，與萬物無對、合為一體，此時亦是天命天道流行的一個印證。例如：祭祀是一種表達情感的過程、程序，雖然表現誠敬之心因人而異，但其精神皆是一致地對故者敬心、虔誠，如此才會感到與祖先神祇一體，而相應、感通，這就是當人之仁心呈現時，所面對之一切存在，才會是真實的存在。

貳、天人合德之上下圓融境界

性與天道，都是客觀的自存潛存，天道是超越的存有。而孔子不同於希臘式的哲人，他並沒有對這客觀的自存潛存費其智測（這也本非智測所能盡），而是把存有面暫且撇開，而開闢了另一面；仁智聖，這是從「智測」而轉到「德行」。孔子的心思，不是向「存有」以表現智測，而是向「踐仁」以表現德行。他沒有以智測入於「幽」，而是以德行開出價值之「明」，顯發其生命之光。孔子以仁為宗，既有「仁」這個內在的根以遙契天道，則性命天道相貫通就有了真實的根據，而我們講性與天道也就不至於只是掛空的講論了。因此，孔子所講的「仁」又可以說是天命天道的一個印證。⁶⁸這是孔子有別於古今中外學者之優異處，他為後代開啓了人人可成聖之根據，本性人人平等，人人具足，沒有階級之分別，沒有地位之高下，沒有富貴貧賤之親疏，超越了外在一切之價值。孔子立身行道，以示後人，成聖與否是人人皆可作主的，透過自覺省察之工夫，挺立自我主體性，然後經由道德實踐之不斷修養，自覺覺他，並成己成人，臻致與天合德之境，完成德性生命之價值意義，此時孔子以「仁」與「天道」合而為一，所呈現是既內在又超越的一種上下默契。

「超越的遙契」是牟宗三先生所最先提出者，他同時亦提出「內在的遙契」做對比。牟先生蓋認為：

雖然孔子在踐仁知天的過程中與天遙契，但在情感上對超越者總是心存敬

⁶⁸ 蔡仁厚：《孔子的生命境界－儒學的反思與開展》，台北：臺灣學生書局，1998年，頁43。

畏，此敬畏的意識比較近乎宗教意識，因此，孔子所說的天比較含有宗教上「人格神」的意味，但因宗教意識屬於超越意識，我們可以稱這種遙契為「超越的遙契」。而《中庸》把天命、天道，轉從其化育的作用處了解，說明「天下至誠」的人可盡己、盡人、盡物的性，可以參贊天地的化育，這種契接方式是內在的，因此講《中庸》則是「內在的遙契」。⁶⁹

不管是超越的遙契或是內在的遙契，最後對人的主體性來說，是以內在之本性與超越之天道、天德相貫通、相契合。

孔子對人格神意義的「天道」，含有一種敬畏與虔敬的呼應之情，是「超越的遙契」，比較顯示莊嚴肅穆的宗教之意味。孔子所謂「天生德於予」（《論語·述而》）、「天之未喪斯文」（《論語·子罕》）、「天喪予」（《論語·先進》）、「吾誰欺，欺天乎」（《論語·子罕》）、「知我者其天乎」（《論語·憲問》），這種天人相知、天人相合（合德）的思想，是在孔子踐仁知天之過程中所契悟的天道。⁷⁰

對形上實體的天道（創生實體、生生之道體），是「內在的遙契」，所顯示的是親切而明朗的哲學意味。子曰：「予欲無言。……天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語·陽貨》）天是「於穆不已」的創生實體，故雖不言，春夏秋冬自然運行，百物（萬物）自然生長。孔子的生命行事所顯示的「以身示道，以天自況」來了解，即是天心仁體的真實呈現，亦即天道生生之具體而微的表徵。所以孔子亦欲「無言」（由言教歸於默證）。⁷¹

從上可知，「超越的遙契」所著重的是客體（天命、天道）；而「內在的遙契」所著重的是主體（仁、誠、性），由著重客體性過渡到重主體性，是「人」與「天」和合喻解的一步大轉進。經過這一步轉進，主體性與客體性乃取得了一個真實的統一。⁷²

對人格神意義的天道，孔子總是心存虔誠與敬畏；但對形上實體的天道，他其實無法言表，所以以身體現、示範，與天遙契。兩者均是與天感通、互相喻解之方式。《論語》有載：

子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路曰：「有之；誅曰：禱爾于上下神祇。」子曰：「丘之禱久矣。」（《論語·述而》）

⁶⁹ 參見牟宗三：《中國哲學的特質》，1994年，頁48-51。「遙契」是表示生命的嚮往和契合之意，見蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁62。

⁷⁰ 參蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，1984年，頁113。

⁷¹ 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁62。

⁷² 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁63。

從丘之禱久矣之句，我們便可知孔子認為人假如能盡人之道，生之道，即從事於道德實踐，便是對上蒼的禱告。且這乃是最佳的禱告。這是以身心，以德行為禱告，而不是只以言語來禱告。孔子曾說：「下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》）人踐德，便可與天道相通，而為天所知，則雖沒有用言語去禱告，而禱告亦自在其中矣。又曰：

王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」（《論語·八佾》）

若所行不合於義，則是得罪了上天，那是無所用其禱告的，是則惟有是義的，才可以禱告，才可以祈求，這是以道德規定禱告。吾人可更進一步說，人於踐仁行義時，便已是與天相知，於是亦用不着禱告了。而此處所說的天，雖有超越的主宰者之義，但仍是以道德意義來規定的，即天乃絕對的至善者。朱註說：「天，即理也。」是故儒學雖亦有宗教精神，但並不走向超越外在的神求憐恤福祐，事事向其禱告的他律之路，而重人反求諸己，自踐其德以上企無限，顯陽剛天行之德。人惟有將精神從幽冥不可知處拉回來，本有的道德理性才會發揮作用，而自律自主，不為畏怖恐懼的情緒所困囿，然後人才會正視生命，才會真正體現人人本有的無限的價值，而通天地鬼神，與萬物為一體，此可見儒家實為大中至正之教，為世界其他宗教所不及，且應為世上一切宗教所共同肯定共同趨向的正道。

73

另外，對於孔子之道德學問與心性修養，顏淵發出了贊嘆與景仰之情，由以下可知：

仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽然在後。夫子循循然善誘人。博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立、卓爾！雖欲從之，末由也已！（《論語·子罕》）

這是顏回受教於孔子，對老師所留下極為深刻之印象。聖人之仁與智非一般人所容易了解，像天一樣高，無法掌握其深奧，其德行與智慧之靈活妙用，大而化之，非力所及。子貢對孔子之真實生命亦有同樣之感受：

叔孫武孫毀仲尼。子貢曰：無以為也。仲尼不可毀也。他人之賢者，丘陵

⁷³ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁139-140。

也，猶可踰也。仲尼日月也，無得而踰焉。人雖欲自絕，其何傷于日月乎？多見其不知量也。《論語·子張》又記曰：陳子禽謂子貢曰：子為恭也，仲尼豈賢于子乎？子貢曰：君子一言以為知，一言以為不知，言不可不慎也。夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。其生也榮，其死也哀，如之可其可及也？（《論語·子張》）

子貢言孔子之德之崇高、朗照，譬喻：丘陵之高，是人可踰越的，但聖賢之德智，如日月一樣，非人力所及，是一般人無法毀損的。如《易經·乾文言》所記述：「大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」，所以說：「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也」。故孟子曰：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（《盡心篇》）因此聖人之人格，總之即是「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」如《中庸》一語之所示，再總之，亦即是如朱子注曰「大德敦化」一語之所示，意指聖人之廣大心量，可以促進化育萬物。

綜合上述，孔子對人格神意義的「天道」，含有一種敬畏與虔敬的呼應之情，是「超越的遙契」，即孔子所謂「天生德於予」（《論語·述而》）、「知我者其天乎」（《論語·憲問》），這是孔子踐仁知天之過程中所契悟的天道。另外，對形上實體的天道（創生實體、生生之道體），是「內在的遙契」，子曰：「予欲無言。……天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語·陽貨》）孔子的生命行事所顯示的「以身示道，以天自況」來了解，即是天心仁體的真實呈現，亦即天道生生之具體而微的表徵。由此可知，「超越的遙契」所著重的是客體（天命、天道）；而「內在的遙契」所著重的是主體（仁、誠、性），由著重客體性過渡到重主體性，是「人」與「天」和合喻解的一步大轉進。經過這一步轉進，主體性與客體性乃取得了一個真實的統一。

孔子立身行道，以示後人，成聖與否是人人皆可作主的，透過自覺省察之工夫，挺立自我主體性，然後經由道德實踐之不斷修養，自覺覺他，並成己成人，臻致與天合德之境，完成德性生命之價值意義，此時孔子以「仁」與「天道」合而為一，所呈現是既內在又超越的一種上下默契，圓滿型的聖賢人格之型範。

參、萬物一體之大同世界境界

孔子以「仁」立其主體，是涵蓋一切天地萬物而說的，「仁」是天所與我者，它普遍地存在於每一個的生命之中，沒有階級、種族、國度等等之差別，正可以化除世間上一切之不平等，重新建立一個大家共通平等之理念基礎。他「有教無類」，其立教實以天下為對象，故周遊列國，「仕以行義」，地無分東西南北，國無分魯衛齊楚，總是心在天下。而天下觀念，亦實即「普遍的人間」之理念。⁷⁴

「仁」是人行為的道德之根，價值之源，孔子曰：「仁遠乎哉？我欲仁斯仁至矣。」（《論語·述而》）仁是人的內在主體，我欲仁，是要不要的問題，仁心隨時可以呈現，只須在眼前的生活日用之間，將心比心，以己心度化他人，便自然能夠以「立己而立人，仁民而愛物」。孔子又曰：

克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。（《論語·顏淵》）

只要人能一念自覺，反求諸己，就能依順自己的本心仁體而實踐道德行為，仁心呈現時可以遍潤一切，遍攝一切，與物無對，不但可以「立人、達人」，還可以「潤物、成物」，所以說「仁」是可以向外層層感通，步步擴大，以聯屬家國天下而為一體，也由於「仁」心呈現時與天下萬物無隔無對，所以天下事物當下在仁的感通涵潤之中而歸於仁，這就是孔子「萬物一體」之立基根本。

孔子的心總是擔心、掛慮天下百姓的生命能不能得其安立，行為能不能合於義理，所以說：「修己以安人，修己以安百姓。」（《論語·憲問》）修己就是先反求自身之端正開始，正己必先正心，能挺立仁心本體，無論處於各種環境中，也不會動搖、屈服自己的心志。能堅守自己的本位，以身示現、體道，才足以安人、化人於天下。

孔子以「仁」心言感通覺潤萬物；到孟子仍承繼發揚孔子之思想，所謂「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」（《孟子·盡心上》），萬事萬物之理，不離吾人之本心，只求反省自覺，便有所得，另外所謂「上下與天地同流」（《孟子·盡心上》）吾人之生命與天地萬物之生命通而為一，天地之心即是吾之仁心。以及孟子所謂「親親、仁民、愛物」此在說明人之不安不忍之心，為了使萬物各得其所，而不斷向外推愛，讓天下眾生、天地萬物皆能在「一體之仁」中，各遂其生，這是「天下一家」、「萬物一體」之精神呈現。

⁷⁴ 參蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1984年，頁42。

「仁」是人真實生命之表現，仁者愛人，自明明德者，仁心呈現必推擴出去兼顧天下蒼生，所以一定要往外通，通向家國天下為一體，而且求通物我，以開物成務，利濟天下，這便是仁的境界，亦是仁的意義。蓋如果欲學習仁學，即大人之學，必視天地萬物為一體者，而後吾心之仁呈現於天下人之父、天下人之兄，才可稱為一體之仁的圓滿。其他如君臣、夫婦、朋友，以至於山川鬼神禽獸草木皆然，均能以一體同仁親之、敬之、保之、信之、育之……等等，然後吾之明德推擴始能公正無私於天下萬物，而充其極、盡其心力，實謂與天地萬物融為一體。

由上可知，大人之心量、心志必與天下萬物融為一體，《論語》中有一記載關於孔子與其弟子各言其志的對話，亦可對孔子之心境與理想抱負有一番了解：

顏淵、季路侍。

子曰：「盍各言爾志？」

子路曰：「願車馬，衣裘，與朋友共，敝之而無憾。」

顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」

子路曰：「願聞子之志！」

子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《論語·公冶長二六》）

顏回、子路陪侍孔子身旁。孔子說：「何不說說各自的志向？」子路說：「願把自己的車馬、衣服、皮毛裘衣、與朋友分享，縱使有所損壞也不覺遺憾。」顏淵說：「不誇耀自己的長處，且不求回報自己的功勞。」子路說：「願聽聽老師您的志向！」孔子說：「希望年老的人可以心無掛礙、安養終年，年輕朋友彼此交往能誠信、忠實互相對待，年紀小的人有人關懷、照顧。」以上可知，孔子如實地表達了理想與抱負，可以見得的確是一位仁者之胸懷，對天下眾生期許的關愛與慈悲之情，亦如上文所言之境，與萬物同為一體無所分別，一如孟子所言「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的情懷，對於不同年齡層的人給予適切的照護、提攜與保育，流露出真誠與大公無私的精神。

從前，孔子受邀參加魯國歲末大祭祀，並擔任助祭之來賓。祭事完畢，他出來到宮門外兩邊的望樓上參觀遊覽，不覺深深地歎息。孔子所嘆息的，大概是為了魯國的現況而慨歎。弟子言偃當時隨侍在旁，就問孔子說：「老師為什麼嘆息呢？」孔子說：「大道施行的世代，和夏、商、周三代英明賢君當政的時代，我都沒能趕上，而書上有記載，可以知道大概的情況。」《禮記·禮運篇》記孔子之言，對天下蒼生抱有「四海一家」的心懷與理念：

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長。矜（即鰥）寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂大同。

當大道得以實施，普行全世界的時候，天下之人皆以道心相待，無私利固自我。人們選出真正賢明之人來為民服務，大家和睦，彼此講求誠信。所以人們不單只親愛、孝敬自己之親人與愛護自己之子女，同時也愛護他人之親人與子女；不僅使年長者退休後，能安享天年，而不致辛勞終生；年壯者能貢獻所長於社會，而不遊手好閒；年幼者皆能得到良好的教養，而不放蕩成性。並且老而無妻者、老而無夫者、老而無子者、以至殘廢疾病的人，都能得到最適當妥善的照顧，青年男女都有適當的工作與美好的歸宿。人們不讓財貨資源白白浪費於地上，於是善用開發，但也不佔為己有。不坐享其成，也不為己謀取私利。如是社會就不會再有陰謀詭計、勾心鬥角之行爲，也不會有搶劫偷竊、貪贓枉法之事發生。因此，家家戶戶也不用關起門來防範彼此，這便是「大同」世界，人間淨土。

由以上可知，大道要能普遍及於世間，必須建立在人人都能反觀自覺，只要「仁」心主體能顯現，在任何時空、任何環境底下，不用法律外加強制，人人都能自律自守其本份地要求自我建立起道德行爲，如此，家庭裏充滿一片溫馨、和樂融融；社會上，人人盡忠職守，奉公守法，各各取之有道，不爭名奪利，崇禮重義，將會到處一片祥和樂利，這即是「大同」之境。

上天賦予孔子之使命，即是要孔子顯「仁」於世，為萬世之表率，《孟子·滕文公上》顏淵有曰：『舜何人也，禹何人也，有為者亦若是！』世間之人亦皆可挺立自身之本心為主宰，去愛人愛物、成己成物，據此而為，此等理想、此等世界才得以在人間實現。然孔子已踐仁體道成聖在先，實足為一位典範為眾人所效法、學習，故理想不是口號，亦不能只停留於學術探討，人人都應該切實恭行實踐。如是每一個心念、一步一腳印都是大同理想之實現，其基礎只在於吾人願不願、肯不肯「為仁由己」之心。

第四章 孔子天人合德思想之現代意義

孔子的思想，不離當時周文疲弊、禮壞樂崩之社會時代背景而提出因應之道，講道德，守仁義，重倫常，倡禮樂，具體地關懷世人當下的生活，以求社會發展之安定和諧。孔子的思想核心—「仁」，是一切行為行事之依據，不因任何時代有所限制，所以沒有古今、新舊之分，這就是所謂「常理、常道」。¹常理常道是生活的基本原理，它可以適用於任何不同的時代、環境、國度，隨著人、地、時、事之不同，其所表現的方式有別，亦即「守常應變」、「因時制宜」、「守經通權」之義²。是故能將其精神、本質以及內涵具體地展現於現代社會，即可見孔子思想的現代意義與價值。

孔子天人合德思想之現代意義先由道德人格之自我建立論起，再探討社會實踐之開擴面，以至於關懷生命之人文與宗教之終極面等三方面來加以展示：

第一節 道德人格之自我建立

牟宗三先生說：就整個中國文化的發展來看，以今日的眼光衡之，不僅外王面不夠，內聖面亦不夠，儒家本身若有若無。但是儒家若為常道，則人類的良心不能讓這個常道永遠埋沒下去，這得訴諸每個人的一念自覺。³《傳習錄》中王陽明也云：「從心所欲不逾矩，只是志到熟處。」「從心所欲」出於內在意願，以「志到熟處」作為前者的條件，也就是把內在意願視為意志功能的具體體現。與此相應，肯定意志的作用即意味著承認道德行為的自願原則。⁴只有按內在的意願自主地行事，才能達到合乎真心、活潑潑的境界。從心即理出發，強調道德踐履的自願原則，更為看重人的道德意識的調解制約功能。這一思路，表面看來弱化了道德原則的外在權威，實際上心的作用的提升更易於培養人們健全的人格品質。不管如何，道德實踐總是與動機、意願相關。只注重外在行動，而不考究動機，有導致「偽君子」泛濫之虞。因此，可以說構成現代社會道德實踐的基本原則為自律、自覺、自願。這三條原則，自律是最低要求，自覺略高一些，而自願原則是造就道德楷模的基本條件。當今之世，人們慨嘆道德水準江河日下，社會風氣污濁不堪，之所以如此，根本原因在於道德意識的泯滅。因此，強化道德原

¹ 參考蔡仁厚：《儒家思想的現代意義》，台北：文津出版社，1987年，頁24。

² 蔡仁厚：《儒學的常與變》，台北：東大圖書股份有限公司，1990年，頁2。

³ 牟宗三：《政道與治道》，台北：臺灣學生書局，1987年，序言，頁12。

⁴ 楊維中：〈論天人之辨的倫理意蘊〉，《哲學與文化》，第29卷第1期，2002年，頁67。

則使之真正成爲人們心中覺自願實行的行爲準則，仍然是一項迫切的任務。⁵

壹、仁義內在之自覺自律

據《論語》之記載，孔子並無明確談及人性本善之言。但孔子亟亟教人實踐「仁」，以「仁」是內在於人性中而爲人所本有，否則孔子不能說「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》）、「爲仁由己」（《論語·顏淵》）以及「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。」（《論語·里仁》），爲仁是履行道德之主體，其中蘊含著自主自發的力量，「由己」即是自己內在的自覺、自願之意志而去成就外王之一切行爲。孟子所謂「求則得之，舍則失之；是求有益於得也，求在我者也」，這即是意志之自我立法。⁶由此可知，天賦予於人的本性，是光潔無瑕之明亮本體，沒有其他物慾引誘、習染下，一念自覺，就能產生自主自發自願的力量，由內在生發意志之自我立法，有明辨是非、善惡之本能，且會「自律地」⁷要求自己的行爲合乎中道。

這個善意志會自己依照道德的要求，去規範行爲的理性傾向，對此，哲學家康德（1724-1804）進一步表示爲「道德法則底概念」，意指一切實踐的法則對我們人類底現實意志而言，均表示一種限制或「應當」。因此，實踐法則對人類而言，是一種命令；表達這種命令的程式稱爲令式。既然道德之善並不建立在手段對目的之關係上，道德法則只能以定言令式來表達。⁸道德法則底意識中已涵蘊著「有理性者」底概念，因爲有理性者是道德法則之依據主體。就此而論，每個有理性者—即我們通常所謂的「人格」—均有其無可替代的價值，亦即尊嚴。⁹由上可知，道德法則是有理性者自定的普遍法則。道德主體在康德稱爲「意志」。意志是道德法則之制定者。因此，吾人一旦失去了理智，做事也就難把握分寸，其行爲必不合乎道德，反而成爲種種過失、過錯，甚至是罪行了。

曾幾何時，人類在追求物質生活，科技發展的同時，受種種外物之引誘，人心已漸漸惡化，沒有時時做反省、覺察，主體自然也無法產生自主自制之力量。近者如中國三鹿毒奶事件、美國雷曼兄弟銀行倒閉事件，受害之廣，波及全球。遠者如日本雪印乳品、我國的台鳳與中興銀行、力霸集團與中華商銀、新瑞都、博達……等掏空案，無不使企業與投資人受到重創。又如我們在社會新聞中常見

⁵ 楊維中：〈論天人之辨的倫理意蘊〉，《哲學與文化》，第 29 卷第 1 期，2002 年，頁 67。

⁶ 參考劉國強：《儒學之現代意義》，台北：鵝湖出版社，2001 年，頁 11。

⁷ 所謂自律，是指意志給自己以法則。真正的道德是出於當事人自由自主自律的表現即道德主體的自我立法。

⁸ 李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經出版事業公司，1990 年，頁 17。

⁹ 李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經出版事業公司，1990 年，頁 18。

的黑心床墊、黑心蔬菜、黑心水果、黑心香腸、黑心藥材、黑心玩具、學童營養午餐回扣弊案……等等，充斥媒體版面。這種種現象，我們可以斷言，這都是人類的道德倫理失落淪亡所造成的惡果。人類道德倫理的淪喪敗壞，會隨工商發展而加劇，它係屬全球性的重大問題。

孔子所說的「仁」就是「己所不欲，勿施於人」的行爲，以一種同理心、同情心去待人與做事。如果我們能時時以「仁」來存心，來察覺，以及善待別人，就不會連自己都不敢使用的食物，只爲了賺取更多的財物，而昧著良心去製造去生產，影響無辜群眾身心創傷，讓百姓生活更加驚恐與不安，進而造成社會的動亂。是故君子慎心物於隱微，遏意惡於動機，在起心動念中，就要反察自覺，否則所有不仁不義的行爲，在上天的監視以及法律之審查下，都會一一現形，公諸於世，但對社會與民眾之傷害，有時是當事者無法以金錢或時間去彌補的。因此，社會的秩序是要靠每個人之自覺自律來維持，法律只是治之已然不能防範未然，只能治標並不能治本。

俗話說：「外賊易守，內賊難防」，就是說吾人可用種種防護措施去防備小偷的侵入、偷襲，但如果問題是在自家人身上，就很難去防範了。近年來經常發生之社會新聞：監守自盜。茲舉例如下：事件一、一間竹科光電公司某月遭竊，於是公司將原料搬移至警衛室存放，但公司內某工程師和警衛夥同業者聯手，將其原料賤賣，讓公司蒙受數百萬損失！事件二、X 嫌擔任公司某部組長，獲公司授權擁有管理者的專屬帳號、密碼，享有製造、調整商品數值權限。然 X 嫌暗自將商品兜售獲利百萬元，經查獲被開除報警。事件三、某縣郵局經理因財務問題，從金庫搬走數千萬元，已逃往大陸。以上事件雖不是每個人都會犯下之罪行，但都顯示出，如果吾人不能自覺自律，由自身去制定法則、克制行爲，很容易在利慾薰心之引誘下，失去良知，鑄成大錯。

孟子四端說之理論，將孔子的思想闡述得更爲詳盡，以一切人皆有孔子所說的「仁」之性的端倪或種子，此足以作爲人實踐善德之基礎。孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。」（《孟子·告子上》）人之所以成爲人，乃是人人與生俱有惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心之天賦善性，不待學、慮就能自然反應，不由經驗或知識得來的，這些良知良能是內在、自覺的，要就有的。這是孟子從人性的根本來看待人。由此可知，每個人原本都是良善的，對人、事、物都能愛之、惜之，是非能分明，講公義，懂謙讓，但這是須要敬慎警覺，時時守住吾人之本心、良知。只要一念清明，四端俱在，如一失自覺，則個人因人、地、時、物之不同，生起種種貪著、無明之心。

又如近來各校經常發生之營養午餐收賄弊案，被起訴者多是高知識、高地位分子，一波又一波，難道他們真的困窮需要錢嗎？不是的。是他們的心，出了問題。受害者都是無辜的未來主人翁以及他們父母親的心。檢調發現，官員和專家學者也捲入弊案，評審委員、業者、擔任外聘委員都坦承收賄，重創教育界形象。最後仍有幾名堅拒認罪，在業者承認行賄，供出行賄手法和金額後，讓涉案人員難以脫罪，於是檢方認為他們犯後態度不佳，痛批他們忘了「禮義廉恥」，不懂「知恥近乎勇」，結果分別求處重刑。但也有幾名收賄者，「良心發現」主動投案的。由上可知，「仁義禮智信」不是靠學問、經驗學來的，的確是「良心發現」來的。會犯罪的人也不是真的困難需要錢，乃是失去自覺，無法自律，不願遵守道德法則所引起的。

仁心，就是良心，是一種內在的自覺狀態，人人皆有，只因此心被物慾、氣秉所蒙蔽之故，如同陰雨天時太陽被烏雲所遮蓋。話說有一個小偷在一天夜裡，潛入一戶人家，準備偷竊的勾當。這時他看到廳堂上僅有一婦人，照理說這正是下手的好機會，可是仔細一看，那婦人正在哭泣著，情形顯得有些奇異，和普通人家不同。不久，那哭泣著的婦人順手拿起放置檯燈旁的一把剃刀，向自己的咽喉割去。小偷看到這種情形，不禁大吃一驚，在緊急之際，他毫不猶豫地從暗中躍出，眼明手快地抓住了婦人的手，奪下了他的剃刀，嘴上說：「這是那裡說起，快不要自盡！」「你不要管，放開我，讓我死！」婦人竟咬了小偷的手，又把剃刀奪了過去。小偷顧不得許多，就驚喊著：「不得了！有人嗎？快起來啊！不得了啊！」這喊聲驚醒了全家的人，大家都從睡夢中醒來，紛紛跑到廳堂上，奪了婦人手上的剃刀，勸服了這婦人。

「您在危難中救了她一命，實在令人感激！可是您是誰啊？怎麼會在這裡？」家人以感激又奇異的表情凝望著這位陌生人。此時，小偷自己也醒覺過來，感到自己身份的特殊；但沒有辦法，只好坦然承認說：「啊！我嗎？我實在是一名小偷，偷偷潛進你們家裡，本來想偷些東西，不料遇到這種事，爲了急於救人，一時忘了自己。啊！我實在不好意思！」

雖然這使家人又吃一驚，但他救了那婦人，自然家人也縱放了他，沒有追究他潛入企圖偷竊的罪過。做個小偷，幹偷竊搶劫不法的勾當，這是一個沒有良心的人；見人危急，奮不顧身的去搭救，這是一個有良心的人。這兩件事情卻發生在同一個人身上，又在同一個地方，同一個時候，此一人到底有沒有良心呢？

以上這則故事寓意頗深，亦可由孟子所說的話中得到印證：「所以謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」（《公孫丑上》）此種

不忍人之心，就是當人突然見到小孩將要掉到井裏，自然而然不加思索會產生一種不忍、驚恐小孩毀傷的心。這種單純自發的心，並非由於認識孩子的父母，也不是希望鄉親之間的讚譽，更不是害怕名聲受到影響而非要如此去做，乃是普遍存在於人內心之一念之「仁」所生發。

可見，人的生命有善的根源，則仁義禮智信等道德行為才能有由內而發的力量與意願，以作為人內在的基礎和根據。因此，孟子所言，人性本善是一種超越的肯定，也就是一形而上的肯定，意指不完全是由經驗科學實證而來的肯定，科學的觀點只說明所謂「事實」，而不足以說明價值與創造。人性本善是一個道德上的體證問題，所謂體證，也就是實踐，由實踐以呈現性善。¹⁰因此，唐君毅先生說：

而此仁心之證實，則不待於向外物觀察，而在實踐此心於行為，以由近及遠的，去作成物或實現價值之事。¹¹

人只要反求諸己，反躬自問，是否在某些時候的確有一種無所顧慮不待思考的不忍之心，若有，則只要不放棄此心，繼續實踐此心，讓此心在其他事上表現，擴而充之，則人對此仁心善性之體驗自然是真實不移的。¹²孔子說：「天生德於予」（《論語·述而》），人人本具道德主體，當下反躬自省、一念自覺，即能呈現。人人能以此為行事之準則、主宰，必不被習性、物慾之影響而左右，則能端正挺立為一位高貴且身心健全之人。

人人需要肯認自身之內在本具上天賦予完滿美善之德性，且時時保持自覺並發揮它之存在，以「仁」作為人生自我教育之明師，辨悉外在環境之干擾與引誘，使本性之光輝不滅，則無論未來社會環境如何變遷或處於何地，都能讓自己安身立命，成為社會之一股清流與天地間一位中流砥柱。

貳、道德價值之自我肯認

我們每個人都在經營自己的人生，選擇或追求一些自認為有價值的事物或生活方式，但人生是由過去到現在而指向未來創造的，所以人不單單是一個現實的存在、經驗的存在，人是在他生命每個時刻的價值取向中，創造未來，超越現實存在的自己。如此來說，價值的判斷與取向不僅是影響個人未來創造的關鍵因

¹⁰ 劉國強：《儒學之現代意義》，台北：鵝湖出版社，2001年，頁15。

¹¹ 唐君毅：《道德自我之建立》，香港：人生出版社，1963年，頁136。

¹² 參劉國強：《儒學之現代意義》，台北：鵝湖出版社，2001年，頁15。

素，甚至社會、以至於囊括整個國際動脈趨勢、生態環境、文化等等，因此吾人應該對價值觀有明確的認識與瞭解。

近年來，由於科技快速發展，社會環境也隨之變遷，社會價值觀多元開放，人們注重在物質的舒適和便捷，生活上最重視的價值，無非就是「名利」。說到「道德」，想到的就是「教條、傳統、保守」，所以對此毫不在意，也漠不關心。但是「好的、善的、對的、應該的、義務的」倫理道德問題，卻是做人應該具備的價值觀，它與我們日常生活息息相關。

現代社會，讓人最擔心的就是青少年的問題。從許多犯罪行為發現，他們對法治視若無睹，犯了案 PO 上網向人宣揚，還很得意，不覺得自己有做錯事，而且這些青少年逞兇鬥狠，毫不在乎自己或他人的身體或是生命受到傷害，從事暴力、飆車等高危險性活動。遇上感情、學業挫折就無法處理，情緒失衡，有的主動尋死，尋求解脫，沒有正確的生命態度與價值觀。另外，有些調查發現不少同學都認為，對於任何賺錢方法，不予理會是否合法。以上種種情形可以了解，由於社會偏物質及享樂主義，影響青少年的價值觀偏差，如沒有適時給予正確的引導，將會是未來非常棘手、嚴重的問題。

然而許多錯誤、偏差的價值觀，卻是如影隨行影響著每個人對未來事物取捨之走向。從吾人生活各方面的看法，到對整體社會環境的前景考量，都是價值判斷，譬如：「坐在公車上，遇到老弱婦孺，應不應該起身讓位」、「學生升學面臨志願的選擇，將來到底要從事那種行業最有錢途、依照自己的興趣或家人的建議，還是評估社會的趨勢等等」、「核能發電廠應不應該廢除，或開發其他替代性能源，以人民安全為主，或經濟發展為重」，這些價值問題，在不同的立場就會有不同的價值觀，是否有一個客觀的標準，作為大家遵循評估的依據？

就儒家而言，價值意識首先是通過「人禽之辨」來顯現。人自覺地和禽獸劃清界線（不把人只作動物看），這是人性自覺的第一步。這一步自覺，亦就是價值意識的萌發。有了這一步價值意識的覺醒，然後乃能進一步有人文世界各種價值的創發和建立。孟子說：「人之異於禽獸者幾希。」這「人禽之辨」，的確是「人之所以為人」的最初界線，亦是最後的界線，是人自始至終必須堅守不渝的。儒家正是緊守這「幾希」而微的仁義之根，來建立人性、人格、人倫、人道，以開出人文世界的價值。¹³

道德之善是絕對的、無條件的善，它的價值就在其自身，而不在於它之能實現或助成另一項目的；換言之，它具有內在價值，而不只是工具價值。反之，一

¹³ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁15。

般意義的善只是自然之善，均是有條件的善，只具有工具價值；我們通常歸諸「幸福」概念之下者，均屬此類。因此，一個行為之所以有道德價值，並非由於它所達成的目的，而是由於它所根據的格律；換言之，並非因為它有助於實現某一對象，而是因為決定它的存心本身就是善的。是故，一個道德行為並非只是合乎義務，而必須是出自義務，否則它只有合法性，而無道德性。¹⁴《孟子·離婁下》有曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」身為一位有人格、進德修業之人，不可以隨波逐流，以社會風氣、時代潮流為取向，應該就人的本心之存心為準則，要以「仁」、以「禮」為出發點，成就人倫，開出價值，樹立道德，此道德不在他處，在於存心。

陳德和先生表示：儒家是正面從道德主體性的肯定來點醒人的價值意識。¹⁵孔子在《論語·里仁》中說：「君子喻於義，小人喻於利。」，《論語·述而》有曰：「不義而富且貴，於我如浮雲。」，《論語·里仁》也云：「富與貴，是人之所以欲也，不以其道得之，不處也。」以上皆顯示出孔子從義、利之辨中來分判其為君子或小人之價值標準，以「義」作為行為依據之準則、取捨之標準，此一價值觀實出於孔子對於「人」道德主體內涵之肯認。孔子說：「質直而好義。」生命的本質是正直的，並且以義作為價值上之選擇。君子與小人之分判，就從價值上之擇取來決定的。君子是以「義」作為出發點，而小人的心思計算著、專注著是「利」。對君子來說，縱使可以讓其富貴之不義之財，也不該取，如同浮雲一般掠過，甘之如飴。

同時，在天性之「義」與人私之「利」當中，朱熹有云：「喻義喻利，不是氣稟如此。君子存得此心，自然喻義。小人陷溺此心，故所知只是利。」¹⁶由此可知，「義」、「理」與「利」、「欲」是君子與小人之分判，君子惟存此天理之性，就能展現其義行；而小人由於陷溺此心，故內心所想所求的只有私利，兩者之間只是一念之差而已。然而吾人每天要面對各種不同之事物，其考量與抉擇之動機皆取決於自身之價值觀，每個當下都是天人交戰，究其實皆不離義、利、理、欲之問題。是故惟有靠長期積累之修養工夫才能常保天性之光熙，不免落於陷溺以致成為小人。而小人之努力奮鬥，無非只停留於物質生活之享受；但君子除了基本需求，還要求心靈、精神上之全面提昇、人格之修養，以及生命之意義。因此，人格之修養當就要以「仁」為存心，對事與物也同等待之，不斷向外推展開擴，這就是有義之行，亦是生命之意義與價值所在。

¹⁴ 李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經出版事業公司，1990年，頁16。

¹⁵ 陳德和：《儒家思想與內容真理》，台北：洪葉文化事業有限公司，2003年，頁17。

¹⁶ 朱熹：〈與延平李先生〉，《朱文公文集》，卷24，臺北：臺灣商務印書館，1988年。

另外，《論語·衛靈公》有曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」也可以明確看出，孔子一生追求之理想以及道德實踐之價值意義在於體現仁義之行，建立完美的人格，以完成上天賦予人內在超越之無上價值。「仁」是由人之自覺心所呈顯的仁義禮智信之道德行爲，仁心之呈現時已超然於外在條件因素，這時人是自由主宰地開出了一個價值的世界。這個世界不是以成敗生死來論，是以存心、心志、動機來取決的價值標準，這種價值具有無限、超越、絕對之道德價值。此所謂「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」（《論語·子罕》）。孟子身爲孔子思想之繼承者，更強調「義」、「利」之辨來判斷人之行事動機：

雞鳴而起，孳孳為善者，舜之徒也；雞鳴而起，孳孳為利者，蹠之徒也。欲知舜與蹠之分，無他，利與善之間也。（《孟子·盡心上》）

從孟子的思想可見，以「利」與「善」而分判爲「舜之徒」或「蹠之徒」，這是由人平時之行事動機來看。出於「義」的動機，會帶來人與人之間的和諧與良善的互動，相互協助，產生正面的效果，達到雙贏；然而出於「利」的動機，會造成彼此爭相競奪、爾虞我詐，破壞和氣甚至引起殺戮等等不良的循環，眼前看到的是好處，但其效果卻不長久。

孔子在人生的命限之外，又開出義理當爲的路。人生有了理想，行所當行，生命就往上翻越一層，不僅是實然的存在，也是價值的存在，不是無奈的活著，而是莊嚴的活著。命限是被決定的，義理是自作主宰的，被決定是事實的有限，所以處境無奈；自作主宰是價值的無限，所以顯現莊嚴。人生就在實然的定命有限中，開展應然的無限價值。¹⁷

現代人不喜歡講道德，甚至怕講道德。因爲他們認爲道德是一種束縛，使人不自在，不自由。其實，使人不自在不自由的，不是道德；而是來自氣質、習氣、私欲方面的拘蔽與限制。道德並不是指外在的教條，是指能成就外在行爲之本心。發自天性本心、才能合乎天理，表現於外的才能稱作道德行爲，這些都是在道德主體之自覺自律、自定方向、自發命令中，所創造出來的成果。¹⁸

綜合上述，人由本心、本性而成就的外在行爲，就是道德。道德之善具有絕對無上的價值，它的價值就在其存心本身就是善的。孔子說：「君子喻於義，小人喻於利。」（《論語·里仁》），可以看出孔子是以「義」作爲人行事動機考量與抉擇之標準，對於每個人的現實生活而言，究其實皆不離義、利、理、欲之問題。

¹⁷ 王邦雄等：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁2。

¹⁸ 參考蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年，頁83-84。

然而真實世界不是以成敗生死來論，是以存心、心志、動機來取決的價值標準，這種價值具有無限、超越、絕對之道德價值。也就是說發自本心本性，為公義、真理，不為私慾的行為，才是符合天理、天道，也是人應當走的一條康莊大道。

參、志道依仁之自我修養

孔子開創我國私人教育的先河，主要的目的就是教導我們待人處世要以道德為依歸，所謂「道」就是宇宙總體的本源，「德」就是每個人內在的德性，所以孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（《論語·述而》）這一句話可以作為孔子倫理教育的總綱目，目的是要教導學生立志行道，追求真理，通過禮樂的教化來涵養心靈及內在自覺，經由仁德的修養，以奠定生命的方向，開啓人生康莊之道。¹⁹

儒家的人文教育以「立志、做人」為宗旨。志，有二個意思，一個是「心所存主」，一個是「心之所向」。存主在我們心中的是什麼樣的原則呢？我們心所嚮往的是個什麼樣的目標呢？孔子說過「志於道」、「志於仁」。存主在心的是仁、是道，心所嚮往的也是仁、是道。儒家以仁為道，仁就是道之所以為道的本質性的內容。因此，我們也可以說：表現「仁」的意義，完成「仁」的價值，就是儒家人文教育的理想。²⁰如是，「仁」是聖賢之心，「道」是聖賢之路，「志於道」就是立定聖賢之志，學習聖賢所走的路、所做的事，同聖賢之心完成聖賢未完成之理想。

孔子年十五志於學，但「古之學者為己。」（《論語·憲問》）為己就是成就自己安身立命，是道德的自我完成，也就是「內聖」一成聖成賢的修養工夫；孔子說：「君子學道則愛人。」（《論語·陽貨》），孔子的人生理想是「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《論語·公冶長》），蘊含著繼往開來的歷史使命感。治人、成物，必須有廣博的學識，才能洞燭機先，知人明理；利用厚生，這就是「外王」一聖君賢相修德愛民的仁政理想及禮樂教化為目標。²¹由上可知，學習是為了明事理、修身養性，建立完善的人格。為學的目標是為了能夠開展人生的真理大道、濟世化人，學習聖人禮樂之教，使大道弘揚於世界每個角落，建立一個安定、和諧之禮義之邦。

孔子所說的「道」，主要是指向生活、行為的意義，由這種意義來提昇人生

¹⁹ 林安梧：《教育哲學講論》，台北：讀策文化，2000年，頁61。

²⁰ 蔡仁厚：《儒學思想的現代意義》，頁333。

²¹ 謝淑熙：《孔子禮樂觀所涵蘊教育思想之研究》，國立台灣師範大學國文學系碩士論文，2004年，頁14。

的價值，使人成爲一個「成人」、「君子」。²²茲舉《論語·憲問》所述爲證：

子路問成人，子曰：若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣！曰：今之成人者，何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣！

朱熹爲此段話加以註解：「兼此四子之長，則知足以窮理，廉足以養心，勇足以力行，藝足以泛應，而又節之以禮，和之以樂，使德成於內，而文見乎外，則才全德備，渾然不見一善成名之跡；中正和樂，粹然無復偏倚駁雜之蔽，而其爲人也亦成矣！」（《四書章句集註》）由朱熹的解析，可知「智慧、廉潔、勇敢、技藝」是儒家理想道德人格的開端，也是生命主體能動性的開發，使生命能順當的進到整個生活世界與歷史社會總體中而開顯之；但重要的就是「文之以禮樂」，是要經由「節之以禮」、「和之以樂」的涵化而完成，可見「成人」是理想的道德人格，落實在具體的生活世界中而開啓的，足證人格完備的人，必須經過禮樂的薰陶。²³

然而，有立志向道的心，還要有健全的道德人格才足以化人。人人都可透過德行之修養提昇品格，在於其存心，不在於後天環境貴賤貧富，身份地位之差別。然而踐德必出於仁心之自覺，才有種種之道德行爲，表現在外面爲別人所見到的德行行爲，只是流，而不是源。而德行之源，乃是人的本心善性。本心善性真實呈現，表現於外的道德實踐才會是真實無僞，且能歷久不變的。²⁴德行的修養是不斷通過實踐，長期的努力而向上淨化的，聖人亦不是天生如此，同樣須透過學，不間斷的學思與審問，切實之篤行，精誠發奮之學習態度，累積而來。一切之成就不是能不能的問題，乃在於肯與不肯去學、去做之意願。

孔門之學，以成就德行爲目的。博學於文，必約之禮，多方學習，必求見於行事，即於倫理生活中作真實具體的踐履。²⁵《論語·學而》有記載：

子夏曰：「賢賢易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；與朋友交，言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」

²² 謝淑熙：《孔子禮樂觀所涵蘊教育思想之研究》，國立台灣師範大學國文學系碩士論文，2004年，頁12。

²³ 林安梧：〈儒家思想與成人教育：論孔子「仁教」哲學中的成人教育思想〉，《鵝湖月刊》，第十九卷第十期，頁3。

²⁴ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁144。

²⁵ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁98。

用尊賢重德之心來替代愛好美色的心，或可解為重視妻子的賢德勝於愛好她的美貌，意指重視德性修養之人，能竭盡心力去孝敬父母；能盡忠職守的為長上作事；與朋友交往誠實守信，因此子夏認為，這樣的人在父子關係、君臣關係、朋友關係、夫妻關係中是真真實實地學習做人，落實為人之理，此人一定是不斷克己復禮、反身而誠才能做到，並不是有知識、懂才藝就可實踐出來。縱使謙遜地表示未曾學過什麼，但在子夏心裏，這個人早已經具備真才實學、是個有學問之人了。孔子也曾說：

德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。（《論語·述而》）

仁者以天下為懷，是說仁者不憂己而憂天下，不憂貧，而憂道。孔子憂慮世人，不重視德行修養，不認真學習、增長智慧，不能見義勇為、知義行義以及沒有隨時知錯即改之表現，點點滴滴都是修養培德之關鍵，成己成人之實踐。

子曰：「不學禮，無以立。」（《論語·季氏》），孔子認為一個人具有「謙恭、謹慎、勇敢、正直」美好的德行，如果不以禮節儀文來規範他的行為，在應對進退上就會有所缺失。「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」說明禮是用來制定人與人親疏的關係，判斷事情的是非善惡，分辨物類的同異，使人民的行為有準則，不會無所適從。可見禮是立身之大道，修己之準則。²⁶

隨著時代之環境變遷，品格與道德教育內涵除了重視與己身相關的道德發展議題外，更應強調個體與社會、個體與自然生態的關係，進而強化「四海之內皆兄弟」、「民吾同胞，物吾與也」的博愛胸懷，發展全球教育，以尊重、理解與欣賞不同文化的存在，並體認世界為整體的地球村，以培養相互依賴、互信互助的世界觀。²⁷由此可知，提昇自己之素養與眼界，心胸與涵養，接受不同之族群文化，包容不同的觀點，打破種族之分、國界之別，以一種宏大之「一體觀」去融合，才可促進世界各項之發展更為祥和。

天地之德，默默運行，無所分別，百物生成，萬物皆在天地之大德沐浴下成長、茁壯。天賦予人之本性、真我乃是仁義禮智信，而呈現仁義禮智信之道德活動，亦即是天道的生生不已之生化流行，在人自覺踐德時，人才成為真實的存在，天地亦以其本來的面目呈現，是以人於踐仁盡性時所呈現的德性價值，所創造的

²⁶ 謝淑熙：《孔子禮樂觀所涵蘊教育思想之研究》，國立台灣師範大學國文學系碩士論文，2004年，頁23。

²⁷ 葉靜憶：《生命教育教學實踐的敘說研究—從儒道思想出發》，銘傳大學，教育研究所碩士論文，2008年，頁17。

意義世界，乃是原來的世界。而當人在被私欲障蔽、妄加分別時，我便不是原來的我，世界亦被歪曲而變了面貌。²⁸

反觀現今社會，教育政策以升學為導向，學校教授以智力知識為主之課程內容，使得德、智、體、群、美五育無法全面均衡發展，多半年青學子上課無精打采，心神不寧，私下玩手機、吃零食或者睡覺……等，嚴重影響老師上課秩序。其實是他們不知人生意義到底為何？生命又是什麼？為何要整天應付大大小小之考試，如此辛苦且枯燥乏味呢？有的壓力大到跳樓自殺。再者，有的時間多但無聊，沒事泡網咖，有的混幫派、飆車、吸毒樣樣來。近期發生歷來最大規模的黑幫青少年集體打鬥事件，參與火拼的幫派有四海幫海洋堂、萬國幫、三重天台下角頭、竹聯幫戰堂與南堂、天道盟太陽會。警方事後共逮捕 48 名青少年，有 40 人為在校大學、中專、高中、初中生之未成年者。他們就如此索性放縱自己，浪費美好之寶貴生命，導致品德與智識學問均無成長，根本無足夠之判斷能力去拒絕接踵而來之各項訊息與邀約，因此很容易被引誘、受騙，誤入陷阱。有太多社會事件，都是青少年迷迷糊糊被同伴影響、被組織吸收，不知嚴重性，從此誤入歧途，一輩子再也很難翻身。由此可見，從小品格道德教育沒有建立，就會造成未來社會秩序混亂之隱憂。

社會治安敗壞，人人皆知，倫理道德沉淪，大家有目共睹，但每個人都可以選擇一條好路去走，道是人去選擇的，路是人走出來的。存好心、說好話、做好事，那就能通向好的方向，走出一條好路，維護與造就社會之善良風氣，是每一個人的義務與責任。孟子云：「天下溺，援之以道。」孔子亦指出：「人能弘道，非道弘人。」（《論語·衛靈公》）由於天下溺，所以需要弘道；仁者，就是愛人，出於人是社會的一分子，人無法離開群體而居，而人對社會、群體是有責任、義務的，即人的使命感，因此「己欲立而立人，己欲達而達人。」（《論語·雍也》）這是人的本心所自然流露的。

弘道就是去指點、喚醒人之仁心，仁心一呈現，人人都可以道德創造，實現自我，開創人生的理想，人生的價值才有它的源頭。唯有仁心挺立自作主宰，才能在貪嗔癡愛、功名利祿、酒色財氣中掙脫出來，因此喚醒主體仁心，便成為孔子一生之志業。除了弘道，還要立身行道，《論語·衛靈公》有載：子曰：「有教無類」。所謂教，不是教授知識技術，而是德性上之啟發，指點仁心之省察，即人人都有仁心善性，因此人人均可受教，一體之仁，平等視之，沒有階級階之分、貴賤之別，這種精神人格是仁心之展現，人性平等之發揮。由此可知，唯有立身行道，才可弘道。

²⁸ 參王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁147。

道就是路。人生在世，總要有路可走，而且要走在應該走的路上，才能實現生命存在的價值。人人可走，才是大道，人人應走，就是正道。志，是心之所往的意思，也就是人的發心。孔夫子以為人生的理想，就在開發每一個人可以走也應該走的路，此所謂「道」，不僅有事實的意義，也有價值的意義。活著，是事實，活得很好，是價值，故「道」，是既真實又莊嚴的人生道路。²⁹孔子有云：「憂道不憂貧」、「謀道不謀食」，一位志於道、追求德性修養之仁者，內心所掛慮、擔憂的是道能不能開展，能不能廣行於天下，眾生能不能明理達道，明德修德，並不擔心個人之經濟問題或三餐溫飽等小事上，要時時以眾生之心為心，以眾生之命為命，這才是真正活著存在之價值意義。

同時，儒家是以人文教養來完滿化文質彬彬的人格生命，做為對己修身，對世教化的目標。吾人或可說儒家是以德性人格的「仁」為體，以構成歷史文化內涵之六經或六藝為用。其目的另一方面在成聖成賢，一方面在以人文化成天下，體現歷史文化的價值理想。³⁰

藝是六藝³¹，即詩書禮樂；孔子說：「興於詩，立於禮，成於樂」（《論語·泰伯》）人必須透過詩、書、禮、樂之陶冶學習，以成就德行之修養，啟發心志，開擴視野，培養健全人格，因此，詩書禮樂，不僅是文學、藝術、音樂與習禮之範疇，還包括了政治、法律、經濟、社會各個層面之制度建立。但必須與禮樂道德結合，才能作為人文化成之基礎，以提昇精神生命之人格，滋潤心靈。

綜上得知，立志學做人，即要做人間第一等人—「聖賢」。學聖賢要以「仁」為出發心，然後虛心受教，廣博多學，以啟發心性。明白事理才足以判斷是非，再經由習禮之過程，漸漸約束自己的行為，變化氣質，合乎節度。要懂得立身處世之道，接人待物才會知所進退。並接受音樂之薰陶，因為優美的節奏可以陶冶人之性情，這是孔子教導弟子建立高尚完善人格之過程，也是恢復一個祥和社會秩序之基礎。而人生大道之開展，建立於人人德性生命之延續和提昇，亦如宋儒張載所言：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」，德行志業之發展，有賴志士仁人立定卓越廣大之志向，其根據基礎，就在人人本自具足

²⁹ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁5。

³⁰ 曾春海：《先秦哲學史》，台北：五南圖書出版，2010年，頁33。

³¹ 《周禮》中之六藝西周之前貴族教育的六個學科：禮、樂、射、御、書、數。春秋以後的六藝則是指六經：詩、書、禮、樂、易、春秋。「儒家」一詞始見於《淮南子要略》與司馬談〈論六家要旨〉。其次，揚雄《法言》云：「通天地人曰儒」，王充《論衡》云：「能說一經者為儒。」，《漢書》中〈儒林傳〉載：「古之儒者，博學乎六藝之文。」，顏師古注曰：「六藝者，王教之典籍，先王所以明天道，正人倫，致治之成法也。」因此，所謂「六藝」乃指六經，已普遍地為後人所接受。以六經來解釋六藝，是漢儒的流風。《論語·述而》：「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也。」復審視先秦有關孔子的文獻，孔子除了詩書禮樂之外，似無其他教材。見曾春海：《先秦哲學史》，台北：五南圖書出版，2010年，頁33。

之仁心發用上，與詩書禮樂之教化修養作結合，透過自動自發、精誠不懈之精神實踐，讓生命不斷昇華淨化，同時成己成物，以完盡上天賦予之使命。

第二節 社會實踐之推擴開展

中國倫理道德的基礎：從超越客觀面說，是「天道、天命」，也可以說就是「天理」。從內在主觀面說，是「仁與心性」，也可以說就是「良心」。總結起來，就是二句話：「本天道以立人道；立人德以合天德。」這個通而為一的形上主體，乃是道德之根，價值之源，所以又可以直接名之為：道德心性。它必須通過人的反省自覺，才會呈現出來。要人自覺地去實踐、去表現到人倫關係上，它就成為倫理。³²《易經·序卦傳》有云：

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。

意思是說：有了天地，然後才有萬物；有了萬物，然後才分出男女；有了男女兩性，然後才會有夫妻；有了夫妻，然後才會有父子；有了父子尊長卑少，人類社會依此關係建立君臣尊卑；有了君臣尊卑，然後才會產生上下等級名份，有此上下名份，才能建立並實施禮儀制度。由此可知，人必須依循天理運行之規律而行，才是合乎人道的生活以及道德規範，也唯有如此才能維繫社會之整體秩序。

社會之祥和建立於每個人在不同的職責上之安分守己、奉公守法，此等之期盼並非只是一種想像或呼籲之口號，而是人人能時刻將本有之美善本性彰顯於事事物物上，則能立杆見影，形成大家競相學習效法之典範。由於現代科技之發達，任何一件事，經由報導其影響力皆是不容小覷，婦人陳樹菊，幼時經歷家貧失學、家人沒錢看病去世的痛苦，她用擺攤賺來的小錢，點滴省下捐助需要的人，其賣菜興學的善行經報導，傳誦全國。昔孟子曾說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（《孟子·盡心下》）這善人、信實之人、美德之人、大人、聖人，乃至於神人，皆由人之道德心性所顯發，但其影響力並不相同，或一時、或一國、或一世、或千古永垂不朽，萬古流芳，皆由人之心志而造就的。由此可知，社會上每一個人都具有如此大的力量，只要能生發就會發揮其感召力與影響力。

儒家講「仁」即道德心性，是「推愛」，由「親親而仁民，由仁民而愛物」，

³² 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1984年，頁292-293。

而達於「與天地萬物爲一體」。儒家的學問，有內聖和外王兩方面。而倫理學必須以內聖爲根基，以外王爲目標，以期「本末內外，一以貫之」。牟先生稱之爲「逆覺體證」。使這心性本體在生命中呈現出來，而且通貫到日常生活上去，以主導我們的行爲活動；使我們的「立身、處世、待人、接物」，都能合乎道德的法則，使我們從「修身」到「齊家、治國平天下」，都能本乎心性之理，而層層開擴，步步伸展，以達到「以天下爲一家」的理想。³³

以下將分三小節來探討社會面向，從孝悌爲本的家庭倫理來建立起根本，再以禮義爲倫理綱領去維護社會秩序，最後本著仁心愛物之道德義務來改善環境：

壹、孝悌為本之家庭倫理

「孝弟也者，其爲仁之本與！」（《論語·學而》）孝弟之道是行仁最自然最原初之顯現，《詩經·蓼莪篇》說：「父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，長我育我；顧我復我，出入腹我。欲報之德，昊天罔極！」，父母對子女養育之恩、愛護之情，操煩憂慮無可言表，是爲人子女一輩子也回報不完的，因此，子女孝順父母本是天經地義之事，故欲修身者，不可不事親。從孝親敬長，兄友弟恭之道爲本、爲先，由其孝心、敬心、愛心而衍生開展及於物。俗語云：「百行孝爲先」，正是有見於此。

徐復觀先生說：「孝道要算中華民族最獨特的文化現象之一。」³⁴國父在〈民族主義〉中談到中國固有的道德時特別提到「在世界中最文明的國家，講到孝字，還沒有像中國講到這麼完全。」³⁵

現在的社會孝道觀念已漸漸式微，家庭的結構受到西方社會的影響，注重國家的社會福利制度，凡是想要依靠「外在」的福利，政府的老年津貼、國民年金等等，傳統該盡的孝道往往已不敷所見，社會常見人老了被子女所遺棄，還需要透過法律的約束或是制裁才能夠使得老年人得以安詳過日子，家庭倫理原本以孝作爲核心架構，這樣的道德倫理若需藉由外力才能達到在家庭倫理中所應做到的行爲，是該需要在當代的社會中被予以討論。更是作爲人應有的根本，在家庭當中最基本的對上與對下都能夠真正的「心的真實情感」表達，「孝道」的意義將這樣的真實情感更爲與「禮」德目相爲結合，除了真實情感外，還有著理性精神。對於提倡這樣的孝道觀念，推展到社會國家中的人民，使每個人有著良好的孝行

³³ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1984年，頁296-297。

³⁴ 徐復觀：《中國思想史論集》，台北：臺灣學生書局，2002年，頁155。

³⁵ 孫中山：《三民主義》，台北：三民書局，1982年，頁61。

讓家庭關係更爲和睦、安定。在《禮記·大傳》：「親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛庶民。」想到達到愛國家、愛人民百姓首先要做的就是從「親親」做起，即愛身旁的親人開始，希望人們可以從家庭中基本的倫理道德做起，並非是要人們學習古代的愚孝、愚忠行爲，而是根據孝道的基本元素盡該有的行爲。³⁶

道德具有無上價值之存在，於一切人事物中，皆不離「仁」心自覺發用而開展。「五倫」³⁷爲儒家道德的基本內容，無論時代如何演變，身爲人就要合乎常理常道以行事，依循生活的軌道與人相處交往，這「五倫」就是人與人相處交往之五種關係的道理，即君仁臣忠、父慈子孝、兄友弟恭、夫婦和順、朋友有信，這些道理是千古不變的。問題是在：我們以什麼態度，以什麼方式來表現這些道理。不同的時代，不同的政治結構，不同的社會家庭之型態，還有不同的文化背景，不同的宗教信仰，不同的生活方式，凡此等等，都會使得我們在表現道理的時候，隨著情況的不同而調整甚至改變我們的態度和方式。³⁸

五倫之中，父子、兄弟、夫婦三倫是由家庭環境裏學習成長，當其中一倫失調，家庭的氣氛就會陷入低迷，無法提供良好、溫暖的感受而衍生出種種問題。現代社會最主要的家庭問題爲：離婚與單親家庭。離婚率越來越高，離婚的成因，有溝通不良，無法彼此接納、外遇問題、也有暴力、酗酒、犯罪、欠債而導致離婚的狀況。離婚若有孩子，會製造社會問題，單親的家庭在經濟與教養孩子上都比較無法像正常家庭一樣，因此，單親孩子受到的照顧較少，比較容易成爲邊緣人，孩子將來對婚姻的態度也就容易不合就離。還有老年父母的安養問題、已婚婦女外出就業導致的子女照顧問題，以及家庭暴力虐童、性侵、賣到火坑、管教子女、父殺子、子弑雙親……等等問題，都是社會版上經常看到的新聞。

由於社會結構的改變，經濟、升學、工作各方面競爭壓力大，父母親忙著工作賺錢，彼此疏於照顧、溝通、關懷、引導家庭之成員，家庭裏缺少「愛」、「敬」、「慈」、「孝」的滋潤，就不能營造一個和諧、溫馨之環境，於是成員不能在家庭裏獲得妥善之照顧、安慰與鼓勵，身心發展不能平衡、健全，就會失調，又加上受到其他外來的引誘、干擾，結果造成社會之問題愈發與日俱增了。然而，家庭問題欲獲得改善，是成員每個人的責任，大家都要靜下來反省。沒有美滿幸福的

³⁶ 臧知非：《人倫本源－孝經與中國文化》，開封：河南大學出版社，2004年，頁309。

³⁷ 「五倫」包括了「家庭倫理」與「社會倫理」兩大部份。「五倫」有：君臣（國家與人民）、父子、兄弟、夫婦、朋友。其中父子、兄弟是天然的關係，稱之爲「天倫」，而君臣、夫婦、朋友，是人爲的倫理關係，稱之爲「人倫」。參考袁純正：《先秦儒學人倫德教之研究－以孔孟思想爲中心》，南華大學哲學系碩士論文，2006年，頁25。

³⁸ 蔡仁厚：《儒家思想的現代意義》，台北：文津出版社，1987年，頁87。

家庭，再多的錢，也無法彌補其缺憾與傷害，有了這一念自覺，就會有改善之空間。當然，家家有本難念的經，這是每個人都要面對與修身立德之課程。

改變是從自己做起，先正己而後化人，然而道德層面之廣，為人修身立德該以何為始、為本，牟宗三先生說：

仁的表現，是一個向外推擴的過程。正因為向外推擴，才出現遠近親疏的層次觀，由家庭內的父母兄弟，推至家庭外的親戚朋友，以至無生命的一瓦一石，由親及疏的層次井然不亂，依順人情而不須矯飾。³⁹

家庭是吾人最初生活的成長環境，亦是社會最基本的單位，「仁」的實踐，應當由最親近的人開始，由內而外，由親而疏，這是順著人性之情而延申之理，所以可以說家庭是吾人成德之教最早、最根本之場域。

「孝」的初始意指尊祖敬宗、報本返初和生兒育女、延續生命。至孔子，使孝從宗教意義轉化為純粹的倫理意義，從宗族道德轉化為家族道德。⁴⁰

周朝初年，隨著天命的觀念改變，祭祀對象亦跟著改變。由形式上對於上天的祭祀轉變為實質上對於人文上的祭祀意義。周公建立禮樂制度，以倫理關係來做為維繫政治制度的穩固。上至天子下至卿大夫都需依照法則祭祀才算合乎禮規，也成為應行的孝道法則與倫理教化的人文意義。⁴¹自東遷首都後周天子勢力衰微，禮樂漸崩，宗法制度跟著毀壞。對於禮樂崩壞孔子感嘆不已，孔子認為以「仁」做為最高準則實踐仁道，然而實踐必須由孝弟做起，因此教導學生做重要的事情即是「孝悌」。⁴²

孝是根據天地運行之理、天道之常規，人們依著本性之天理而應該恭行實踐的本份。《孝經·三才》孔子曰：

天地之經，而民是則之；則天之明，因地之利，以順天下。是以其教不肅而成，其政不嚴而治。

孝道如同天地生化運行之法則，人們應效法天道、天理，根據土地的適宜來加以

³⁹ 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1998年，頁62。

⁴⁰ 蕭群忠：《孝與中國文化》，北京：人民出版社，2001年，頁9。

⁴¹ 王蕙淳：《從《論語》、《孝經》探討「孝道」之精神》，東海大學哲學系碩士論文，2008年，頁3。

⁴² 王蕙淳：《從《論語》、《孝經》探討「孝道」之精神》，東海大學哲學系碩士論文，2008年，頁3。

善用萬物。《群書治要》：「以，用也。用天四時地利，順治天下，下民皆樂之，是以其教不肅而成也。」領導者若依照春秋夏冬四時天理之運行來治理天下，推廣孝道引導、啓發、德化人民，則沒有不接受、順從的。因此不需用嚴厲的方式，人民就能約束、自律自己之行爲，也不需制定嚴格、嚴苛的政令，人民就能自動、自願遵守道德規範，配合各項法令之推動。這是英明睿智之國君，才能以德、以理教化萬民，達到順治的效果。此外，孔子之弟子有子亦有相同之見解：

其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本與。（《論語·學而》）

做爲一個實實在在之人，能盡責任、守本分地去孝敬雙親、友愛兄弟時，縱使遇到不如意、情緒低落之事，也不會輕易做出冒犯、忤逆長輩、擾亂社會的行爲。因爲犯上與作亂皆是由錯誤之心態所衍生出來的行爲，如果平常能以「仁」、以「敬」來做人、待人處世，就不會發生傷害別人、危害社會、觸犯法律等情形了。一位志於修養高尚品德之人，必定用心在做人根本—「孝悌」之行爲上，這個根本紮實穩固，家庭和諧了，才能來談「治國」、「平天下」之事。由此可知，孝悌皆是由本心所生發之孝行，沒有了孝心，就不會產生恭敬的心態，然而不是由恭敬的心所做的行爲，也就談不上是孝了，只是在做一件事而已。王陽明有言：「知是心之本體。心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」由王陽明先生的這一段話可以了解，良知是心之本體（仁），只要人能明德復初、良心顯現，見父自然懂得孝敬，見兄自然會禮讓、友愛……等等。雖然每個人表現的方式不同，但出自於內心愛敬之心與理，是同出一轍的。

再者，具備了孝心，要如何孝親才算完備呢？《孝經·紀孝行章》孔子曰：

孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴。五者備矣，然後能事親。

侍奉雙親要從五個事項上去著手：一、平常生活相處時，要以誠敬的態度去孝順父母；二、奉養父母的生活除了衣物飽暖外，還要關心他們是否快樂，有沒有煩惱；三、當父母生病時，要時時擔憂以及細心照料父母的身體狀況；四、當父母去世時，要懷著哀傷的心情來守祭、辦理喪事；五、祭祀父母時，要以莊嚴肅穆之敬心來祭拜。當這五項都做到完善時，才算得上是盡孝道，懂得如何事親。由此可知，孝親、事親是在心上談用心，不是的事上用心。因此，不需要向外去

學習、仿效別人是以何種方式來孝敬父母，因為每個人環境、條件、對象……種種不同，無法從金錢或外在物質去比較，只要求自己是否有用心、盡心、敬心、盡力，對得起自己的良知了。譚家哲先生：「養而不敬，亦施捨而已，服勞而有難色，這只是怨與不滿而已。如此之養與事，亦偽而已，仍非從爲人之道言其真實。」⁴³有的只是圖謀家產而表面盡孝，等到取得財物後，便將雙親遺棄的，時有所聞；有的父母栽培到高學歷，卻狠心拋棄，毫不往來關心……等等，現代社會事件，層出不窮且琳瑯滿目。現代人用心致力於物質享受，認爲孝道是以金錢來填補、來作爲的，有些鋪張、浪費的喪禮排場，僅是給外人看的。台語俗諺曰：「生前一粒豆，勝過死後拜豬頭。」其意思就是希望人人在父母親健在時，就要致力於事親之大小事宜，負起爲人子女的责任與義務，不能等到「子欲養，而親不待」，才哭天搶地，後悔不已，一切都太遲了。

孔子又云：

教以孝，所以敬天下之爲人父者也。教以弟，所以敬天下之爲人兄者也。
教以臣，所以敬天下之爲人君者也。（《孝經·廣至德章》）

孝、悌、臣，是由親而疏、由內而外一步步開展的，教民行「孝道」，是使天下爲人子的，以孝敬之心從家庭侍奉雙親做起，同理而行，那就等於知道如何去尊敬天下之爲人父母、長輩者；教民行「悌道」，是使天下爲人弟者，從家庭友愛敬重兄長做起，同理而行，那就等於知道如何去照顧友愛弱小或是敬愛天下爲人之兄長者；最後以對待父母與兄長之敬心，去盡忠於君長，這是以孝治國的步驟與理念，是故，「移孝作忠」也是同等之理。如孟子所說：「人吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」，先修身，而家齊，然後達天下平。

《孝經·開宗明義章》孔子曰：

身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。

盡孝最起碼一定愛惜父母親給予的身體，因爲能成長茁壯至今，是多少歲月的付出、關愛與照料，千萬不要隨意使自己受傷，讓父母親傷心、難過。所以不僅要愛惜自己、尊重自己，還要以同等孝敬之心對待天下之父母與長輩，以同等之敬心，盡忠於長官與國家，這是修養德性的提昇，也是盡孝的一種方式。孔子說：

⁴³ 譚家哲：《論語與中國思想研究》，台北：唐山出版社，2006年，頁147。

「己立立人，己達達人。」當吾人明理行道後，更進一步要將此心、此理推廣於世，讓天下之人也能來盡孝、盡忠以及行道，如此才是一位有用於社會、國家之人。故能使自己的生命發光發熱，彰顯人性之意義與價值，將可榮耀父母，留名後世，才是真正之大孝。

當吾人明瞭種種如何孝敬父母之理與事項，以及彰顯父母之道後，是否可以稱作是明孝了嗎？《孝經·諫諍章》孔子言：

是何言與！是何言與！昔者天子有爭臣七人，雖無道，不失其天下；諸侯有爭臣五人，雖無道，不失其國；大夫有爭臣三人，雖無道，不失其家；士有爭友，則身不離於令名；父有爭子，則身不陷於不義。故當不義，則子不可以不爭於父，臣不可以不爭於君。故當不義則爭之，從父之令，又焉得為孝乎？

古代天子身旁有諫諍大臣，《禮記·文王世子》：「虞、夏、商、周有師、保，有疑、丞，設四輔及三公，不必備，唯其人。」四輔即是師、保、疑、丞，三公則是太師、太傅、太保。天子身旁有四輔三公是為了匡正天子敢於力諫，雖然天子有不合乎傳統的道德規範，不遵從聖賢之道，也不至於失去天下。諸侯即使沒有德政，可是還有五臣作為輔佐爭諫以至於不會讓諸侯失去了整個國家。士大夫身旁有可以規勸自己的朋友以至於不會使自己的名譽受損；而作為父親的有兒子力諫父親就不會使父親陷於不義當中。因此當父親陷入不義時，作為兒子的不能不力諫父親，當君王有了不義的行為作為臣子的不可以不力勸君王。因此當有不當的行為出現時就要諫爭。如果作為兒子的一味地聽從父親的命令，又怎能算是孝子呢？⁴⁴有可能會陷父母於不義。《論語·里仁》孔子也云：

事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。

侍奉父母若有意見、想法所相左時，即使父母的觀念、作法不合宜，也必須要委婉勸諫，即使無法改變，仍要保持恭敬的態度，雖然對此感到憂心，但也不要心生怨言。由此可知，為人子女只是盡本分的做好自己該做的事，盡心而為，但不見得事事項項都能盡如人意，不變的是，保持恭敬的心、好的態度。

綜上可知，孝親之理正如《大學》中所言「修身、齊家、治國、平天下」之由內向外漸漸推擴開展。君子修身立德必先務其本，由家庭為始，孝弟之道為本，

⁴⁴ 王蕙淳：《從《論語》、《孝經》探討「孝道」之精神》，東海大學哲學系碩士論文，2008年，頁51-52。

可學習聖人帝舜之孝德，父頑，母嚚，象傲之境，仍能修身自持，以善盡爲人之義務、本份，其精神典範歷久彌新，德行永爲後世所讚揚。是故，一念之「仁」於父母、兄長、子女轉化爲慈愛、敬心、孝心、辭讓、友愛等等良善之德行，由身修而家齊，由家齊以致於影響社會各個層面，其作用與感染力不可小覷。據此，社會之基礎來自於家庭成員，家庭功能是否健全，端視家庭教育是否涵具倫理道德爲其行爲準則與規範。家庭能否營造溫馨美滿，須由吾人之修身來帶動感化立模範。修身則先要立其本，由本心來成就一切善行善德，即所謂「本立而道生」。

貳、崇禮重義之社會倫理

舉世皆知，中國是一個具有悠久歷史與文化傳統之國家，其流傳下來之禮義文化就佔有相當重要之地位，是人生命中不可或缺之元素。無論生長在古代，還是處於現代社會之生活、學習和工作中，其作用同等重要。孔子曰：「不學禮，無以立。」禮儀代表著人格素養、精神表現與文化內涵，也是一個人在社會上做人成功的重要因素。禮節出自於內心之「敬」心，即自我約束（對自己的尊重）與尊重他人（對他人的尊重），尤其在現代社會，全球走向多元化發展之趨勢，與國外往來，機會日益頻繁，無論是政治外交、經貿活動、文化交流、個人旅遊……等等，涉及穿著、交往、溝通、情商等內容，國際禮儀更是不可或缺的一環。況且無論何時何地，我們都要以最恰當的方式去待人接物，這個時候「禮」就成了我們生命中非常重要的內容。

周公制禮作樂，以「禮」作爲規制社會階級的上下統治關係，而成爲人民生活之倫理道德規範。及至春秋時代，社會秩序崩解，孔子繼承周公之文化理想，指點人內在之仁心，以復活禮樂之實質精神內涵，重振其已僵化之功能，讓人的生命重現其光明與價值。

雖然人人都有一善良的本心，且本心涵具豐富的義理與美德，然須透過「禮」來表現其文采，方可表達內心之誠心、敬心，實踐出種種人倫之道。同時，以「禮」來制約，形成倫理規範，才可維護整體社會之生活秩序。但因爲禮是階級社會之歷史產物，難免由於政治操弄、人性的扭曲，而逐漸形式化與教條化，導致人產生種種排斥與誤解。

近年來，從報章雜誌與各媒體我們不難發現，目前治安敗壞，社會失序，青少年性行爲開放，導致未成年少女墮胎人數直線上升，且台灣性騷擾案不斷發生、包括偷窺、偷拍、性侵、強暴……等等，在在顯示出社會失禮的狀況非常嚴重。甚至可以經常發現中國遊客，在國外公共場合高談闊論，還不時發出巨大笑

聲，讓人感到缺乏文化素質與涵養。其實他們只是按照平時之習慣在聊天、講話，沒有地域之分、國情之別，因為他們本來就不知道在公共場所應該保持安靜，或者小聲交談，才不致影響干擾到他人。其實這意味著中國文化至今已全面衰落，無法實踐其禮儀精神，而古代之禮儀文化需要轉型，方能適應現代社會型態，融入生活。

「禮」代表生活秩序，而人之所以要有生活秩序（大而至於典法制度，小而至於生活儀節），則是由於人之要求正當合理，以期表現生活意義和成就人文價值。而價值的準據，既不能求之於歷史事實與社會事實，亦不能求之於個人的生理心理與生活方面之事實；唯有人自覺地求正當合理的意識，才是價值標準的根據。由此可知，傳統、信仰、習俗，皆不足以作為禮的基礎，唯有人要求正當合理的「正當合理性」—即「義」，才是禮的基礎。⁴⁵此節試以孔子思想融入現代社會，以重新詮釋其合理性：

孔子說：「禮也者，理也。君子無理不動。」（《禮記·仲尼燕居》），《大戴·禮記》亦曰：「禮者，理也。」，朱子曾曰：「禮者，天理之節文，人事之儀則。」實踐「禮」即同等在實踐一個道理。「天理」可謂吾人內在的仁心仁性，吾人若以此仁心仁性發而應物處事，則有許多品節條文，例如：事親則孝，事兄則悌，執事則敬，交友則信……等等。這些儀則都是盡力本着吾人內在的仁心仁性與事交涉時，各因其相關的分際，而賦予當然之序。⁴⁶因此，依理的行爲，漸漸形成人事的儀則、規範，這叫做「禮」；亦即是說，「禮」一定要合乎道理。茲舉《論語·顏淵》所述為例：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

克己就是依乎自己的本心、本性，使事事合情合理。實際的說，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」就是不如理、無益於本心的不去行動。如從生活的層面來看，禮的內容涵攝各個層面，無論是「食、衣、住、行」和日常待人接物的言行舉止以及人倫生活中的孝、慈、悌、忠、信、義等等，全都是禮的表現。所以《禮記·冠義》上說：「凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而后禮義備。以正君臣、親父子、和長幼。君臣正，父子親，長幼和，而后禮義立。」說明了先王制定禮

⁴⁵ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1984年，頁53。

⁴⁶ 曾春海：《儒家哲學論集》，台北：文津出版社，1989年，頁33-34。

義，成爲人民行爲的規範，實本於君臣、父子、長幼尊卑之間，更詳見於儀章度數、周旋曲折之際，使人民的言行舉止，能循規蹈矩，態度端莊合宜，說話恭順有禮，進而使「父子有親、君臣有義、長幼有序、夫婦有別、朋友有信。」五倫齊備，如此禮義的基礎才算建立好。

《詩·大雅·烝民》有曰：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」上天生下眾民以及萬事萬物，都有其依循的道理、行事的原則，且上天賦予人民本來之性，就具有道德判斷，能好善惡惡，喜歡美好的德行，所以說這依乎本性所制定之禮儀、禮節，是合乎天理、天道的。禮儀作爲人類之行爲規範，是有其來由的，不是統治者制定用來管理人民的，也不是憑空捏造的，如是了解禮的本源與內涵，就能自覺自動的依照其本性與合理性去生活、與人交往及從事各項活動。

一般所說的禮是指：禮貌、禮節、禮儀。因此，「禮」即是對人事物「敬心」之表現，《孟子·告子上》：「恭敬之心，禮也。」禮節包含：倫理的規範、社會典章制度、法律、風俗習慣、宗教信仰、國際禮儀、時代潮流……等等。

禮儀是指人們在社會交往中由於受歷史傳統、風俗習慣、宗教信仰、時代潮流等因素而形成，既爲人們所認同，又爲人們所遵守，是以建立和諧關係爲目的的各種符合交往要求的行爲準則和規範的總和。總而言之，禮儀就是人們在社會之人際關係與交往活動中應共同遵守的行爲規範和準則。

孔子說：「禮者，因人之情，而爲之節文，以爲民坊者也。」（《禮記·民坊》）禮，不但要合乎道理，同時也要合乎人情。禮的基本目的，本是爲了引導人走入正軌，所以必須「因人之情」來制訂威儀節文，蔡仁厚先生對此亦有一段精采的敘述：

《禮記·禮運》篇：「飲食男女，人之大欲存焉。」我們的欲惡之情，藏在心中，是法所不能禁，刑所不能罰的，法律管不到這裏。這時候，就只有用禮來節制它，引導它，使欲惡的表現納入軌道。譬如「化男女爲夫婦」，便是以夫婦之禮來純化男女之情，使男女的情欲納入倫常軌道之中來表現。這樣，不但可以使情欲本身獲得適度的滿足，而且可以使情欲昇化爲恩情、情義。在中國傳統社會裏，把夫妻的愛情，說成「恩愛」。這表示，在儒家教化之下的中國人，認爲夫妻之間的愛，不只是男女之愛，而是通過了禮的調適，通過了倫理的潤澤，而顯示出來的有恩有義的情分，所以叫做恩愛，叫做情義。到這個地步，人情才算得到具體的貞定，得到圓滿

的體現。⁴⁷

五倫雖然是依人的本性而形成的規範，但人與人相處不僅僅純是依理，這當中還存在著人的感情、情份、情意作為彼此互動的潤滑劑，當然人情之發用不能毫無節度，所以說要「依乎情，止乎禮」，通過了禮的調適，讓人之常情得到合適圓滿的體現與安立，人的感情得到適當的流露發用，又可以納入倫常的軌道，昇華為道義、情義，這就是禮之所以存在之理。

禮儀是人們在彼此的生活與社會交往中約定俗成的，人們可以依據環境與國情之不同禮儀、規定或法令等，明確地掌握與外界人事物互動的節度約定，妥善合理的處理好各項關係。如果沒有合理的禮儀規範，人與人的交往過程，就會感到不安、失禮、失序的情形，甚至會有冒犯、得罪人之行為。所以能清楚禮之本質內涵，在待人接物與各項公共外交事項上，就可游刃有餘，進退得宜。孔子亦謂：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。（《論語·為政》）

一個社會最重要的不是制定一堆法令或刑法來要求人民遵守、服從，這樣機械化的管理，是毫無意義的，而且無法治本。最基礎根本之道還是要使人人都具有道德教化之涵養，明禮義、知羞恥，才能使人心悅誠服、自動自發地合乎社會規範。孔子之意在說明德治、禮節之重要性，並不是排斥政令或刑法。所以朱子說：「政者，為治之具，刑者，輔治之法；德禮，則所以出治之本，而德又禮之本也。此其相為終始雖不可偏廢，然政刑能使民遠罪而已，德禮則有以使民日遷善而不自知。故治民者不可徒恃其末，又當探其本也。」（《論語集註》）孔子施教的根本在指點人的本心，使之反省自覺，仁心常在，必能誠於中而形於外，自然遠離犯罪。由此看來，教化人民，以德化禮治才是治國之根本措施，政治法令只是輔助工具而已。

禮的作用範圍廣泛，不僅用於祭祀、祈禱，且亦融入倫理觀念，而成吾人日常生活的規矩和社會和諧的基礎。《禮記·禮運》云：「夫禮本於天，設於地，列於鬼神，達於喪祭、射御、冠婚、朝聘，聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。」由此可知，先民觀察自然，發現了秩序、節制、分別等道理，從飲食、衣服、宮室、器皿、言語、儀容、舉止，乃至婚姻、喪葬、迎賓、集會、服政、治

⁴⁷ 蔡仁厚：《儒家思想的現代意義》，台北：文津出版社，1987年，頁136-137。

民，而制禮以規範之，使人與自然、人與他人、人與社會各方面之間，都能和洽相處。⁴⁸以下僅依平日之生活禮儀作本質之探討：

（一）報本反始之禮

孔子說：「人而不仁，如禮何？」（《論語·八佾》）禮是仁心的呈現，一種內在自覺的表現。對於一個沒有自覺的人，禮只是徒留形式，不可能表現禮的內涵，便失去了它的精神意義。仁是人先天本有的，它代表吾人生命的真誠實意，禮的形式有了生命真誠的貫注，就不再是虛架子、偽君子，而是能夠展現生活實義和完成行為價值的規儀準則。

祭天祀祖，除了表示敬畏、感念、感通之外，尚有「報本反始」之義。《禮記》有：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。」祭禮包括天地、鬼神、聖賢、先祖的活動。祭禮之意義：使國君時時反省、警惕先祖創業維艱之外，並感懷上天創生化育萬物之德澤，深具道德義涵。孔子曰：

生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。（《論語·為政》）

從生到死，再到葬，皆以禮一以貫之。此即所謂「事死如事生，事亡如事存。」在此，一方面表示人的誠敬之心，可以通過祭祀之禮而通向祖先的神靈世界；一方面亦表示祭祀之禮乃是孝道的延伸與擴大。祭祀祖先即是「致孝」於祖先，是孝道無限的伸展。論語又載：

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」（《八佾》）

朱注引范氏之言曰：「君子之祭，七日戒，三日齋，誠之至也。是故郊（祭天）則天神格，廟（祭祖）則人鬼享，皆由己之誠以致之也。有其誠則有其神，無其誠則無其神，可不謹乎！吾與祭，如不祭。誠為貴，禮為虛也。」蓋祭祀不只是一套禮儀形式。而是致誠敬於鬼神以徹通死生之界限，使幽明不隔，古今同在。⁴⁹由上可知，祭禮是要表達對上天、神祇、先祖、先烈之敬意，感念、感恩其德澤，所以，禮著重的是人的誠意，其誠意不是以物質來衡量，而是以身心內外之清靜來表示。因此以內外清靜之心來祭祀，才是最高之敬意。

現代的人逢年過節也有禮儀形式，如春節、清明節、中秋節、中元節、重陽

⁴⁸ 林安弘：《儒家禮樂之道德思想》，台北：文津出版社，1988年，頁166。

⁴⁹ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1984年，頁136-137。

節、端午節……等等。春節期間人們大多會大掃除、購買非常豐盛的年貨祭祖，與家人一起團圓吃飯，小朋友買新衣、收紅包，然後家人一起出遊…等，比較不會去思考過年之意義，或往自己身上反省革新，然後對新的一年作進一步的期許，大都停留於物質之享受玩樂，並沒有在心靈、精神上有實質意義的提昇與幫助。清明節象徵是買春捲祭祖與掃墓，中秋節象徵是吃月餅、烤肉、賞月，中元節買祭品普渡拜拜，端午節則是划龍舟、吃粽子，人們已經習慣用心在物質上過日子，而非節日之意義。一般人們祭祀的態度都屬於祈福消災、保佑平安、求福求壽、金榜題名、求子、求姻緣……等，在祭祀中，趨於迷信和形式化，這都屬於凡夫的祭祀。

《論語》有載一段聖人之祭祀：

子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誅曰：『禱爾』于上下神祇。』」子曰：「丘之禱久矣。」（〈述而〉）

其意思是：有一天，孔子病很重了。子路私下替孔子向鬼神祈求保佑，孔子聽說後，向子路求證。子路說是有的，誅書上說要向神祇禱告。孔子回應他說：「我早就已經禱告過了。」由此可知，聖人之祭祀是明己之性，踐仁行義，言行中道，合乎義理，不昧良心，這才是聖人之祭，最高之祭。

（二）待人處世之禮

禮是理性的辨別。人對已發生的事件，分析其利弊得失，而作一種合理的選擇，則是理性的權勢作用；對未發生的事件，決定其應為與不應為，而決定自己的行動，則是理性的辨別作用。凡事經過理性辨別，其應行而行之，便是「合禮」；不能行而行之，便是「非禮」。所以禮記說：「禮也者，理也。」又說：「禮也者，天地之序也。」可見，禮節儀文所顯現的是，有道理、有條理、有秩序性的。人的生活和做事，必須要有條理、有秩序。禮儀的制訂，也正是為人提供一個有條有理、井然有序的生活軌道，使人在應事接物之時，能夠依循禮儀之則，而做得正當合理。所以，一切禮文儀節之實質意義，可歸結為一個「理」字。由此推知，不合理的行為，就是無禮的行為，也可說是無德的行為。⁵⁰

⁵⁰ 林安弘：《儒家禮樂之道德思想》，台北：文津出版社，1988年，頁54-55。

自古以來，生、冠、婚、喪、祭、鄉飲酒、相見等禮，即受儒家所重視，垂數千餘年，古今相沿，姑不論儀式如何變遷，但宗旨無異，皆為正夫婦、親父子、昭長幼、明上下、悅賓客、厚死葬、修祭祀，以敦睦倫常，而成天下之大和。⁵¹

日常生活大從國慶、總統就職、公司開幕，小至兒女婚嫁……等，各種活動都有不同的儀式、規矩，其形式因人而異，但以簡單隆重為原則。可現代人因貧富不均，價值觀差異大，有的動輒數億就只為了舉行一場終生難忘之婚禮，誇張至極，此種行徑只為了講求排場、好面子，讓人感覺只是在浪費資源而已。

另外，現代喪葬儀式的奇特景觀，如神明遊行、八家將、舞龍舞獅、電子花車等，甚至於光怪陸離、傷風敗俗之表演，時有所聞，物化的價值觀將傳統的人文道德禮制摧殘殆盡。由此可知，許多禮儀乃因人民失去其原有本質之義涵，而隨個人喜好而設制，多已不符道德之準則與良善之風俗，急需重整與改進，重新塑造具有現代價值之型貌。

說到尊老，這是中國傳統文化中的一大特色。古代非常講求敬老尊賢之規矩，這是一種全民運動，不分階層地位，均以各種方式表達對長者的敬意，其實不分古今，這是為人當為的表現。因為長者對家庭付出、對社會貢獻，他們的身體已逐漸老化，在行動上自然比較不方便，所以無論在任何公共場合，人人均應以關懷、體貼、協助的心，主動讓座、讓位，營造一個有禮有義之社會環境。

與人交往，以誠信為先。每個人的生長環境、家庭背景、觀念、思想、個性本不相同，不分貴賤，平等視之。彼此相處之道，多與人為善，多禮讓，總以結善緣為念。孔子說：「己所不欲，勿施予人。」以一種體諒的心，自己不喜歡的，也不要強加給別人。《禮記》說：「禮尚往來，往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。」（《禮記·曲禮上》）。人際關係中維持一種良好的循環，以禮相待之互動，才是合情合宜之做人之道。

（三）儀表合宜之禮

孔子對古代禮俗文化，是根據理性來權衡的，並「擇其善者而從之」的態度來決定。例如顏淵問治國之道，孔子答說：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。」（《論語·衛靈公》）因夏曆預測節令和氣候的變化，最為準確；殷輅是一種木製大車，因結構堅實，經久耐用；周朝的祭服最為簡省，而舜的韶樂最為美善，孔子稱讚說：「盡美矣，又盡善也。」（《論語·八佾》）再如孔子說：

⁵¹ 林安弘：《儒家禮樂之道德思想》，台北：文津出版社，1988年，頁177-178。

「麻冕，禮也。今之純，儉，吾從眾。拜下，禮也。今拜乎上，泰也，雖違眾吾從下。」（《論語·子罕》）禮在乎合宜，用麻或用絲做冠冕，只是製造材料和手工繁簡的問題。拜下或拜乎上，也只是行拜禮時位置選擇的問題。這些都不是禮的本義所在，重要的是求其合理合宜。⁵²

科技的發達與物質之文明，讓人眼光燎亂，人們的生活是不斷向上擴張要求，美觀、品質與舒適。但實際上科學發達的產物，並不會為人們的生活、心靈與精神上帶來舒解、向上提昇或減低任何壓力。只有更多的負擔，生活更緊張，社會治安欲加混亂。宋代二程有云：「奢自文生，文過則為奢，不足則為儉。」（《二程集·程氏外書卷六》）由此可知，生活物質的進步，沒有適宜的取用，造成人們過度奢侈，會形成社會浪費之風。而禮儀或儀示貴在適宜、適當，合情合理的節度，文表是必要的，過當就顯得不得體；太少又過於儉約、節省，有礙事物之進行，也是不符合禮之精神。

古人云：「人要衣裝，佛要金裝。」衣著、容貌、儀表、儀態均可表現人的修養、素質與內涵。衣著不是著重在華麗與否，或者要走在時代潮流的尖端，而是要依乎場合、時間、地點，掌握並表現的得體、合禮。反觀現在的學生、年青人，為了方便、趕流行，經常可見衣衫不整、穿夾腳拖與短褲到校上課，讓人感到實在不雅。原本學生接受教育之薰陶與洗禮，就已在促進人格修養的改變與提昇，可事實卻大反其道。再者，一個人的處事態度，莊重、謹慎、彬彬有禮、謙恭和藹，不僅受人歡迎、喜愛，另一方面也可得到別人的尊重，這都是為人得宜之表現。孔子說：「君子不重則不威，學則不固。」（《論語·學而》）行為舉止傳達著人們內心世界的想法，態度親切又不失莊重，讓人感受到君子如沐春風的修養精神。否則，只有學習各種知識，沒有身體力行，並適當的修持與表現，如此對個人的進德修業是沒有實質幫助的。茲舉例如：現代社會講求便利，訊息傳達要求快速，因此人人一手一機，可是某些特定場合是必要關機配合，才能得以順利進行，如：音樂會、上課、開會、考試、表演……等等，如果因一個人的不配合，讓整場進行的品質受到干擾，那時將會讓人感到氣憤不已，甚至嚴重到使整場演出中斷，這些現象都是現今各種展演、活動經常發生的事。由此可知，慎行自持，才能受到別人的尊敬。

其次是慎言。子曰：「言必信，行必果。」（《論語·子路》）現在是一個信用卡充斥的時代，沒有照自己開出的支票去履行實踐，在社會上是無法立足的。華而不實、無信之人、說謊、詐騙，雖能行得了一時，終被人識破，遭人唾棄，被社會淘汰。另外，孔子又曰：「可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，

⁵² 林安弘：《儒家禮樂之道德思想》，台北：文津出版社，1988年，頁53。

失言。知者不失人，亦不失言。」（《論語·衛靈公》）該說則說，不該說則不能說，這是謹言慎行的要求。在人、事與時中取得平衡，選擇對的時機、對的人，講該說的話，才能讓行為得當，並發揮它的作用，表現得恰當好處。

（四）飲食文化之禮

禮是理性的節制，簡單地說，就是「無過無不及」的行為。然而要使行為無過無不及，則須透過道德理性的節制作用，如《中庸》所說：「喜怒哀樂之未發，謂之和。」蓋喜怒哀樂是一種情感作用，也是行為動力，為使這種情感的動力，發乎正情而作適當表現，則有賴道德理性的節制，所謂「發乎情，止乎禮」，就是指這種理性的節制作用。孔子說：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」（《論語·泰伯》）恭敬、謹慎、勇敢、正直都是好的德性，但若缺乏理性的節制作用，這些德性反而產生煩擾、畏怯、作亂、急切的結果。由此可知，禮的各種行為，須透過道德理性的節制作用，其行為才有積極的意義和價值。⁵³

孔子的飲食觀在《論語》鄉黨篇中有記載：

食不厭精，膾不厭細。食饁而餲，魚餒而肉敗不食。色惡不食。臭惡不食。失飪不食。不時不食。割不正不食。不得其醬不食。肉雖多，不使勝食氣。唯酒無量，不及亂。沽酒市脯不食。不撤薑食。不多食。祭於公，不宿肉。祭肉不出三日；出三日，不食之矣。食不語，寢不言。雖蔬食菜羹瓜祭，必齊如也。

由上可知，孔子的飲食習慣講究的是食物是否新鮮與衛生。聖人食無精粗皆可以飽。不吃放置時間過久、發霉腐臭的食物，也不吃色澤不佳的、烹調失當的食物，用餐注意定時。但用殘忍的方法宰殺，慘無人道，不忍心吃，所以不食，且調配失當的醬料也是不吃。肉雖多，不能多吃，必須以飯為主。飲酒以不醉為原則。從外面買回來酒肉怕不衛生，所以不食。薑能去邪味，所以不撤去，但食物不可無限量地吃。如果從助祭分得的肉食當天就吃完。家裏祭拜過的肉食，會在三日內吃完。吃東西的時候不講話，睡覺時保持安靜。雖然是粗疏菜羹瓜果之類，也要先祭，不敢廢禮，且祭時必定表示恭敬之虔誠態度。孔子對飲食的態度，以新鮮衛生為主，重視定時定量，不會隨心情好壞暴飲暴食，飲食有節制，才不會造成負擔，反而影響身體健康。又言：「君子無終食之間違仁」（《論語·里仁》），

⁵³ 林安弘：《儒家禮樂之道德思想》，台北：文津出版社，1988年，頁55。

是說一位修養人格、注重德行的人，即使在平日飲食間，行儀也要合乎中道、不能失禮，要注意節制。孔子又說：

君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言。（《論語·學而》）

一位用心向上、求學修德之人，是不會把心力用在食求飽、居求安這些小事上，對於辦理眾人之事，是非常敏捷小心的。由此可知，建立好的人生價值觀，不能只求在生活飲食享受上，還要有關心、服務眾人的心志，對社會有所回饋與貢獻。

台灣的小吃聞名全球，商店到處林立，可見，人們對於飲食與烹飪是非常注重的，而且幾乎什麼動物都吃。近年來，又推出吃到飽的促銷方式，價格並不便宜，但饕客爲了口腹之慾，即使肚子已經飽了，還是不停的拿食物往嘴裏塞，硬是猛撐，真是毫無節制。有的顧客爲了不使自己有所虧損，拿了太多又吃不完，實在可惜又浪費，亦沒有符合禮之本意－理性節制之要求與選擇合宜之飲食方式。

我們經常可以在餐廳裏看到牆上掛著一首詩：「鋤禾日當午，汗滴禾下土。誰知盤中飧，粒粒皆辛苦。」意喻眼前的食物得來不易，我們要時時存有感恩、惜福的心，不要隨意糟蹋、丟棄與浪費。

宴客用餐的禮儀和禮節，依其性質、對象而有不同，所要體現的都是招待客人的一種尊重。如宴席的排座是以長爲先、師爲先、遠爲先的原則，即按輩分排座，遠道而來的親戚朋友要優先入座，對待家境貧窮的親戚和朋友更要格外照顧……等等，就是不能待慢客人。用餐時，要注意客人的飲食喜好，並按順序向長輩和客人致敬等。端盤、碗皆要用雙手，且盛飯、盛湯、倒茶時不能太滿，避免溢出，且切記進食時不能發出碗筷碰擊聲。因此，所有的動作與態度皆在表示內心的尊重、敬心、誠意，如能做到合情合理又不失禮，就能皆大歡喜。

在習俗上，飲食文化中有「讓、度、儉」之要求。「讓」就是先讓別人吃，不能只顧自己吃；「度」就是飲食要有節制，不能暴飲暴食；「儉」就是要適中適量，不要過度鋪張浪費。禮儀雖繁瑣，但重在本心之流露，能在平日生活中注意各地或各國不同之風俗習慣，融入其中，養成良好的品格、禮儀，就能處處受到別人的尊重與歡迎。

風氣是由於自然條件而形成，俗氣是後天環境而造就。風俗習慣或時代潮流就像一條隨著時間、空間不斷汰舊換新的河流，尤其在這個好變、善變的人心浮動中，這種變異的速度與方向更是沒有一個人能夠去掌控或擺脫的；然而對於一

位志於修身立德之人，是不能任意放縱自己或隨波逐流的（譬如：內衣外穿、抽煙、喝酒、刺青、飆車、吸毒、混幫派……等），更應該在這動亂的時代中，立定方針，保持心地本質的清新。無論處於何地何時，要時時提醒自己，不失一位君子修養的態度與本份，行爲舉止表現得適當合理，才能顯出人的價值與尊嚴。雖然生活忙碌不已，待人處世仍要保持敬心誠意，不能虛應待物。亦可以說日常生活日用間，就是一個活生生的道場、修練所，在這五濁惡世與五花八門的形色誘惑中，更能顯出一位修道君子文質彬彬之修養精神與人格之超越脫俗。

人人都嚮往自己處於一個祥和安定的社會，而這種和善有序的環境，必須建立在一個高度自覺、有道德倫理觀以及崇禮重義的人民群體上，才足以實現。《禮記·禮器》上說：「忠信，禮之本也；義理，禮之文也。」〈大學〉十義：「父慈、子孝、兄良、弟恭、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠」、「爲人君止於仁；爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信。」「仁」爲儒家中心思想，是一個「關懷」的概念，但是當概念只是概念時，就永遠無法瞭解這個概念所能達成的影響爲何？於是，便透過人與人的關係來實踐這個「仁」；忠於長官部屬關係要有「義」；忠於親子關係須有「親」；忠於夫妻關係須有「別」；忠於兄弟關係要有「序」；忠於朋友關係要有「信」。而「義、親、別、序、信」是需要透過「禮」來規範的。在五倫關係中，「義」、「利」是人們內心行事的衝突，如何在當中取得一個平衡點，便須藉由「學習」、「省思」，時時回到「仁」之原型以檢視自我行事是否合於準則，如此始能不偏不倚合於中庸之仁道。⁵⁴

孔子說：「仁者，人也。親親爲大。義者，宜也，尊賢爲大。親親爲殺，尊賢之等，禮所生也。」（《中庸·第二十章》）孔子認爲「仁」就是人性情感的表現，其中以親愛自己的親人最爲重要；義就是合宜規矩的行爲，其中以尊重賢良最爲重要；禮就是從親愛親人，尊賢容眾中產生。⁵⁵有了「仁」做基礎，人與人、人與群，得以精誠相處，互敬互尊，社會才能夠安定和樂與進步。有了「義」之後，禮樂才有公是公非，人才有共守的信念，共同遵行的規範，法律與道德才顯其莊嚴，社會以至全人類才有真正的和樂。⁵⁶

綜合上述，由於現代社會發生偷窺、偷拍、性侵、強暴……等等，事件層出不窮，在在顯示出社會失禮的情況非常嚴重。失禮表示人民缺乏羞恥心，沒有健

⁵⁴ 葉澍憶：《生命教育教學實踐的敘說研究－從儒道思想出發》，銘傳大學，教育研究所碩士論文，2008年，頁57。

⁵⁵ 謝淑熙：《孔子禮樂觀所涵蘊教育思想之研究》，國立台灣師範大學國文學系碩士論文，2004年，頁29。

⁵⁶ 林安弘：《儒家禮樂之道德思想》，台北：文津出版社，1988年，頁51。

全的人格，行爲當然就容易失序，所以孔子說：「克己復禮」（《論語·顏淵》）意指依乎自己的本心本性而爲，就能使事事合情合理，人倫生活中自然充滿孝、慈、悌、忠、信、義等等行爲。有禮就能自我約束，還能尊重他人。

人民在日常生活中，以人倫之道，合乎天理法則，社會才能呈現出一個有秩合諧之景象，如孔子說：「禮也者，理也。君子無理不動。」（《禮記·仲尼燕居》），又云：「不學禮，無以立」（《論語·季氏》），「禮」是在社會安立的根本之道，亦是生命之路，以「禮」作爲規制，而開出人民生活之倫理道德規範，才可維護整體社會之生活秩序。孔子又說：「人而不仁，如禮何？」（《論語·八佾》），「禮」不是一種外在的要求制約，它是仁心的呈現，因此對於一個不仁的人，禮只是徒留形式，不可能表現出禮的內涵與精神；反之，人人原有一善良的本心，本心涵具眾理眾德，然須透過「禮」表現其文采，才能傳達內心之敬心誠意，實踐人倫之道。可知禮儀代表吾人之人格素養、精神表現與文化內涵。因此，由日常生活報本返始之祭禮、待人處世之道、儀表合宜之表現與飲食文化中，來涵養自我心性，以實現一個有序、合禮、尚義之社會。

參、仁心愛物之環境倫理

環境問題源自於工業革命，人類科技使得自然世界與社會風貌大爲改觀，早期工業革命以煤、石油、鋼鐵、冶金等化工業爲主，開始了史無前例的污染型態。而二十世紀以來，科技發展迅速使得全球生態環境產生急遽轉變，環境惡化成爲超越地域性的全人類危機。⁵⁷

環保的議題涵蓋了政治、經濟、法律、社會、文化各個層面，如果單純地只想運用科技來解決環境問題，往往會引發更多新的問題，因爲自然生態系中各物種之間以及生物與非生物的物質環境之間的關係環環相扣，包括人類在內，整體大自然的生命與非生命的組同就如同一大有機體的組織，其關係複雜綿密與相互依賴、影響的程度可能超越人類全體的認知經驗與有限理性的範疇，當人類應用新的科技發明於生態環境時，因爲生態組成份子之間有相互影響的密切關聯，所以並不能保證可以達到預期的目標，甚至還可能因此而引發新的環境問題，而且科技的創新與應用並不能使我們做出道德判斷——我們應該做什麼、不應該做什麼？仍然必須依靠人類自我的反省、判斷和選擇。⁵⁸

孔子的中心思想「仁」，是「推愛」之意。由自己「正心誠意」立身開始，

⁵⁷ 楊勝欽：《環境倫理：德行論的探究》，文化大學哲學研究所碩士論文，2006年，頁2。

⁵⁸ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁5。

從「親親而仁民，仁民而愛物。」（《孟子·盡心上》）強調不僅要愛人，還主張要及於物，只要人之「仁」心一朗現，對人對物皆能全體適用，一視同仁之心胸與關愛，沒有差別待遇，如此之仁德修養才是內外合一、圓滿周全，而達萬物一體之境界。

天人關係涉及了「天道」、「地道」、「人道」，總括來說含概了人與大自然的變化規律。而人的生活完全要取自於大自然、仰賴大自然，所以，人首先要對整體環境有相當的了解才能與大自然維持平衡，達到和諧相處。要對大自然有所認識，需要用心地觀察萬物萬象的自然變化，透徹人事物生存發展應依循的規律與理則，且不斷地吸收豐富的知識才能與時並進。因此，要達到與萬事萬物和諧的關係，一位賢明的君子不違背時宿，不逆日月而行，不依靠卜筮來掌握吉凶，只是順應天地自然變化的規律。體現著孔子的倫理精神不僅貫穿其人生之道，也貫穿其天人之道，亦即孔子不僅僅是對人類講倫理，亦對天地講倫理，這正是孔子生態倫理意識的自然流露。⁵⁹所以，儒家環境倫理學之理論內涵，符合人性原則的環境倫理與踐履日常生活中環保行動的道德價值，培養現代及未來人類適當的環境態度與生態倫理價值觀，對降低因生態危機的發生而造成自然萬物與人類自身的傷害有正面積極的意義。⁶⁰此節以孔子思想之本質去看待日趨惡化的環境問題，試圖找到一個人人與環境維持和諧之基礎，以下略述環境倫理之基本義涵：

在環境科學中，環境是指圍繞著人群的空間及其中可以直接、間接影響人類生活和發展的各種自然因素和社會因素的總體：⁶¹如山川、氣候、物產等屬前者，政治、法律、宗教、風俗、習慣等則屬後者。⁶²「倫理」一詞最早出現於《禮記》篇章：「樂者，通倫理者也」（《禮記·樂記》），其中「倫」是指人與人之間的關係，「理」則有分類條理之義，所以倫理主要就是指人與人之間相處的道德關係。「環境倫理」就是將原本局限在人與人之間的道德關係範圍擴大到人與整體自然界，甚至包括所有具有生命的動植物與無生命的物質都包涵在其中。⁶³

哲學家以傳統倫理學為人類找尋環境問題發生的根源與本質，什麼樣的倫理關係才是正確和適當的？人類對自然有任何責任或義務嗎？這些關係、責任與義務的哲學基礎是什麼？王從恕先生認為：

⁵⁹ 華瑩：《孔子天人思想的現代意義》，聊城大學學報，2008年第2期，頁84。

⁶⁰ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，摘要。

⁶¹ 曲格平等：《環境科學基礎知識》，中國環境科學出版社，1984年，頁1。

⁶² 臺灣中華書局辭海編輯委員會編、熊鈍生主編，《辭海》，台北：臺灣中華書局，1986年，頁3009。

⁶³ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁6。

「環境倫理」就是對人類和大自然之間的道德關係，給予系統性和全面性的解釋。一個「環境倫理」學說，基本上都必須包括：(1) 解釋這些倫理的規範有哪些？(2) 解釋人類必須對誰負起責任？(3) 解釋這些責任應如何證成？⁶⁴

當我們將倫理學的理论實際應用於人類社會各領域之道德問題與道德活動就成為應用倫理學 (Applied ethics)，環境倫理學 (Environmental ethics) 就是應用倫理學的一支，專研人類與自然環境關係中的道德問題，主要內容包括：人類在自然界的地位與作用、自然界的價值與權利、當代人對未來世代在環境保護上的責任、保護生態環境的一般道德原則與具體行為規範、環境道德的評價標準、環境問題上的國際公正等。⁶⁵

筆者認為，人類只是大自然的一份子，由於人類為個自的生活擅意取用地球上之各種資源，未經妥善的評估、考量，恣意破壞，未盡到該有的保護之責。因此基於人對環境的道義與責任，必須對當前的環境問題，擬定保護生態的行為規範，加強推動宣導，並共同遵守。然對於已破壞且日益加劇的生態環境，仍須提出有效的防範與保護措施。因為地球只有一個，環境是大家共有共存的生活空間，當然也須由大家一起共同維護，因此正確的存心與道德倫理觀對每個人是非常迫切需要的。

生態環境與人類的關係十分密切，我們必須體認自然環境對人類的重要性，因為無論是食衣住行育樂等各方面需求的供應，人類都必須仰賴大自然提供，因此人類很早就懂得運用自然資源、改變自然環境以維持自己的生存與發展。不過人類從狩獵、畜牧、農耕到現在的工商業社會的歷史演進過程中，無論是何種生活方式都或多或少會對其賴以為生的自然環境造成影響，差別只是影響範圍的大小與可恢復程度的不同。在工業革命之前，因為人口較少、開發技術落後或宗教風俗等原因，人們對自然資源的運用和對環境造成的影響較小，大多數地區的生態環境還能以自身原有的復原能力達成一動態的平衡狀態。但自從人類邁入工業化的社會形態後，隨著醫療科技的進步，人口快速增加，而科技進步迅速、工業生產突飛猛進，連帶地產生數量更多、種類各異的生態環境問題，例如空氣、水、土壤的污染、放射性廢棄物與化學有毒物質氾濫、溫室效應與臭氧層消失、物種滅絕速度加快等，使世人深感環境危機越來越嚴重，而事實上環境遭受破壞的程度與範圍更遠超過一般人所想像，於是人們開始嚴肅地面對環境問題的本質，並

⁶⁴ 王從恕：《環境倫理思想研究》，臺灣師範大學科學教育研究所博士論文，2000年，頁1。

⁶⁵ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁5。

認真地對人和環境的關係加以深入研究。⁶⁶以下試簡述說明環境問題之起因：

(1) 道德愛心之失落：環境是大家一起共同擁有、使用的，所以愛護、保護也是每個人的責任。可是現在有很多觀光勝地、古蹟、公共建設等等，經常會遭到不明人士隨意塗鴉與破壞，甚至有些人因為缺錢，就會偷竊公物，私自盜賣，如道路水溝蓋、公園廁所的門、盜砍森林、盜採砂石……等等，嚴重影響公共安全與秩序，這都是缺乏公德心所引起的社會問題。

(2) 工業發展之興起：工業革命以來，經濟和人口快速的成長。這個「成長」是人類渴望追求的目標，認為「成長」意謂著進步和發展，而「不成長」就是衰退和死亡，所謂「不進則退」。所以，人們追求各方面的「成長」，例如，名譽的提昇、財力的擴增、事業的發達、經濟的發展、科技的進步、壽命的延長。這種「追求成長」的想法，就是「發展意識形態」。認為「發展」就是「成長」的一種意識形態。⁶⁷然而這種意識形態與價值信念廣為世界各國所採用，無論是已開發或開發中國家，無論是政府或是民間，無不希望能快速提升國家總體競爭力，以追求個人與國家的最大利益與福祉為優先目標。但是隨著經濟和人口的快速成長，卻也衍生了許多環境問題，而最終的結果，就是造成生活品質的低落與生態環境遭受嚴重破壞。⁶⁸

尤其在第二次世界大戰後，這股蓬勃激增的生產盛況已達到頂峰，同時也帶給人類社會空前的繁榮富庶，讓世人普遍享受前所未有舒適便利的生活；但是在另一方面，人們也開始警覺到他們的生活環境中出現了許多問題，例如：空氣、水源與土壤的污染，放射性廢棄物與各種化學毒性物質之氾濫，特別是環境災害的頻繁發生，使得世人深感環境危機日益嚴重。然而環境危機已非空談，而是正在威脅人類幸福與生存的現在進行式。⁶⁹

(3) 人類中心之觀念：生態保育的工作早已發軔於十九世紀的美國學者對自然資源的保存與保育運動之中。但是雖然經過許多的努力而成效卻仍然不明顯，其中最重要的原因就是因為人類沒有培養正確的「觀念」，進而產生計劃和行動的謬誤，又缺乏外在的政策和法律支援與配合，而使得環境保育工作始終無法貫徹達成。⁷⁰這些不正確的「觀念」其實是源自於人類歷史文化所凝聚的傳統價值體系，而傳統西方主流的價值體系，可以說是「以人類為中心的」(anthropocentric) 價值體系。楊冠政先生指陳：

⁶⁶ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁7。

⁶⁷ 王從恕：《環境倫理思想研究》，臺灣師範大學博士論文，2001年，頁1。

⁶⁸ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁3。

⁶⁹ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁1。

⁷⁰ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁4。

歷史學者懷特(Lynn White)在其《生態危機與歷史根源》(The Historical Roots of Our Ecologic Crisis)一書中，認為猶太基督教的人類中心主義教義將人與自然分離，人類超越自然並任意利用自然的信念就是今日生態危機的根源。……而學者派斯(J. D. Pais)贊同懷特的見解。在其名著《環境危機與價值觀演進》(Environmental Crisis and the Evolution of Human Values)一文中，……派斯認為另一個導致今日環境危機的因素就是人類中心享樂的倫理(the ethic of anthropocentric hedonism)，這倫理源自於亞當史密斯(Adam Smith)的自由市場經濟學說。這學說的信念為今日西方歐美文化的主要價值觀，人類中心享樂主義倫理的特徵包括：極端的個人主義(radical individualism)、利己的享樂主義(egoistic hedonism)、利用自然的經濟利益、個人的功利主義價值觀(a utilitarian value of persons)，並視科技為市場的附屬品。⁷¹

因此在普遍獨尊人類的社會價值觀與人性內在貪婪自利的負面欲望雙重影響的推波助瀾下，不僅認為人類是大自然的主人，同時具有絕對的優越地位超越自然萬物，⁷²人類的利益是所有意義與價值衡量判斷的唯一根據。大自然對於人類只有工具性的價值，絲毫不具備任何道德地位，人類可以依據自身的需要，永無止境地任意改造、利用甚至於破壞、掠奪自然而不需負擔任何責任與義務，甚至於良心上的譴責。人類並且將此負面欲望的本質美化為正向積極的進取心，將貪婪視為積極性，為自身愚劣的貪婪無知找尋合理化的藉口。而且從理性思維出發的經驗歸納與思辨論證分析所得到的是關於事實的歸類與真假的判定，無法得到價值的釐清與肯定，更加深人類身為萬物之靈的優越感，同時也相信由人類理性智慧所發展出來的科學與技術可以解決所有的生態問題，於是環境遭受破壞的危機就更加嚴重而難以解決。⁷³

⁷¹ 楊冠政：《環境教育》，台北：明文書局，2006年，頁2。

⁷² 基督教文獻《創世紀》曾記載：「神說：『我們要照著我們的形象、按著我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。』神就照著自己的形象造人，乃是照著他的形象造男造女。神就賜福給他們，又對他們說：『要生養眾多，遍滿地面，治理這地；也要管理海裡的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物。』神說：『看哪，我將遍地上一切結種子的菜蔬，和一切樹上所結有核的果子，全賜給你們做食物。至於地上的走獸，和空中的飛鳥，並各樣爬在地上有生命的物，我將青草賜給他們做食物。』事就這樣成了。」請參見傑克·邁爾斯(Jack Miles)，周合君譯：《神的傳說》，台北：究竟出版社，2002年，頁51。而楊通進也認為：「在所有的宗教中，基督教是最『人類中心論』的。在基督教看來，世界是上帝創造的；但在上帝的所有造物中，只有人是按照上帝自身的形象創造的，只有人才具有靈魂，他是唯一有希望獲得上帝拯救的存在物。……人是大自然的主人，而非其成員。他明顯地高于其他生命形式；所有的造物都是上帝創造來為人類服務的，它們是為人類的利益而存在的。」請參見楊通進：〈基督教思想中的人與自然〉，《首都師範大學學報》第3期，1998年，頁78-79。

⁷³ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁4-5。

以上所述是以「人類為中心」的偏差價值觀，但孔子認為天命不可違，畏天命表達了尊重自然及其發展規律，以及尊重社會及其發展規律的理念。只有遵循自然界和人類社會發展的一般規律的要求，人類才能在適應自然的同時獲得真正的合理的發展，才能維繫人類文明的果實，並獲得屬於人類的幸福和快樂。人類的發展不能建立在一個遭到破壞與污染的地球上；同時，個人與社會集團的發展也不能建立在對周圍環境和人群的殘害和掠奪上。因此我們的發展觀不論是以人類為中心的人類中心主義，還是以自然為中心的非人類中心主義都是不合理的。

74

人類是如此自負、自以為聰明的，可為什麼科技已稱進步的廿一世紀，身處台灣的人民面對慣有的颱風災害仍不能減低其害，反而其害有加劇之現象。此問題出在環境保育上，尤其是土石流和水質問題，更和水土保持有密切關係。山坡地的過度開發，森林的任意砍伐，再加上上游水源地的保護不當，都使這些環境問題在經過颱風肆虐後都更加凸顯出來。當然這樣的問題不是只有台灣才有。面對全球環境的變遷及惡化，聯合國及其他國際組織都已提出相當多的報告，顯然環境問題已是當代重要的問題之一。而這樣環境問題不僅是從技術層面來減少環境破壞，還必須從思想的層面來改變人們的態度，⁷⁵使人們意識到環境被危害的程度，而這嚴重的問題將迫使人們無法安居樂業，進而警覺到環境保育是人人當下應盡的責任與義務。

依據調查顯示，本島 3/5 面積的山地與丘陵部分，因為水土保持不當而引起超過 1400 處危害程度不一的土石流危險地區，遍及十九個縣市，沿海、平原務農地區與人口密集度高的都會區也因為超抽地下水而導致地層嚴重下陷，許多房屋的一樓已經沒入地底，居民只能將自己的房屋地基墊高以求自保，而無力挽回祖先墓地淪為水葬的事實。甚至於一般人所難以察覺到的酸雨、溫室效應、土地沙漠化與臭氧層破洞等問題，在在都顯示我們人類賴以生存的生活環境已經面臨嚴重的考驗，已到了必須要加以嚴肅正視的關鍵時刻。⁷⁶

1984 年，世界資源局（World Resources Institute）也召開以「全球資源、發展和新世紀的可能性」為主題的國際會議，在這兩次的會議中，與會的學者提出目前已經非常嚴重的環境問題，可以包括下列十大項：

（1）農田和牧場的消失：由於沙漠化以及人類居住及工業用地的擴張，全世界

⁷⁴ 岳國強：〈孔子天命思想的現代意義〉，《棗莊學院學報》，第 25 卷第 4 期，2008 年 8 月，頁 72。

⁷⁵ 參蕭振邦，〈人類如何對待自然：一個環境倫理學的反思〉，《中央大學人文學報》，第 23 期，2001 年，頁 269-311。

⁷⁶ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007 年，頁 2。

每年大約有兩千萬公頃的農田和牧場消失或失去生產力。

(2) 熱帶雨林的消失：到二十世紀結束為止，大約一億公頃的熱帶雨林被砍伐，這造成許多的環境危機，例如：森林資源的耗竭，嚴重水患以及泥沙淤積等問題。

(3) 物種的滅絕：由於物種的棲息地受到人類的干擾和破壞，造成每年大約一千種的動植物滅絕，而這個消失速率可能還會再增加。這不僅影響了現在這一代的人類，也影響了無窮盡的未來子孫。

(4) 人口的爆增：世界人口總數可能在二十一世紀倍增，而且過多的人口集中在城市裏，將造成管理問題。

(5) 淡水資源的匱乏：研究顯示，人類將不當的浪費和使用，而面臨淡水資源的匱乏。

(6) 漁業資源的消失：由於濫捕以及對海洋環境的污染，使得漁洋生態遭受嚴重破壞，漁業資源逐漸消失。

(7) 人類的健康受損：由於環境中散佈殺蟲劑以及有毒物質，使人類的健康受損。

(8) 氣候的改變：大量燃燒化石原料所產生的二氧化碳和其他氣體，造成全球溫度逐年上升，以及全球氣候怪異的現象。

(9) 酸雨的破壞：空氣污染所造成的酸雨會破壞農田、林地和漁場，造成經濟損失。

(10) 能源的匱乏：傳統的能源儲量是有限的，如果隨意的浪費和不當的使用，會使得能源匱乏的一天，提早來臨。⁷⁷

實際上環境問題不止這些，且近幾年又加速惡化、日趨嚴重，世界各國都是如此。溫室效應之問題擴大，使得大自然反撲，導致各地氣候極端的反常，極凍、極熱、水災、乾旱、龍捲風等等不斷的發生，讓人民的生命財產遭受到極大的威脅，這些問題急待每個人去正視，並提出有效的改善與防治之道，然後合力的解決。

根據上述可知，人類只是站在自身的立場與需求，不斷的對環境資源任意的取用，忽略了人只是大自然環境中的一部份，由於人的無知，導致破壞了整體的和諧。況且，天道有天理運行的法則，人道有人該遵循的理則，因此，人必須進一步了解天理、天道之法則，才是明智之舉與安身立命之道。

《周易·序卦傳》中指出：「有天地然後萬物生焉。盈天地之間者惟萬物。」宇宙之生成有一定的理則與順序，是先創造了天地，然後萬物依其生成之理被創造而存在。《周易·說卦傳》有曰：「坤也者，地也，萬物皆致養焉。」「坤，地

⁷⁷ 王從恕：《環境倫理思想研究》，臺灣師範大學科學教育研究所博士論文，2000年，頁2-3。

也，故稱乎母。」「坤爲地，爲母。」把大地稱作母親，就是從這裡開始。《周易·彖傳》曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆；含弘光大，品物咸亨。」美德至極的大地啊，配合天開創萬物，萬物依靠它成長，它順從稟承天的志向。地體深厚而能普載萬物，德性廣合而能久遠無疆；它含育一切使之發揚光大，萬物亨通暢達遍受滋養。這就是說，地球上的一切生物靠大地產生，又靠大地滋養，因此，把大地比做母親是再恰當不過了。⁷⁸就自然界以觀：天行健，四時運行、萬物滋長，都自然而然形成一種循環序列。觀天象，序人倫，也成爲自古以來的依循方向。⁷⁹

天地之大，萬物種類繁多，但世界上的各種生物，會自然地分門別類且物以類聚地生活，於《周易·乾卦·文言傳》中，孔子有曰：

同聲相應，同氣相求；水流濕，火就燥；雲從龍，風從虎；聖人作而萬物睹，本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。

這是譬喻同類的聲音會互相感應，同樣的氣息會互相求合；水向濕處流，火向乾處燒；景雲隨著龍吟而出，谷風隨著虎嘯而生；聖人奮起治世而萬物顯明可見，依存於天的親近於上，依存於地的親近於下，各以類相從而活動。⁸⁰又孔穎達在《周易正義》中曰：

天地網緼，和合二氣，共生萬物。然萬物之體，有感於天氣偏多者，有感於地氣偏多者，故《周禮·大宗伯》有天產、地產，《大司徒》云動物、植物。本受氣於天者，是動物含靈之屬；天體運動，含靈之物亦運動，是親附於上也。本受氣於地者，是植物無識之屬；地體凝滯，植物亦不移動，是親附於下也。則各從其類者，言天地之間，共相感應，各從其氣類。

朱熹在《周易本義·文言傳》中作了進一步的解釋：「本乎天者，謂動物；本乎地者，謂植物，物各從其類。」而類是指種類，如草木以「叢」的形式生長，禽獸以「群」的方式存活，這是一種普遍現象。如雁與雁聚居，羊與羊聚居，這就是群居。而植物和動物的分類的根據則是事物所秉受的「氣」和「聲」的不同而造成的。「氣」是事物存在的本原，「聲」是「氣」的外在體現。只有「同聲」、「同氣」的事物才可能成爲同類，反之則是異類。「同聲相應，同氣相求」指的是事

⁷⁸ 朱伯崑編，楊文衡著：《易學與生態環境》，台北：大展出版社，2005年，頁23。

⁷⁹ 葉澗憶：《生命教育教學實踐的敘說研究—從儒道思想出發》，銘傳大學，教育研究所碩士論文，2008年，頁13。

⁸⁰ 朱伯崑編，楊文衡著：《易學與生態環境》，台北：大展出版社，2005年，頁21。

物同類相感的情況，這是形成「類」的基礎和劃分類的根據。⁸¹

《周易·未濟卦·象傳》曰：「君子以慎辨物居方。」是說君子審慎分辨諸物，使之各居適當的處所，則萬事可成。用現代生態學的觀點來看，則是各種生物種群所需求的生態條件是各不相同的，如居川者不能居山，居山者不能居澤，居熱者不能居寒，居寒者不能居熱，居淡水者不能居鹹水，居鹹水不能居淡水等等。因此，應該讓他們各居其合適的場所，這樣生物才能繁殖發達。如果生物離開了它們合適的場所，離開了它們所需要的生態條件，那麼生物就會滅亡。因此，君子要謹慎辨物居方，為不同的生物選擇合適的生態環境，令物各當其所，才能萬事可成。不然，則萬事不成。⁸²

大自然生態是生物由同化和異化與環境之間不斷進行物質交換和能量轉化，從而不斷進行新陳代謝，交替更新的作用。由於生物的生存、活動依賴於非生物客觀條件，所以，生物系統與環境系統在一定條件的空間共同組成了生態系統，也叫自然生態。生態系統永遠處於運動之中，這就是《周易·繫辭上傳》所講的「生生之謂易」，即生態系統隨時隨地都在不停地運動變化。⁸³

《周易·繫辭下傳》有記載：「易窮則變，變則通，通則久。」在生態系統中，每一部分都互相聯繫與制約，從而取得生態平衡，一旦生態平衡被打破，就變成「窮」。生態系統其他部分，可起協調補償作用，就是「窮則變」。生態的自我協調或人為協調，可達到「窮則通」，即物質的循環與能量轉化再次達到恰當的平衡狀態。生態平衡恰當，可以有一段時間的相對穩定，這就是「通則久。」⁸⁴由此可知，天地萬物是依著一定理則在運行與生化的，而人亦活在其中，當然也要順其道而行，才能相互平衡、和諧共處，俗話說：「順天則昌，逆天則亡。」不能隨順天之理、天之道而生活者，最後必定走向滅亡。

於今，面對現在生態環境遭受人類嚴重的破壞而岌岌可危之際，人更有責無旁貸的責任與義務，思考應當如何改變現有對待賴以生存的自然環境之觀念與態度。因此，尋求對人類自身澄澈的認知與重新定位是最基礎而且重要的第一步。我們希望人類能從自身體察，個體雖然有天賦方面的差異，不同的文化傳統與環境背景所形塑的社會價值觀也有相當程度的不同，但是「個人永遠生存在一個特定的社會環境、自然世界、及特定歷史延續進程之中。也就是人始終嵌在一個文化／語言／思想的相連關係及其與環境生態之間的關係中。面對當前嚴肅的

⁸¹ 朱伯崑編，楊文衡著：《易學與生態環境》，台北：大展出版社，2005年，頁21-22。

⁸² 朱伯崑編，楊文衡著：《易學與生態環境》，台北：大展出版社，2005年，頁22-23。

⁸³ 朱伯崑編，楊文衡著：《易學與生態環境》，台北：大展出版社，2005年，頁19-20。

⁸⁴ 郭俊義、劉英：《易經應用大觀》，江西高校出版社，1997年，頁213-214。

生態危機，人類唯有透過真誠無私的自覺反省，才能透視內心被欲求喜好蒙蔽的純真本性，進而瞭解現代化所彰顯的進步觀念與成長表象的貪婪本質，其實是對傳統人與自然和諧相處之環境倫理的忽視與揚棄，才會導致今日危害嚴重的環境危機。同時，我們必須積極面對人與大自然的倫理互惠關係，並選擇建立適當的環境倫理觀與徹底落實於日常生活之中；在另一方面也需要警惕自己及未來世代不能重蹈覆轍。這項關鍵性的認知導引與實踐轉化新環境倫理的工作就落在我們全體人類的肩上，而這種典範的轉移也是地球生態系中每一個組成份子的必要責任。⁸⁵

當吾人了解環境問題之起因並適當掌握了生態危機之現況，還對天道之運行有了初步的認識，然究竟人要以何種心態與觀念來存心才是正確的？人的生活要如何與大自然環境取得和諧的相處之道？這些環境倫理的問題，以下試以孔子的核心思想來回應：

（一）仁心愛物之存心

《禮記·效特性》說：「萬物本乎天」以「天」為萬物本性之根源，天道是超越的存在，孔子以「仁」為人之本體，「仁」是天命內在的存在。由此可以了解，孔子之環境倫理觀為「萬物一體」，人與大自然是在一個統一的基礎上，所以孔子主張「仁心愛物」，要有「民胞物與」的道德存心與修養，就是將天地萬物看作是一家，不可分離，以仁心去愛護萬物，珍惜資源，必能促進萬物生育，利其發展，如能瞭解萬物之特性，順其屬性，就不致破壞生態環境，由此突顯了孔子對自然環境具有道德責任與義務，和悲天憫人之胸懷。茲舉例如下：

若夫至仁，則天地為一身，而天地之間，品物萬形為四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？聖人，仁之至也，獨能體是心而已，曷嘗支離多端而求之自外乎！……醫書有以手足風頑謂之四體不仁，為其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不與知焉，非不仁而何？（《二程集·河南程氏遺書卷第四》）

由上可知，能顯發「仁」之人，就是聖人，聖人沒有分別之心，與萬物同仁。萬物如同聖人之四肢百骸一般，豈有不愛惜之理，豈有破壞之道？所以孔子說：「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》），人人當下皆可踐仁，人人也能成聖，只要吾人能顯用仁心，就會產生不忍、惻隱之同理心，與大自然萬物連屬一體就能感覺

⁸⁵ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁9。

相通，彼此相關，所以能將萬物視為自身，如此人那有不愛惜自身之理。

心靈之本覺即良知之發用流行，故人心存乎天理（心即理），既然天人之間都存在相同之「理」，而這理其實就是「仁」，仁體流貫充沛於天地之間，因此天人、物我之間本就是毫無疏離的，但卻因為氣質之性與私心物欲破壞了這種和諧關係。⁸⁶所以只要時時存仁心、行仁道，則天理、天道無不明矣，無不彰顯，即孟子所謂：「盡心知性知天」，心、性、天是一貫之道，茲舉例如下：

或問：「介甫有言，盡人道謂之仁，盡天道謂之聖。」子曰：「言乎一事，必分為二，仁甫之學也。道一也，未有盡人而不盡天者也。以天人為二，非道也。……或曰：乾天道也，坤地道也，論其體則天尊地卑，其道則無二也。豈有通天地而不通人？」（《二程集·河南程氏粹言卷第一》）

人的道德主體曰仁，能夠踐仁成德，並參贊天地之化育，也就等於盡了天道，其實人道與天道本是一體的，相互關連。講天、人或天道、地道，並不是將此劃分為二，說到本質、精神，其義涵均是一貫的。朱熹亦說：

天地以生物為心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無所不統；其運行焉，則為春、夏、秋、冬之序，而春生之氣，無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無所不包；其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。（《仁說》）⁸⁷

由上可知，朱熹認為我們所生存的這個宇宙，所呈現出來的就是無限「生機」。天地蘊含豐富的資源生長萬物，春夏秋冬默默地運行生育造化，使萬物皆能欣欣向榮，不斷地新陳代謝，循環不已，所以天地之大德就是以「生」為心。而人也是萬物之一員，人是受天地之心而生存的，所以人的「仁」心亦就是天地之心，因此可知，天地生萬物之心當然也是「仁」心。人得天地之氣而生，是萬物中最靈秀者，「仁」具有仁義禮智信之德，只要能生發此心，人的惻隱之心就能貫通其中，協助參贊天地，化育萬物。所以說，人之「仁」心與天地之「生」心，都具有相同的本質義，是成就萬物最高的價值所在。牟宗三先生亦曰：

⁸⁶ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁64。

⁸⁷ 陳俊民編：《朱子文集》，台北：財團法人德富文教基金會，2000年，頁3391。

聖人立教，最高的概念是仁，仁是生道，擴大到最高峰，仁是生生不息之道。仁是道德上的觀念，也是實有層上的觀念。……不論是就著道德實踐上講，或是就著天地萬物的生化講。照儒家看道德秩序就宇宙秩序，宇宙秩序就是道德秩序，仁本來是道德的，是道德實踐之所以可能的最高根據，這是道德的秩序。但仁無外，心亦無外，心無外物，仁外也不能有物。萬物都涵蓋在仁這個道德心靈之下，仁具有絕對的普遍性，當它達到絕對的普遍性時，仁就宇宙秩序，從這裡可以說一個道德的形而上學。⁸⁸

由上可知，聖人以「仁」為立教的最高概念，乃是由於「仁」為人最根本的本心、本體，所有的行為都由此而生，於是乎端正了人的存心，其行為舉止就不至於偏差、偏離正道。在本質上來說，「仁」與「天道」本是一，天道生育萬物之理，仁體也具有相同的本質義涵，就此而言，天地宇宙的秩序，也理應由仁心生發之道德實踐去安立與彰顯。

孔子思想在社會的應用上是講求倫理秩序，有親疏遠近的差別，這是符合實際與道德層面的判斷要求，依照人性心理的特質，在向外推展應用上，本由親親之愛開始，不斷的延伸到社會、動物、植物以至於萬事萬物各層面，但內在的仁愛本心都是同等無別的。《孟子·盡心上》有曰：

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。

「愛」是對於自然萬物的生命感通，是仁智兼備的君子自然表現於外的道德關懷；「仁」是對人類普遍的道德情感，既是全人類通體適用的，又能遵循血緣遠近親疏的差異性原則；「親」則是對於有親密血緣關係、有生養恩情的雙情的真摯情感，這三者的表達層次與方式雖不盡相同，但發自於人內心的自然情感這相同之出發點則是沒有分別的，如此才可渾然並存於一體。因此當我們欲自仁心義理擴充而最終達致普遍愛護自然萬物與「天人合一、萬物一體」之終極道德修養目標時，就必須循序漸進從培養內心「不忍人之心」的道德情感開始。⁸⁹林遠澤先生也說：

以仁心做道德實踐的根據，而以愛人或不忍人之心做為行動實踐的出發點。就像孟子進一步所說的：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火

⁸⁸ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 136。

⁸⁹ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007 年，頁 33。

之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」（《孟子·公孫丑上》）可見，儒家並非將道德的包含範圍僅限於人類，而是以愛人或不忍人之心做為道德實踐之可能性的出發點，而去擴大包含道德社群的範圍。⁹⁰

由上可知，只要吾人能時時自覺，仁心就能處處發用，見父自然知孝，見兄自然知悌，由親愛敬長而仁心愛物，推而擴之，及於四海。雖然仁心之發端，由親而疏達至自然萬物，但其道德實踐之本質皆是相同的。

（二）敬謹節制之態度

人類除了要保有道德的存心，在向大自然索取資源時，必須採取節制的態度才能維持生態平衡，維持大自然資源不致遭到毀滅性的破壞。這節制的現象有時出現在動物攝取食物時會本能地適當留下一部分，保持食物能夠持續供應，不至於這次吃了，下次就沒有吃的了。人類更是逐漸認識到要節制資源索取，要自覺地克制占有慾，克制無窮索取的慾望。⁹¹所以孔子主張：

釣而不綱，弋不射宿。（《論語·述而》）

釣而不綱是說：只用釣鉤釣魚，不用大繩連網攔水捕魚，是因上釣的魚是貪餌而來，或只擇大的而食，綱則不分魚類大小一網打盡；而弋不射宿是說：祇射擊空中的飛鳥，而不射擊樹林裡棲息在巢中夜宿的鳥。也就是說，從數量上限制捕捉，達到保護生物的目的。孟子主張：「數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也」（《孟子·梁惠王上》）。數罟是密網，不用細密的魚網去捕魚，讓漏網之魚有機會生長，否則，下次就沒有魚可捕了。為了能夠常有魚鱉吃，就必須禁止細網入池捕魚，這就是取大放小，讓魚鱉持續生長，不斷供人類索取。這是愛護生物、保護生物的一種「節制」措施，為了有利於生物能持續生長，留給生存的空間，因此要取大放小，不能一網打盡。由此可知，破壞生態循環之理，不僅危害自然資源的持續利用，也會阻礙後人生存之道，且不利於整體環境之發展。

《周易》提出的「節」的思想，正是人類節制自身發展和節制索取資源的反映。《周易·節卦彖傳》曰：

⁹⁰ 林遠澤：〈儒家的實踐擴充論與生命倫理學的包含問題〉，《應用倫理研究通訊》第38期，2006年5月，頁27。

⁹¹ 朱伯崑編，楊文衡著：《易學與生態環境》，台北：大展出版社，2005年，頁47。

節，亨。剛柔分而剛得中。苦節不可，貞，其道窮也。說以行險，當位以節，中正以通。天地節而四時成；節以制度，不傷財，不害民。

《節》卦的基本含義在於：合乎規律的「節制」，有利於事物的正常發展；反之則致凶咎。這一道理廣見於自然界及人類社會的諸多物象，如季節的推展，動植物的繁衍，人類喜怒哀樂的情狀，衣食住行的處置，均與「節制」有關。至於古代經濟思想中「節用愛民」的觀點，也與《節》卦的義理密切關聯。歐陽修分析此卦說：「君子之所以節於己者，為其愛於物也。故其《象》曰：『節以制度，不傷財，不害民』者是也。」⁹²

唐孔穎達《周易正義》曰：「天地節而四時成」，這段文字，是「就天地與人，廣明『節』義，天地以氣序為節，使寒暑往來，各以其序，則四時功成之也；王者以制度為節，使用之有道，役之有時，則不傷財，不害民也。」⁹³天地之運行，以氣為節，春生、夏長、秋收、冬藏之順序，使萬物得以生長，這是四時交替變化之使然；而身為一位國君治理天下亦當效法天地運行之道理、順序，制定規範、法令，尊重與順應萬物生長之特性，使民取用得當，才能妥善保護資源，得以循環重覆使用，如此人民的生活才能富庶與安定。

（三）天人合一之觀念

古人的「天人合一」觀是把天（即大自然）與「人」合在一起，不分開，不對立，人是大自然的一部分，離不開大自然。大自然受到破壞，也會受到傷害，當今社會現實完全證明了這一點。古人強調人和大自然的關係是朋友，要和諧相處，如果提倡「征服大自然」，「戰勝大自然」，人和大自然對立，還能和諧嗎？因此不能把人擺在與大自然對立的位置，成了敵對關係。⁹⁴你征服大自然，大自然也會報復你，不是嗎？當你把森林砍伐殆盡之後，算是征服了大自然，然而接踵而來的是水土流失、洪澇災害、土石流，把人類美好的家園沖毀，把社會財富吞沒，這就是大自然的報復。因此，我們需要建立一系列的人與自然相互和諧的基本觀念，也是可持續發展的基本觀念。⁹⁵《詩經》中有載：

天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。（《詩經·大雅·烝民》）

⁹² 朱伯崑編，楊文衡著：《易學與生態環境》，台北：大展出版社，2005年，頁48。

⁹³ 朱伯崑編，楊文衡著：《易學與生態環境》，台北：大展出版社，2005年，頁48。

⁹⁴ 朱伯崑編，楊文衡著：《易學與生態環境》，台北：大展出版社，2005年，頁210。

⁹⁵ 朱伯崑編，楊文衡著：《易學與生態環境》，台北：大展出版社，2005年，頁210。

天地萬物之運行與生長有其自然規律，吾人應該遵循其律則，愛惜與節制生態環境資源，用之以時，就能配合其成長而相互為用，彼此的發展就會得到好的循環；否則濫砍濫用、倒行逆施就會導致滅亡的結局。可見人與天地自然萬物是息息相關、存亡與共，不應產生相互對立與以人類為中心之思想觀念。

所以人類如果昧於私心物欲而任意的破壞大自然中的生命與非生命的物質環境，妨礙天地生物成物之誠心，則不但違逆天命、天道生生之德，且將導致人類自取滅亡的結果。因此，既然人的道德修養與實踐皆本天命、天道而行，所以「天命」就成為人立身成德的內在超越性根據，而「天人合德」之概念也隱含其中。⁹⁶閔仕君認為：

儒家自始即有天人、物我、人已同本同源的觀念。這一觀念認為，人不是與宇宙異質的另一種存在，而是整個宇宙生命的一部分，其生命與宇宙是連續和相互感通的，個體可以在效法天地（「與天地合其德」）回歸宇宙的過程中獲得存在意義的終極安頓。⁹⁷

由此可知，雖然天地萬物之外表形體、性能功用有所差異，但各有其意義之價值存在，且人與萬物之內在本質性是同本同源，皆是宇宙的一部分，所以彼此之生命是相互連繫且感通，無法獨立而存在，亦不能昧其良心以行事。可見人性、物性與天道是一貫的，人的存在應依其本性而道德實踐，才是盡其義務而彰顯其存在價值，則個體在效天法地、與天合德之過程中，不僅能促進生態之發展與大自然環境和諧相處，還能獲得其終極意義。

綜合上述，人得天地之氣而生，「仁」心就是天地之心，人與萬物本是一體，所以人對生態環境本有道義責任，就有保護愛育之理，只要能生發此心，就能協助參贊天地化育萬物。孔子說：「我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》）人人當下皆可踐仁，只要吾人能顯用仁心，就會產生不忍、惻隱之同理心，與大自然萬物連屬一體就能感覺相通，彼此相關就能將萬物視為自身，如此人那有不愛惜自身之理。孔子主張：「鈞而不綱，弋不射宿。」（《論語·述而》）這是為了有利於生物能持續生長，留給生存的空間，因此要取大放小，不能一網打盡，從數量上限制捕捉，達到保護生物的目的。由此可知，破壞生態循環之理，不僅危害自然

⁹⁶ 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁57-58。

⁹⁷ 閔仕君，〈中國現代形上學建構的反思－以牟宗三「道德形而上學」為例〉，《蘭州學刊》，第6期，2004年，頁104-105。

資源的持續利用，也會阻礙後人生存之道，且不利於整體環境之發展。因此「天人合一」觀，就是把天（大自然）與「人」合在一起，不分開，不對立，人是大自然的一部分，大自然受到破壞，人也會受到傷害。可見，孔子以「仁心愛物」的生活態度，是保護、愛惜大自然之最佳方式，也是人在生活中應該保持的道德修養。很顯然地，以人之本心、本懷來愛護萬物與生態環境，視地球為一家、萬物為一體，應是最根本、最適宜的解決之道和生活之道。

第三節 生命圓成之終極關懷

人的現實生命與生活是一有限的存在，但生活世界之一切人事物未必是合情合理的狀態，因此由於此種不圓滿，而引發人的心靈、精神生活欲向上提昇的力量，此一種向上提昇之趨向即是所謂的「終極關懷」。牟宗三先生在闡釋「為人不易」的道理時也曾經說道：

孔子之為一個真正的人，是在「學而不厭，誨人不倦」這不斷的永恆的過程裏顯示出來。真人聖人不是一個結集的点擺在那裏與我的真實生命不相干。真人聖人是要收歸到自己的真實生命上來在永恆的過程裏顯示。……真人聖人的境界是在不斷地顯示不斷地完成的，而且是隨著你這個「學而不厭，誨人不倦」的過程，水漲船高，沒有一個固定限制的。我們這樣子了解真人的時候，這個真人不是很容易的。……因為這不是在吸取廣博的知識，而是在不厭不倦中呈現真實生命之「純亦不已」，這是一個「法體」、「仁體」的永永呈露，亦即是定常之體的永永呈露。⁹⁸

由上可知，聖人所呈現的生命氣象，就是不停的在彰顯生生不已的天道精神，真實的生命就在覺與健中，不斷地向上提昇、實踐，沒有停歇。人雖是一個有限的存在，現實世界也是充滿著許多不合情理之狀態，但人的仁心本體，是不會受到環境的限制，且能在有限中，不厭不倦地創造不已的生命。此誠如唐君毅先生所說：

此心靈或生命存在之自體，乃原具無限性，而是以超越一切有限量者，為其相貌與情狀的。……即此超越的無限者，須表現於現實之有限中（如其有限的現實生命之存在，有限的身體，及各種有限的現實生命之活動，與有限的所有物等），而他會順此現實之有限者之所牽連。⁹⁹

⁹⁸ 牟宗三：《生命的學問》，台北：三民書局，1968年，頁121-122。

可見，人的心靈或本體原具無限性，就是在有限的環境中呈現它超越的一面，誠如牟宗三先生說：「真理必須要通過這限制來表現。」人的生命美善與人格，必須在有限的現實生命活動中實踐、展現，以見證生命之不垂與其價值意義。

事實上，人的存在與生命之究極關懷，可以從五個面向的關係，來完成人格發展的目標，即人與自我、人與他人、人與社會、人與自然、人與超越者之間，依此來反省提昇自我的向上力量，是既完善又整全。正如孔子之教重視人的主體、內在道德性，從個人修身、齊家、治國、平天下開展人生大道，以此來創造生命永恆的價值，展現真善美的人生智慧。

仁心主體是道德實踐的本體，也是以終極關懷為目的之內在根據，它既是道德的亦是終極的，而且具有超越性。何謂超越性？吳汝鈞先生曾解釋為：

所謂超越性，一般的理解是對於感覺世界或現象世界的超越，也包括對作為感覺世界的形式條件的時間與空間的超越。這能超越的東西，通常是指那具有絕對性與永恒性的形而上的天命、天道、天理或道體而言，這是被視為具有終極性的東西，是最根本的，不能被還原為其他東西的。¹⁰⁰

此超越性，亦代表著一種無限性，無限性是指人之仁心善性，其根源出自於天。因此，由仁心善性而發之任何行為活動與能力皆是根源於此，其作用亦是無窮無限且無盡無量的。

壹、終極關懷之基本義涵

「終極關懷」(ultimate concern) 是原籍德國後來移居美國之當代重要神學家保羅·田立克 (Paul Tillich, 1886-1965) 所提出的，¹⁰¹ 此後即被學界所重視並廣為流行。

筆者個人認為，「終極關懷」就是人類對自我存在的意義與價值之瞭解與重視，並在具體生命中擺脫物質環境之枷鎖，追求精神生命之提昇，使自己的心性

⁹⁹ 唐君毅：《人生之體驗續編》，台北：台灣學生書局，1978年，頁129-130。

¹⁰⁰ 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998年，頁190。

¹⁰¹ 「極終關懷」或譯為「終極關心」、「究極關心」、「最終關心」、「究極關懷」或「最基要之關懷」等，但以「終極關懷」一詞較為常見，它在中文世界可能是從梁敏夫在翻譯 W.E.Hordern 的《近代神學淺說》時才開始出現的，參見：梁敏夫譯，《近代神學淺說》，香港：基督教文藝出版社，1971年，頁153-171。

展現其開朗、豁達的一面，這是人類開始對自我的覺醒，以及對生命根源的關懷與探索。因為人的終極關懷是無法脫離生命與生活之每個面向而得到昇華，須在日常生活中發掘生命之價值與彰顯生命之意義，才能進而瞭解到身而為人的意義，這也就是所謂的「生命教育」，意即在真實的生活中體會、探索、提昇、淨化，生命與人格才能既完善又整全。

然而，國人之教育長期受到社會以功利為導向的影響，整個大環境重視的是物質生活的發展，追求經濟環境的成長，導致教育方向的偏差與失敗，使得人們的精神生活愈加貧乏、空虛。在豐裕過盛的外在物質中，反而找不到人生真正的快樂。教育當局應當從社會許多面相中，重重的反省、檢討並改正其教育內容，轉而重視以人類生命本質性意義之教育方向，才能抑止社會的亂象。

目前社會的現象，就是自殺率增高，學生因學業壓力或自我要求高而自殺，市井小民或因經濟壓力與失業問題而自殺，青年朋友則因失戀與感情種種複雜原因而自殺，總之科技文明、物質豐裕以及現代教育並不能帶給世人對生命之意義與價值之滿足。自殺是對「存在的疏離」，台大某生以為自殺是對存在最好的真實感受，這是對「存在的異化」，是虛無主義，缺乏對生命的意義與價值，不懂自我實現的真義，這是「生命教育缺乏」的現象。生命教育建基在人生哲學，人生哲學提供生命哲學給生命教育。落入生命之流為生命努力是對生命的尊重，與創造生命的價值，這樣的意義在享受生命。¹⁰²由此可知，人的存在需要瞭解生命之意義才能尊重生命，進而創造存在之價值，否則生命沒有了意義，存在就不能有真實之感受，而落入虛無。

所以「生命教育」應是從人的「生命」本質與關係來揭示人存在的意義，並且在「教育」目的指引下，期能協助個體發展潛能，使能夠適應與發展於社會環境之中，以達到「向上向善」的宗旨。而且生命教育必須由「人與自己、人與他人、人與社會、人與環境、人與自然，及至人與宇宙」的關係，以及深化人生觀、價值觀、開展個人的生活智慧，以追求生命的意義與價值。¹⁰³因為人生的進程從出生到死亡，在每個階段有不同的學習、成長、領悟，人的心靈亦在不斷地積累中得到提昇、淨化，這是一般人所謂的「活到老學到老」，意指人生的旅程就是一不斷學習成長的過程，是一種「終身學習」。

此外孫效智先生於 2004 年，在已公布的教育部普通高級中學生命教育暫行課程綱要中的定義為：「生命教育即探究生命中最核心議題，並引領學生邁向知

¹⁰² 盧建潤：《孔子生命教育與宗教體證》，東海大學宗教研究所碩士論文，2008 年，頁 22。

¹⁰³ 陳欣欣：《《論語》生命觀對生命教育啓示之研究》，高雄師範大學教育學系碩士論文，2007 年，頁 61。

行合一的教育」，並包念了三個環環相扣且彼此交互為用的議題領域，分別是：（一）終極關懷與實踐、（二）倫理思考與反省能力的培養、（三）人格統整與靈性發展。目標包括認知、情意、行為與價值等層面。強調關懷的情操與實踐的行動，尤其是體驗活動與服務學習，期使生命感動生命、生命帶動生命，使吾人的生命能達致全人的開展，展現生命的意義與價值，希望整個生存的環境也是一個有機發展的大我之整體生命觀。」¹⁰⁴

「德、智、體、群、美」是現代人強調「全人教育」的科目，全人教育的概念落實在大學以下的學校教學中，尤其特別著重中小學的教育，此觀念亦落實在老人的學習上。目前已有中學因應此不足修正全人教育中的五育加入另一育——「聖」¹⁰⁵。「全人教育」的「六育」是學習的基礎科目，終身必以此科目為學習目標，並不斷的自我反省成就聖賢之德，如此則得以整全人生的學習歷程。對於生命教育之學習目標總結為以下三點：

- 一、終身學習。
- 二、全人教育。
- 三、道德主體的自覺。¹⁰⁶

不同於當代生命教育，孔子所提供的生命教育對人類本身的生命問題、時代特性有真正的瞭解時，整個人要成長，包括他的「學問、人格、智慧、能力。」人才培養目標是：人格和身心發展兼優，知識基礎和能力基礎兼優，人文素養和科學修養兼優，且在個性得到健康發展「人格教育」和「文化教育」，是相輔相成的關係。「明宗」是儒學根本的形上智慧，肯定心靈是宇宙的發用，以「心知之明窮究生命存有之理」¹⁰⁷對此，徐復觀先生說：

《論語》中有許多語言，不是由邏輯推論出來的，不是憑思辨剖析出來的，而是由孔子的人格直接吐露出來的。……孔子說「為仁由己」，又說「我欲仁，斯仁至矣」，是他在體驗中已把握到人生價值係發至人的生命之內，亦即道的根源，乃在人的生命之內。¹⁰⁸

¹⁰⁴ 陳欣欣：《〈論語〉生命觀對生命教育啓示之研究》，高雄師範大學教育學系碩士論文，2007年，頁62。

¹⁰⁵ 台中市曉明女中戮力有成的將天主教之「聖」導入學理中落實生命日常涵養，許多宗教學校亦把曉明女中當成學習的對象。非宗教開辦之學校，在體系外也漸漸有類似慈濟、一貫道、得聖者之宗教團體加入輔導學校之「品德」及「聖」理念的傳遞。參盧建潤：《孔子生命教育與宗教體證》，東海大學宗教研究所碩士論文，2008年，頁27。

¹⁰⁶ 盧建潤：《孔子生命教育與宗教體證》，東海大學宗教研究所碩士論文，2008年，頁28。

¹⁰⁷ 盧建潤：《孔子生命教育與宗教體證》，東海大學宗教研究所碩士論文，2008年，頁27。

¹⁰⁸ 徐復觀：《中國思想史論集續篇》，台北：時報文化出版事業有限公司，1985年，頁434-436。

可見，「仁」是道德主體，能夠由人的生命中顯發出來，就能把握人生的價值，成就高尚的人格，由此開展人生的理想，達至聖賢之域。因此成人教育中的「聖」育，著重的是道德主體的自覺，以實踐「仁民愛物」為過程之社會關懷，為其終身學習的目標。

在孔子思想中，「仁」是最高德目，亦是生命活動之自覺主體，所以生命歷程之學習與教育之目的，最終仍是要復其生命主體之朗現，所以符應於現代強調的「全人教育」與「終身學習」。對此，盧建潤先生說：「生命之學習直到死亡那一刻才在人世中告一段落，在生至死之學習是終身的，在這過程中生命可以觸及「有形、無形」之學理，皆是生命之整體性發展之盡量整全，是全人發展的盡量學習，在孔子生命體悟中，生命之大體面向作為全人教育之實踐教育是「禮、樂、射、御、書、數」，這是生計能力在實務上的學習。「易、詩、書、禮、樂、春秋」是精神糧食與涵養，「德、智、體、群、美、聖」是幫助實踐教育之生計能力與心靈涵養在社會化過程中互助工夫與境界之體悟超昇，有了身心與社會化一致性能力則當實踐大學教育之理念，將「人格教育」發揮實際效用在「修齊治平、經世致用」之社會關懷與發展。」¹⁰⁹

綜合上述，「終極關懷」是人類以生命最究極之關懷為目標，從現代人強調「全人教育」之概念，落實國小、國中之生命教育課程，從小培養人格與智能兼備之健康發展，引領思考與實踐並重，並加強倫理與道德觀念之價值，使能夠適應與發展於社會環境之中，以展現「德、智、體、群、美」為完善生命之意義。「全人教育」是終身以此為學習目標，但有鑑「五育」仍不足以整全人生之學習歷程，另提出「聖」育之著重，以儒學根本的形上智慧，肯定心靈是宇宙的發用，把握人生命內在的道德根源，挺立道德主體之自覺，以「心知之明窮究生命存有之理」，期使人人在生命之中，由己產生自動自發之精神以落實孔子「仁民愛物」、「修齊治平」之理想，以達至聖賢人格氣象為其終極關懷之目標。

貳、終極關懷之人文進路

中國文化歷史悠久，其博大精深之思想精神，脈脈相傳。而「人文」一詞，最早見於《周易·賁卦·彖》上說：

文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。

¹⁰⁹ 盧建潤：《孔子生命教育與宗教體證》，東海大學宗教研究所碩士論文，2008年，頁33-34。

其中「文明以止」這個止字，就是大學「止於至善」之止。止，是表示貞定。文明，不是形形色色、雜亂無章的東西，必須通過人的道德實踐，以至善的原則來貞定它，所以說「文明以止，人文也」。而且，也必須是「文明以止」這樣的「人文」，才足以「化成天下」。可見「人文」這二個字，實含蘊著「善成價值，化成天下」的功能。¹¹⁰所以《孟子·滕文公》篇說：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」可見文明的價值是出自於人的至善本心，不是由至善本心而開創的一切，是虛幻不實的。人文通過了道德實踐，才足以化成天下，而這種文化素養是來闡明人倫關係的，它不僅是中華文化的精神，也是一切存在的價值根源。

又《後漢書·公孫瓚傳論》：「舍諸天運，徵乎人文」，注：「人文，猶人事也」。可見古時中國人視人文同人事相似，是涉及人間一切的活動而言，而這類的活動和詩書禮樂的教育與教化密切相關，是除了自然的演變（天運）之外，人間的教育、文化與典章制度之總和。¹¹¹顯然，人文或人事，都是以人為中心，以人類的活動及其滋生的問題為觀察的對象，常稱之為人文現象。由於人類無法離群索居，是故人文現象也呈現為社會現象。又因為時間的貫穿、社會的變遷，則人文現象也可說是歷史現象。¹¹²

人文進路是指在人文、人性、人倫、人事、人道的意義底下，表現其終極關懷，因此，牟先生亦將孔子的學術性格稱為人文主義，他說：

孔子之「道」完全扣緊「文統」而言之。……此種立場曰人文主義，亦無不可。古有「人文化成」之成語，此可為儒家人文主義之確定。人文化成者，以人性通神性所定之理性化成天下也。就個人言，以理性化成氣質，所謂「克己復禮天下歸仁」也。就社會言，則由理性之客觀化而為歷史文化以化成天下也。化成之義大矣哉！¹¹³

孔子的思想精神是承繼周文化而來，特別重視禮樂、典章制度的社會規範，這不僅符合人的本性、理性所制定的倫理，亦係為了能夠創造、建構一個理想道德化的社會，因此所擬定的文化活動、教育內容都是為了能夠成就人文素養、建立道德品格，以開展人生大道。

¹¹⁰ 蔡仁厚：《儒家思想的現代意義》，台北，文津出版社，1987年，頁329。

¹¹¹ 洪鎌德：《人文思想與現代社會》，台北：揚智文化，1997年，頁1。

¹¹² 洪鎌德：《人文思想與現代社會》，台北：揚智文化，1997年，頁1。

¹¹³ 牟宗三：《道德的理想主義》，台北：台灣學生書局，1978年，頁6。

同時，唐君毅先生亦認為，儒家的人文主義並非西方人講的humanism所能盡，這是因為humanism所顯之精神是全然以人為絕對的優位，其不但與神本、物本主義相對抗，而且與神、物亦存在著緊張關係者，因此常有偏頗於「人類中心主義」的可能危機，若儒家的人文主義則迥然不同，它以人的心靈既可上通於神亦能下涵於物，由此不會有「人類中心主義」的獨斷與封閉，所以應稱之為「理想的人文主義」(idealistic humanism)或「人文的理想主義」(humanistic idealism)才較妥當。¹¹⁴

梁啟超先生曾說：

中國民族之所以存在，因為中國文化存在，而中國文化離不了儒家，若把儒家抽出，中國文化恐怕沒有多少東西了。¹¹⁵

中國文化所以能持續五千年而不墜者，是因為我們的祖先發明人類求生存共進化的真理—「道德」。歷代聖賢相傳，到了孔子乃整理古代文化成為有系統的思想，到了孟子更加充實而發揚光大。孔孟學說的中心觀念是人性的發揚和人格的完成，是實踐倫理和社會道德，中華民族實因此教澤而發榮滋長。中華民族的倫理觀念，在三代以前就已形成，孟子說：「夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。」(《孟子·滕文公上》)¹¹⁶由於人倫的形成和發展，中華民族就靠天然具有的感情而團結互助，共生共存，以達數千年之久。而人文教育的施教目的，就是在使學者知道做人做事的基本原則。孔孟學說是人文教育的基本，……以心、性、道為人倫教化的基礎，闡發人性的體與用為最終的目的，而成為人文教育。¹¹⁷

周代的禮樂教化，集宗教、倫理、政治於一身，其中表現了中華民族「人」的意識、「人文」的意識的凸顯。禮治顯然是先聖先賢積極有為之治，但從本源上講，禮的源頭是「天地」、「先祖」和「君師」。天地是人類生命的本源，先祖是人群族類的本源，君長是國家政治的本源。所以，禮文，在上方的目的是事奉天，在下方是事奉地、尊敬先祖、尊重君長，這種倫常道德是安定人民之根本。而禮、樂之教，當然還有詩教、易教、書教等等，是用來對統治階層、知識階層的人，陶冶身心，端正品行的，繼而用來提昇百姓的文化素養、人格境界，調節、

¹¹⁴ 參見唐君毅：《人文精神之重建》，台北：台灣學生書局，1974年，頁590-592。

¹¹⁵ 梁啟超：《清代學術概論儒家哲學》，天津古籍出版社，2004年，第二章。

¹¹⁶ 宋、朱熹《四書章句集注》《孟子集注卷五》：「庠以養老為義，校以教民為義，序以習射為義，皆鄉學也。學，國學也。共之，無異名也。倫，序也。父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，此，人之大倫也。庠序學校，皆以明此而已。」，頁255。

¹¹⁷ 陳立夫：《人文教育十二講》，台北：三民書局，1987年，頁3-5。

滿足人們的物質與精神需求。¹¹⁸

孔子繼承周文，以詩、書、禮、樂之人文教化，落實在人間世中，以開展道德人格的理想境界。孔夫子說：「興於詩，立於禮，成於樂。」（《論語·泰伯》）而「子所雅語，詩、書、執禮，皆雅言也」（《論語·述而》）是指孔子教導學生以詩、禮、樂培養完善的德行，詩本於詩人純正之性情，學詩可以鼓舞人的心志，使人興起向善的情操；禮是一個人立身處世的基礎，習禮使人行爲端莊合宜，處處循規蹈矩，表現謙恭辭讓；樂有優美的節奏，賞樂可以陶冶人的心性，化暴戾爲祥和，建立完善的品格。

《禮記·經解》點出儒家六經之旨要，及其施教的重點，孔子曰：

入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。故《詩》之失，愚；《書》之失，誣；《樂》之失，奢；《易》之失，賊；《禮》之失，煩；《春秋》之失，亂。其為人也，溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也；疏通知遠而不誣，則深於《書》者也；廣博易良而不奢，則深於《樂》者也；絜靜精微而不賊，則深於《易》者也；恭儉莊敬而不煩，則深於《禮》者也；屬辭比事而不亂，則深於《春秋》者也。

可見六經有豐富的義理內涵具有重要的人文教育價值，且被視爲現代「全人教育」之總綱所在。孔子認爲到了一個國家，從人民的身上，就可以看出當地文化教育施行的情況。如果人民溫柔敦厚，就是《詩》教的結果；如果人民通達事理，瞭解歷史，就是施行《書》教的結果；如果人民知識廣博，平易良善，就是施行《樂》教的結果；如果人民心性清靜，事物探究精微，就是施行《易》教的結果；如果人民恭敬儉樸，莊重嚴謹，就是施行《禮》教的結果；如果人民善於言辭，分析事理，就是施行《春秋》之教的結果。然而太過固守《詩》教容易使人愚笨；固守《書》教容易使人過實侮人；固守《樂》教容易使人放縱過度；固守《易》教容易使人互相傷害；固守《禮》教容易使人拘泥繁瑣；固守《春秋》之教容易使人心混亂。所以說，一個國家的人民如果既溫柔敦厚而又不愚笨，那就說明深得《詩》的道理；如果既通達知古而又不言過其實，那就說明深得《書》的道理；如果既廣博良善而又不放縱過度，那就說明深得《樂》的道理；如果既清靜精微而又不互相傷害，那就說明深得《易》的道理；如果既謙恭莊重而又不拘泥煩瑣，

¹¹⁸ 林安梧：〈儒家人文精神與全球化〉，《兩岸哲學對話：廿一世紀中國哲學之未來》，台北：臺灣學生書局，2003年，頁72。

那就說明深得《禮》的道理；如果既善於辭令和分析，而又不使人心混亂，就說明深得《春秋》的道理。

由上可知，中國文化是具有如此廣博的學問素養，但其中經過秦始皇焚書坑儒、火燒圓明園、文化大革命與西方潮流種種變革，早已失去其民族意識、文化教養與精神宗旨了。現今社會不僅文化的明顯失落，經濟發展又過度重視功利主義，該如何重建道德倫理與文化教育，就落在有心人士之文化使命了。

對此，林安梧先生說：「現代青年不讀經，如何能深入瞭解中國固有文化？由於現代中國青年一般不讀經，使得中華文化變得稀薄，甚至快要消失殆盡。我們要重新點燃讀經的風氣，經典乃是文化歷史的民族智慧結晶。惟有時時刻刻地去參與、詮釋它，這樣的經典才是活的。……」¹¹⁹

我們應該了解「經典」是一個民族歷史文化的結晶，經典得經由人去開顯它。所謂的開顯，就是從理解、詮釋、開展它的道理，讓我們和經典結合，我們才能說出經典的話，經典透過我們發言，因我們的參與，而使經典開展。因此先經由「經典詮釋」的陶鑄，才可以培育有「文化教養」的人，如此才合乎「思想教育」的真諦。¹²⁰

當前學校教育應該如何落實與孔子思想相關的經典與詮釋工作？首先各級學校不可以忽視人文博雅教育（liberal education）的陶冶，落實以人為本，注重全人發展的新方向，致使個人具有適應社會生活的知能和濟世的關懷。¹²¹將心理學全人的概念引用到教育上，即是全人教育（wholesome education），意即健全的教育、完整的教育，也就是德、智、體、群、美五育兼備、均衡發展的教育。全人教育是兼顧理性、情感、意志和性靈的教育。不光是灌輸學生的知識與專業技能，尤其重要的是鍛鍊學生的頭腦與心智，使之聰明且清醒，具有獨立的思考能力，能明辨是非，循規蹈矩，進而培養負責守紀，能夠服務人群，關懷社會的高尚人格。¹²²

其次，要加強民族精神教育，首先各級學校應加強有關民族精神、倫理觀念與民族文化方面的課程，如經由國文、中國文化基本教材、歷史等課程，使學生了解我國民族傳統文化的精深與博大，進而激發學生忠勇愛國與努力進取的精

¹¹⁹ 牟宗三、唐君毅等：《寂寞的新儒家》，頁 108。

¹²⁰ 謝淑熙：《孔子禮樂觀所涵蘊教育思想之研究》，國立台灣師範大學國文學系碩士論文，2004 年，頁 91。

¹²¹ 吳政峰：《從洛克《教育漫話》中的紳士教育及技藝教育觀：談技職教育的全人發展》，台北：教育雙月刊 70 期，2002 年 8 月，頁 50。

¹²² 謝淑熙：《孔子禮樂觀所涵蘊教育思想之研究》，國立台灣師範大學國文學系碩士論文，2004 年，頁 92。

神。最後，要加強倫理道德教育，使學生體認我國固有道德的重要性，並且應該將倫理與道德涵泳日常生活中，除了倫理的灌輸外，應該重視潛移默化的重要性。在教材方面，應多引用當代人物為典範，且以現實生活直接的編譯，切忌陳腐教材，免得學生有隔靴搔癢過高的感覺，使學生由認知層次，提升為篤實踐履，以培養自律、自發的性格及健全的人格，進而成為明義理、知廉恥、孝順父母、尊敬師長、友愛同學的好學生。¹²³

牟宗三先生認為孔子思想是「成德之教」，又可稱之為「人文教育」。因為它以人性、人道、人倫為基礎，關乎到人的存在與價值安立等問題，況且人的品格修養與道德實踐均無法脫離人所生存的現實生活世界，因此，孔子「修身立德」、「仁民愛物」、「修齊治平」之理想，可以當作是「人生教育」、「生活教育」、「德性教育」、「人性教育」、「人格教育」的整合，即與教育當局所推行「生命教育」、「全人教育」之內容有許多相似之處。但不同的係孔子思想是以喚醒人之道德主體作為所有行為活動之基礎，而現行之生命教育推廣則是分科進行、分門別類。可見，孔子思想對當前教育來說，能夠提供極大的助益與啟發性。

綜合上述，孔子繼承周文，以詩、書、禮、樂之人文教化，落實在人間世中，以開展道德人格的理想境界。孔子說：「興於詩，立於禮，成於樂。」（《論語·泰伯》）孔子教導學生以詩、禮、樂培養完善的德行。所以人文教育的目的是來建立的人民的文化素養，而完善的人格是用來闡明人倫大道，也是維繫倫理道德的基石，由此形成一個人文化成的理想社會。而現代的「生命教育」與孔子的「人文教育」其目的都是使學者知道做人做事的基本原則，以心、性、道為人倫敦化的基礎，闡發人性的體與用為最終的目的。但孔子人文教育的理想是要落實在當下世界中做「志於道，據於德，依於仁，游於藝」（《論語·述而》）的生活實踐，且實踐之同時亦即人文化成之理境。孔子之文化理想的實踐是本乎人皆有「不安不忍之心」而感通物我內外的，由「親親而仁民，仁民而愛物」以企向「天下一家，萬物一體」之境界。

¹²³ 謝淑熙：《孔子禮樂觀所涵蘊教育思想之研究》，國立台灣師範大學國文學系碩士論文，2004年，頁92。

參、終極關懷之宗教進路

宗教之定義視乎每個人對宗教之信仰不同，就有不同的想法與觀點。一般而言，通常是指對信仰之神祇，表現出崇敬與虔誠的方式，其精神態度包括儀式與道德行為之遵從，進而調整人類之行為活動與淨化心靈。

當代神學家保羅·田立克（Paul Tillich, 1886-1965）曾說：

宗教關懷就是終極的關懷；它從終極的重大意義摒除所有其它關懷，使其它關懷成為附屬的準備者。終極關懷是不受制約的，不依附於性格、欲望或環境的任何狀態條件。此一無限制的關懷是整體的，吾人本身或吾人世界的任何部分，都不能自這個整體除脫，也無地可自它逃避。這整體的關懷是無限的，亦即，面對那終極的、無限制的、整體的以及無限的宗教關懷，而不許有片刻鬆弛與休息。¹²⁴

由上可知，終極關懷就是具有宗教性的關懷，對於田立克而言，上帝是他的信仰與終極關懷。上帝是至高無上的、無限的、終極的、整體的，因此，人的終極關懷亦當是如此，且精進的、不間斷的向上力量。田立克更說：

上帝就是那終極地攸關者我們的基本而普遍的象徵。就其為「存有本身」而言，上帝是終極事實，是真正真實者，是一切真實事物之基、之淵。……他是我與作「品格與品格間會晤」（a person-to-person encounter）的上帝——而就其為會晤的上帝而言，他是我藉以表達我的「終極關注」之一切象徵述句的主體。¹²⁵

由上可知，田立克是一位非常虔誠的信奉者，上帝是至上而普遍的終極存在、超越的存在，亦是存在者的終極關懷。上帝不僅是信仰者心靈的歸依處，亦是生命的成長，品格不斷的向上提昇之動力基礎，就在表達終極關懷的同時，吾人之心靈與上帝作密切之交會與契合。

這終極關懷表現在孔子身上，此超越的存在或可稱為天、或天道、或天理、

¹²⁴ Paul Tillich 原著，龔書森、尤隆文譯：《系統神學·第一卷》，香港：基督教文藝出版社，1980年，頁17。

¹²⁵ Paul Tillich 原著，王秀谷譯，《愛情、力量與正義》，台北：三民書局，1973年，頁113。

或天命，這是孔子畢生追求、躬行實踐之嚮往，也由於這生生不息之天道，內在於吾人生命中，而成爲吾人精神至誠無息之表現。由此可知，每個人對於超越者的信仰與虔誠，名稱或許不同，但內在表現的態度精神與引發向上之動力，都是一樣地虔誠。

雖然中西方哲學在對「人」下定義時並未曾以「宗教」爲人之本質，但以人性中的超越的要求而言，中西方皆肯定了人的宗教性。¹²⁶例如，中國思想中，多半由人禽之辨、君子小人之辨、天理人欲之辨、義利之辨、或王霸之辨以展現成聖之道與外王之學，而在成聖之道的最後要求上即展現爲宗教形而上的超越嚮往。西方之希臘傳統則依理性了解的進路，發展出一由理性所不能完全了解的上帝觀，如柏拉圖哲學中的上帝，或亞里士多德哲學中不動的動者，並由此一傳統發展出一以信仰統攝理性的宗教神學。李杜先生即基於此共同的超越嚮往而說「人是宗教的動物」。¹²⁷

在《論語》中孔子對於天道、天理、天命的誠敬，是可以舉證的，子曰：「獲罪於天，無所禱也。」（《論語·八佾》）強調出自於內心誠敬的道德實踐之重要，且平時踐仁知天與天道之感應，莫過於任何儀式的祈求、祈禱。又說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語·陽貨》）人應效法天道默默運行之理則，剛健不息地促進天地萬物之生長，「己立立人，己達達人」之弘道志願。另外，《論語·憲問》亦說：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」仁者之廣大胸襟，效法天無私覆、地無私載地展現無限無量的圓融氣象，也唯有人不斷地以謙和學習之態度在錯綜複雜之環境中試鍊，吾人之心靈才能獲得向上提昇。在實踐的過程中，人能展現莊嚴高尚的人格，便能感應天道之理，與神聖之超越者相知相契。

終極關懷是一條不斷向上提昇精神心靈之實踐之路，此乃由於精神心靈在現實生活中，不因被環境困限，猶自覺地要求體證、契印那無限、永恆的超越者，這當中存在著每個人不同的價值標準以及用心程度的修養工夫，還涵攝了對終極目標之虔誠問題等等。

然而宗教性的進路並不同於制度化宗教，因爲終極存在是永恆、絕對、普遍、超越而開放的，而人的道德主體所呈現的也須具有相同的本質性才能與之契合、感通，因此人的向上之路是不能被限制、區別的。雖然，制度化的宗教有其存在的因緣與必要性，但皈依者如果不是真心實意地信仰與實踐，到最後還是不

¹²⁶ 李杜：《中國古代天道思想論》，台北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年，頁119-120。

¹²⁷ 黃秋韻：〈書評：李杜：《中國古代天道思想論》〉，《哲學與文化》，第36卷第12期，2009年，頁156。

能達至終極的目標。宗教性的進路與制度化的宗教兩者在本質上的要求，當然是要達成一致性的，制度化的宗教實際上儀式雖各有差別，但人的向上之路、宗教進路所呈現神聖美善且精進不已的精神態度，要表達的均是虔誠的存心。

牟先生認為孔子的思想是「道德的宗教」，因為它並不只是現實性的存在而已，乃是由於他肯定了孔子的終極關懷以及宗教性的進路，係出自於道德實踐，沒有糝雜其他私人慾望與目的性，是活生生的在現實環境中磨練、提昇，據此可知，孔子之終極關懷是呈現在當下，進而推己及人乃至萬物，所以牟先生亦曾說：

儒學所肯定之人倫（倫常），雖是定然的，不是一主義或一理論，然徒此現實生活中之人倫並不足以成宗教。必其不捨離人倫而經由人倫以印證並肯定一真善美之「神性之實」或「價值之源」，即一普遍的道德實體，而後可以成為宗教。此普遍的道德實體，吾人不說為「出世間法」，而只說為超越實體。然亦超越亦內在，並不隔離，亦內在亦外在，亦並不隔離。若謂中國文化生命，儒家所承繼發展者，只是俗世（世間）之倫常道德，而並無超越一面，並無一超越的道德精神實體之肯定，神性之實、價值之源之肯定，則即不成其為文化生命，中華民族即不成一有文化生命之民族。此上溯堯舜周孔，下開宋明儒者，若平心靜眼觀之，有誰敢如說，肯如此做，而忍如此說？¹²⁸

由上可知，孔子思想之超越處就是活用於人倫日用中，不出世間，因為生活即道場，生活就是修道。經由人倫肯定一真善美之「價值來源」與「神性之實」，在當下所印證的就是終極關懷。這是出自自覺自發的道德實踐，是既內在又超越的終極存在。況且聖人如果不是在人世間來成就，也就不能稱之為聖人，這就是「踐仁知天」之實證。

孔子所談的禮不但通於道德，也通於宗教。三祭「祭天地、祭祖先、祭聖賢」。天地，是宇宙生命之本始；祖先，是個體生命之本始；聖賢，是文化生命之本始。通過祭天地，人的生命乃與宇宙生命相通，而可臻於「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」的境界。通過祭祖先，人的生命乃與列祖列宗的生命相通，而可以憬悟一己生命之源遠流長及其縣衍無窮之意義。通過祭聖賢，人的生命乃與民族文化生命相通，而可以真切地感受慧命相承，學脈縣流的意義。¹²⁹這祭祀之禮，不但是人倫孝道的延伸與擴大，亦是慧命相通之道德實踐，亦內在亦超越，證成了孔子思想的宗教性質之意涵，也落實了返本報始、不離常道之神聖使命。

¹²⁸ 牟宗三：《生命的學問》，台北：三民書局，1968年，頁74。

¹²⁹ 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北，臺灣學生書局，2009年，頁76-77。

不過，現代的民間信仰與民間宗教，大多建立在功能性的利益範疇上，爲了滿足生存安定與發展的需要而信，這與追逐功利的社會風氣息息相關，逐漸落入俗化，變質爲迷信。因爲民眾深信鬼神具有預知能力，於是爲了個人利益，將神明視爲一種求神問卜之工具價值，如算命、風水。或是在許多廟會慶祝活動與喪禮儀式中可略見一些世俗歪風，有電子花車、歌舞表演等等，這些活動只是符合人事之喜好，並不具任何實質意義，且有背離善良之風俗習慣，這種種現象值得省思。

孔子之教，是要人即于倫常日用中踐仁盡性，完成人格，而不空談玄理，妄說鬼神。但這並不是說孔子只知人事，不言天道，只把精神用在日下可見的人事上，而沒有超越意識，沒有絕對無限的企求嚮往。孔子之教是下學上達之教，若人真正能即于倫常日用中篤實踐履，他便可以體會到其中呈現着無限的意義與價值。是故普遍永恆的道便在最切近的倫常日用中，你從這最切近處用功，便可上達於最高明之境界。若你拋棄這切近的下學之途，不肯孝親敬長，而卻要致敬鬼神，企求無限，那不特是捨近圖遠，且是本末倒置，終是虛妄而無意義。¹³⁰

世間許多篤信某種宗教信仰者，常犯上述之毛病，即置倫理常行於不顧，而盡心盡力於事鬼神，以爲世間俗事，那可與天國之事相比呢？於是把所有精神投向於外，對倫理常行多有忽略，或甚至加以貶視。於是宗教的企慕便與人生的常道相衝突，終至天道人道相違，而兩敗俱傷。若能契會儒學這即有限而呈現無限，不離日用倫常而印證美善神聖的實在之義，則此種天人衝突便可以免。孔子說：「未能事人，焉能事鬼」《論語·先進》，是要人即於目下的倫常日用處踐履，而若已即於倫常而踐履了，那可以事鬼神否？若能盡力於事人，便可以事鬼神了，因你那盡力事人所表現的誠摯，便足以事鬼神了。其實人也好，鬼神也好，都只在你惻怛之仁心呈現時，才有其意義，才有其真實之存在。仁心一旦呈現，既可親親仁民，與一切人相感通，則若有鬼神存在，亦可致敬鬼神，通於幽冥。故雖孔子不言事鬼之道，而事鬼神之道自在其中矣。對鬼神的是否存在，孔子則是存而不論。¹³¹

對於孔子思想所傳達之精神與態度，黃俊傑先生亦曾對宗教提出「剛性」與「柔性」的兩種定義，他說：

所謂剛性定義下的「宗教」，是指具有階層嚴謹的神職人員以及程序森嚴的祭祀儀式等外在儀式的「宗教」。所謂柔性定義下的「宗教」，是指個人

¹³⁰ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁136-137。

¹³¹ 王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年，頁137-138。

的或社群的、現在的或歷史上的對於超越性的本體的一種敬畏情操。前者基本上是宗教社會學研究的對象，後者則是哲學、神學性以及思想史家特感興趣的領域，田立克所謂的「終極關懷」，以及奧圖（Rudolf Otto, 1869-1937）所謂「莊嚴的事物」（the numinous），都屬柔性定義下的「宗教」之範圍。¹³²

由此可知，孔子思想被定義成宗教，是以內在所具有一普遍的道德實體（神性之實或價值之源），自覺地展現出來之宗教情操與宗教精神，是超乎道德的、是神聖的，確實符合宗教所具有的本質性。將對超越者虔誠之信仰，具體落實在倫常日常生活中，又可稱作宗教活動，以踐仁盡性知天完成真善美之人格，它的進路是從領受天命進而順天命創造生命之最高意義來證成的。

綜合上述，終極關懷其實就是一終極目標，它是至高無上的、無限的、永恆的、絕對的、整體的等等涵義，因此，人的終極關懷亦當是如此精進的、不間斷的向上力量。這終極關懷表現在孔子身上，此超越的存在或可稱為天、或天道、或天理、或天命，這是孔子畢生追求、躬行實踐之嚮往，也由於這生生不息之天道，內在於吾人生命中，而成為吾人精神至誠無息之表現。雖然，每個人對於超越者的信仰與虔誠，名稱或許不同，但內在表現的態度精神與引發向上之動力，都是一樣地虔誠。子曰：「獲罪於天，無所禱也。」（《論語·八佾》）在此強調平時踐仁行義，出自於內心誠敬的道德實踐與天道相合相契之重要，莫過於任何儀式的祈求、祈禱。

孔子思想被認為是「道德的宗教」，乃是肯定了孔子的終極關懷以及宗教性的進路，係出自於道德實踐，經由人倫肯定一真善美之「價值來源」與「神性之實」，在當下所印證的就是終極關懷。另外，儒家所談的禮不但通於道德，也通於宗教，即三祭「祭天地、祭祖先、祭聖賢」，這祭祀之禮，不但是人倫孝道的延伸與擴大，亦是慧命相通之道德實踐，亦內在亦超越，證成了孔子思想的宗教性質之意涵，也落實了返本報始、不離常道之神聖使命。

¹³² 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，台北：喜馬拉雅基金會，2001年，頁109。

第五章 結論

透過以上各章之探討，不僅對於孔子「天人合德」思想之發展、演變有清楚的了解，還詳細揭示了孔子「天人合德」思想之義理內涵架構，並且將其思想精髓廣泛地應用於現代社會之各個層面，使人對於生命內容之終極意義與價值有進一步之提昇與安立，此即是本論文研究之主要目的。以下綜合前文論證而得之推理結論：

孔子天人合德思想之形成背景，是由於早期初民社會，各方面資源與知識未開，人們對自然環境之變化無法掌控，於是認為這背後有一操控之至上神，但又對這巨大力量感到特別的陌生，因此生出敬畏與皈依之情。爾後，殷人爲探測生活人事之吉凶，祈求得福去禍，遂發明甲骨文用於貞卜，透過先祖探求帝或諸神之意向。此時人們的理性能力尚未覺醒，所以人與鬼神之交流關係，僅透過占卜、祭祀之行為來趨吉避凶，並不能提昇生命之價值。由此可知，殷人對鬼神信仰的目的乃在求福不求德，故失去生命創造之成長意義。

另外，從殷墟卜辭看，殷人之宗教思想已建立「統一之神」，如「帝」或「上帝」之觀念，並顯示出有意志的人格神之特徵，主宰著人世間的一切禍福興衰。且從《尚書》之記載反應出，「天」、「帝」、「上帝」三者往往都是並稱而互用的。

然而到了**周初**，天人關係又有了不同的發展，殷商由於紂王失德的關係，上帝不再託賦於商而新命於周，因此周人的「上帝」觀，漸漸的發展成「天命」的新思維，有「天命」的存在且天命可轉移。周人鑑於此天命的轉移，體認到政權的存廢關鍵乃在於統治者是否失德有罪，能否受上天青睞、眷顧，因此有「天命靡常」的觀念產生，由此可知，惟有人不斷修德，天命乃能不斷下貫。周初宗教的轉化，已從天之祈求轉至人道的努力，由人的努力可以決定其未來的禍福，人與天的關係已不再是被動、消極的祈求恩賜，而是主動、積極的「自求多福」。從「天命無常」到「修德配天」此一轉折，並非由於任何外在的因素，而是基於先哲的憂患意識。

後來，**春秋時代**的天人思想有進一步之變異，在此時期所呈現的是人地位的提升，《左傳·昭公十八年》有載：「天道遠，人道邇」，顯示天人關係的一種轉化。使得原先具有道德意涵的「天命」觀爲「天道」觀一詞所取代，「天」是屬於人文意涵的天，具有道德的意義，並重視盡人道以合天道，已蘊涵「天人合德」思想的根苗。

歷史進程來到孔子，古代天人思想更有了新的提昇與安立，孔子對「天」之理解，大體上是繼承周文之天人觀，再進一步確立吾人生命內在的道德主體性。孔子云：「不怨天，不尤人。下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》），更是說明了孔子對於人生的一切遭遇，都能反求諸己，可以自作主宰，因此無怨無尤。所謂「下學上達」，下學就是不斷的充實自我以求融通人事，在環境遭遇困限中，挺立自我之道德主體，不斷自我省察、改過遷善，以顯出絕對之價值；上達就是要人保持求仁之心志，開展人生之理想，努力於道德生命之實踐推拓，知命了命，與超越之天道相知相感。此時，「天」對孔子而言，已進一步轉化為生命價值的安頓，這是宗教人文化之特色。

此外，孔子在《論語·述而》中曾指出：「天生德於予，桓魋其如予何？」證明了天道是超越的存有，性是內在的存有。天賦予我生命，給予我德性，孔子效法文王德性之純，立身行道，體證天道，道德實踐則天道雖超越而內在，踐仁知天，則心性雖內在而超越，兩者合而為一。

孔子以「仁」來指點人的價值，在孔子思想中「仁」是全德之名。然「仁」的真義必須透過道德實踐來展現，故有無窮無盡之意涵。「仁」是人之天性、本性，只要能反身而誠，自覺自主，則不假外求，故「我欲仁，斯仁至矣」（《述而》），此說明了「仁」是人人可以當下呈現，當下具足的。所以說「學問之道無他，求其放心而已。」（《孟子·告子上》）由此可知，學問的目的只有一個，即讓自己的本性能作主，恢復它、保有它原來的面目，並展現它的光輝。

一般對「命」的涵義有二種解釋：一是「命令義」之理命，從天之所命、性之所命而言，謂之「天命」、「性命」、「理命」、「德命」、「義命」。這一面的命，是「命令義」的命。對於「命令義」的命，必須敬畏、服從、踐行。因為無論天之所命或性都是善的命令—道德的命令。另一則為「命定義」之氣命，是一個有限的生命，到了某一個界限，人就突破不了，超越不了，如像生死、壽夭、吉凶、禍福、富貴、際遇……等等，都不能操之在我，則應知之、受之、安之。

「義」是「事理之當然，人事之所當為」，在此，表示人的「自覺主宰」，也可稱作「義命」。一個人如果沒有作過最大的努力，沒有依循「事理之當然」去為其「所當為」，他就不可能真實地感受到「客觀限制」的存在。然則孔子的人生態度是「為其所當為」，正是「盡義以知命」之意，雖「知命」而仍須「盡義」（知其不可而為之），而推進一層說，則是「義命合一」，這是孔子所證現的人生境界。

所以，孔子之天人合德思想可由《論語》之記載來了解：「性相近也，習相

遠也」(《陽貨》)，雖然人的習染之氣有所差異，但義理之本性是相同的。依著本心、本性而為，就是天道、天理之流行發用，此乃性與道合一，即「天人合德」。此外，牟先生亦說：孔子是由踐仁以知天，仁與天必有其「內容的意義」之相同處，始可由踐仁以知之，默識之，或契接之，依是二故，仁與天雖表面有距離，而實最後無距離，故終可合而一之也。¹其義理內涵將分三方面進行說明：

一、本體論：

孔子雖不明言說「性」，但卻處處以「仁」來指點人。《中庸》記孔子言：「仁者人也。」即將「仁」看作是為人的根本，是與動物的區別所在，是人對本身的認識和對人本質屬性的反省。因此，能透過反省覺察而呈現仁，便是挺立道德主體。牟宗三先生云：心體、性體、仁體、道體、誠體，是形而上的實體，亦是人實踐之道德主體。超越地說為天道、天命、天理，是超越的存有；下貫為人之性是性體、心體、仁體，是內在的存有，兩者本是一。

一、工夫論：

「仁」是具有創造性、自由性、自覺性、主動性和主宰性者，人具備了這個仁心本體，它是否就能在我們的生命中起作用呢？仁心，必須是一種自覺的狀態，才能作自己生命之主宰，進而而有道德實踐工夫之開展。因此如何復其本性，不讓私欲作主，時時存養省察，真實誠敬地面對自己與尊重他人，使其保持明覺與精進之精神狀態，便是內聖之修養工夫。

孔子云：「修己以安人，修己以安百姓。」(《論語·憲問》)，儒家的人生大道是從個人之「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」，循序漸進的向外開擴。外王事業對孔子而言，是以仁心自覺、道德人格為基礎，以仁政德治為目標，這不僅要通向周文禮樂之歷史文化傳統，還要成就道德生命、人格修養之價值實現。如是而言，政治教化、道德人格、文化涵養是融合為一，相輔相成的。

三、境界論：

孔子經過以禮立身(三十)，事理不惑(四十)，證知天命(五十)，聲入心通(六十)之歷程，終能心與理一，身與道合。從存心動念到視聽言動，無不中規中矩，合乎禮義法度。《易·乾文言》說：「大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」可知要成為「大人」，必要與天地合德，這樣的生命境界，既是道德境界，亦是天地境界。儒家的實踐，一定要求天人相

¹ 牟宗三：《心體與性體》(一)，台北：正中書局，1999年，頁22。

通，物我相通；一定要求由小我到大我，從有限通向無限。所以，儒家既是道德境界，亦同時是天地境界。

以上透過對孔子天人合德思想之義理內涵的掌握，進一步應用於現代人類社會之精神世界與現實環境等問題，促使民族文化之精神重現。而孔子的思想核心—「仁」，是一切行爲行事之依據，不因任何時代有所限制，所以沒有古今、新舊之分，這就是所謂「常理、常道」。常理常道是生活的基本原理，它可以適用於任何不同的時代、環境、國度，隨著人、地、時、事之不同，其所表現的方式有別，亦即「守常應變」、「因時制宜」、「守經通權」之義。是故能將其精神、本質以及內涵具體地展現於現代社會，即可見孔子思想的現代意義與價值。

現代人所面臨的荒謬處境是「上不在天，下不在地，外不在人，內不在己。」中華人文精神，特別是儒家的人文精神，可以救治現代人的危機。它強調用物以「利用厚生」，但絕不會導致一種對自然的宰制、控馭、破壞；它強調人文建構，批評迷信，但決不消解對於「天」的敬畏和人所具有的宗教精神。儒家甚至主張人性、物性中均有神性，人必須尊重人、物（包括鳥獸、草木、瓦石），乃至盡心—知性—知天，存心—養性—事天。至誠如神，體悟此心即天心，就可以讓人們的精神生活達到中和美善的境界。²孔子天人合德思想之現代意義將可由道德人格之自我建立論起，再探討社會實踐之開擴面，以至於關懷生命之人文與宗教之終極面等三方面來加以展示：

孔子說：「爲仁由己」（《論語·顏淵》）以及「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。」（《論語·里仁》），皆證明「仁」是履行道德之主體，其中蘊含著自主自發的力量，「由己」即是自己內在的自覺、自願之意志而去成就外王之一切行爲，這即是意志之自我立法。由此可見，一旦吾人失去了理智，做事也就難把握分寸，其行爲必不合乎道德，反而成爲種種過失、過錯，甚至是罪行了。所以，社會的秩序是要靠每個人之自覺自律來維持，法律只是治之已然不能防範未然，只能治標並不能治本。

對孔子而言，價值意識首先是通過「人禽之辨」來顯現。價值之來源、價值之主體來自於人之本性，由本心、盡本性所產生之一切行爲，就具有無上之價值，也就合乎道德之行爲。有了這一步價值意識的覺醒，然後乃能進一步有人文世界各種價值的創發和建立。所以孔子說：「君子喻於義，小人喻於利。」《論語·里仁》孔子從義、利之辨中來分判其爲君子或小人之價值標準，以「義」作爲行爲依據之準則、取捨之標準。有了此一價值取捨之標準，此後的種種行爲才能合乎

² 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，《唐君毅全集》，卷八，台北：學生書局，1988年，頁44-51年。

義理與道德。

再來談到社會面向，從孝悌為本的家庭倫理來建立起根本，再以禮義為倫理綱領去維護社會秩序，最後本著仁心愛物之道德義務來改善環境：家庭是培養吾人人格健全最基本的場域，也是社會最重要的單位，家庭功能健全，社會問題自然就會減少。孔子曾說：「孝弟也者，其為仁之本與！」（《論語·學而》）孝弟之道是行仁最自然最原初之顯現，《詩經·蓼莪篇》說：「父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，長我育我；顧我復我，出入腹我。欲報之德，昊天罔極！」，父母對子女養育之恩、愛護之情，操煩憂慮無可言表，是為人子女一輩子也回報不完的，因此，子女孝順父母本是天經地義之事，故欲修身者，不可不事親。從孝親敬長，兄友弟恭之道為本、為先，由其孝心、敬心、愛心而衍生開展及於物。俗語云：「百行孝為先」，正是有見於此。

孔子曰：「不學禮，無以立。」（《論語·季氏》）禮是人在待人接物時，能依循禮儀之則而做到正當合理，所以是安身立命之道，因此禮不僅是人民生活之倫理道德規範，還是維護整體社會秩序之基礎。目前社會失序，治安敗壞，偷窺、偷拍、性侵、強暴……等等，顯示出社會失禮的狀況非常嚴重，孔子說：「禮也者，理也。君子無理不動。」（《禮記·仲尼燕居》）無禮之行為，就是不合理的行為。孔子又曰：「人而不仁，如禮何！」（《論語·八佾》）對於一個不仁的人，禮只是徒留形式，不可能表現出禮的內涵與精神，所以孔子說：「克己復禮」（《論語·顏淵》）意指依乎自己的本心本性而為，就能使事事合情合理，人倫生活中自然充滿孝、慈、悌、忠、信、義等等行為。有禮就能自我約束，還能尊重他人，可知禮儀代表吾人之人格素養、精神表現與文化內涵。因此，由日常生活報本返始之祭禮、待人處世之道、儀表合宜之表現與飲食文化中，來涵養自我心性，實現一個有序、好禮、尚義之社會。

「仁」是人實踐之道德主體，超越地說為「天道、天命、天理」。所以說，人心存乎天理則「心即理」，既然天人之間都存在相同之「理」，而這理其實就是「仁」，所以只要時時存仁心、行仁道，則天理、天道無不明矣，顯仁心就能參贊天地之化育，也就等於盡了天道。只要吾人能顯用仁心，就會產生不忍、惻隱之同理心，與大自然萬物連屬一體就能感覺相通，彼此相關，所以能將萬物視為自身，如此人那有不愛惜自身之理。因為人與萬物本是一體，所以人對生態環境本有道義責任，就有保護愛育之理。孔子主張：「鈞而不綱，弋不射宿。」（《論語·述而》）為了有利於生物能持續生長，留給生存空間，因此要取大放小，不能一網打盡。從數量上限制捕捉，達到保護生物的目的，這是愛護生物的一種節制措施，不去破壞生態循環之理，自然資源才可持續利用，而且有利於整體環境

之發展。「天人合一」觀是把天（即大自然）與「人」合在一起，不分開，不對立，人是大自然的一部分，大自然受到破壞，人也會受到傷害。由此可知，孔子以「仁心愛物」為生活態度，是保護、愛惜大自然之最佳方式。

孔子說：「興於詩，立於禮，成於樂。」《論語·泰伯》孔子教導學生以詩、禮、樂培養完善的德行，詩本於詩人純正之性情，學詩可以鼓舞人的心志，使人興起向善的情操；禮是一個人立身處世之基礎，習禮使人行為端莊合宜，處處循矩蹈矩，表現謙恭辭讓；樂有優美的節奏，賞樂可以陶冶人的心性，化暴戾為祥和，建立完善的品格。孔子人文教育的目的是來建立的人民的文化素養，而完善的人格是用來闡明人倫大道，也是維繫倫理道德的基石，由此形成一個人文化成的理想社會。而現代的「生命教育」與儒家的「人文教育」其目的都是使學者知道做人做事的基本原則，以心、性、道為人倫教化的基礎，闡發人性的體與用為最終的目的。但儒家人文教育的理想是要落實在當下世界中做「志於道，據於德，依於仁，游於藝」（《論語·述而》）的生活實踐，且實踐之同時亦即人文化成之理境。

終極關懷它是至高無上的、無限的、終極的、整體的等等涵義。這終極關懷表現在孔子身上，此超越的存在或可稱為天、或天道、或天理、或天命，這是孔子畢生追求、躬行實踐之嚮往，也由於這生生不息之天道，內在於吾人生命中，而成為吾人精神至誠無息之表現。子曰：「獲罪於天，無所禱也。」（《論語·八佾》）在此強調孔子平時踐仁行義，出自於內心誠敬的道德實踐與天道之相契感應之重要，莫過於任何儀式的祈求、祈禱。所以，孔子思想被認為是「道德的宗教」，乃是由於孔子的終極關懷，係出自於道德實踐，經由人倫日用間肯定一真善美之「價值來源」與「神性之實」，在當下所印證的就是終極關懷。另外，儒家所談的禮不但通於道德，也通於宗教，即三祭「祭天地、祭祖先、祭聖賢」，這祭祀之禮，不但是人倫孝道的延伸與擴大，亦是慧命相通之道德實踐，亦內在亦超越，證成了孔子思想具宗教性質之意涵，也落實了返本報始、不離常道之神聖使命。

人最重要的就是信。子曰：「人而無信，不知其可也。」（《論語·為政》）信為道源功德母，是一切思想與造化的核心。因此，人要相信真理、相信仁心善性本自具足，並誠心實意的信受奉行，才能與上天同心、同見、同行而成就一切。

以上是本文研究孔子天人合德思想所得的初步結論，礙於學思淺薄，對文獻的掌握與體會有限，文中之論述容有未盡完善之處，這是本文的侷限之處。希望將來有機會能更深一層的體貼孔子所欲傳達的天人合德思想與生命境界。

參考文獻

一、古代文獻：(按年代先後排列)

- 《周易》：十三經注疏本，台北：藝文印書館，1989年。
《尚書正義》：十三經注疏本，台北：藝文印書館，1989年。
《詩經》：十三經注疏本，台北：藝文印書館，1989年。
《左傳》：十三經注疏本，台北：藝文印書館，1993年。
左丘明：《國語》，台北：臺灣中華書局，1970年。
許慎、段玉裁注，《說文解字注》，高雄：復文圖書出版社，2004年。
張載：《張載集》，台北：漢京文化事業公司，1983年。
程顥、程頤：《二程集》，台北：漢京文化事業公司，1983年。
朱熹：《朱文公文集》，台北：臺灣商務印書館，1988年。
朱熹：《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1990年。
王畿：《龍谿先生全集》，台北：莊嚴文化，1997年。
黃宗羲：《宋元學案》，台北：華世出版社，1987年。

二、現代著作：(依姓名筆劃排列)

- 王邦雄等著：《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1998年。
王邦雄等著：《論語義理疏解》，台北：鵝湖月刊社，2007年。
王國維：《觀堂集林》卷九，台北：河洛出版社，1975年。
王玉玫：《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲出版社，1996年。
牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1990年。
牟宗三：《心體與性體》，第一冊，台北：正中書局，1999年。
牟宗三：《道德的理想主義》，台北：台灣學生書局，1978年。
牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年。
牟宗三：《生命的學問》，台北：三民書局，1968年。
牟宗三：《政道與治道》，台北：臺灣學生書局，1987年。
牟宗三：《歷史哲學》，台北：臺灣學生書局，2000年。
牟宗三：《康德的道德哲學》，臺北：臺灣學生書局，1982年。
牟宗三，唐君毅等：《寂寞的新儒家》，台北：鵝湖出版社，1992年。
牟宗三等著：《儒家在世界論文集》，香港：香港東方人文學會，1969年。
曲格平等著：《環境科學基礎知識》，中國環境科學出版社，1984年。
朱伯崑編，楊文衡著：《易學與生態環境》，台北：大展出版社，2005年。

- 李 杜：《中國古代天道思想論》，台北：藍燈文化事業股份有限公司，1992 年。
- 李 杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：聯經出版事業公司，1978 年。
- 李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經出版事業公司，1990 年。
- 李瑞全：《儒家生命倫理學》，台北：鵝湖出版社，1999 年。
- 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998 年。
- 吳建明：《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，花木蘭文化出版社，2004 年。
- 岑溢成：《大學義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2000 年。
- 社會學概念編寫組：《社會心理學》，天津：天津人民出版社，1992 年。
- 杜維明：《東亞價值與多元現代性》，北京：中國社會科學出版社，2001 年。
- 林安梧：《中國宗教與意義治療》，台北：明文書局，1996 年。
- 林安梧：《教育哲學講論》，台北：讀策文化，2000 年。
- 林安梧：《兩岸哲學對話：廿一世紀中國哲學之未來》，台北：臺灣學生書局，2003 年。
- 林安弘：《儒家禮樂之道德思想》，台北：文津出版社，1988 年。
- 林火旺：《從儒家憂患意識論知行問題》，台北，正中書局，1981 年。
- 林火旺：《倫理學》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2004 年。
- 周 何：《春秋吉禮考辨》，台北：嘉新水泥公司，1970 年。
- 俞正榮：《中國生態倫理傳統的詮釋與重建》，北京：人民出版社，2002 年。
- 胡厚宣、胡振宇：《殷商史》，上海：上海人民出版社，2003 年。
- 胡厚宣：《甲骨學商史論叢》初集，台北：大通書局，1972 年。
- 唐君毅：《人生之體驗續編》，台北：臺灣學生書局，1978 年台再版。
- 唐君毅：《人文精神之重建》，台北：台灣學生書局，1974 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，台北：台灣學生書局，1993 年二版。
- 唐君毅：《道德自我之建立》，香港：人生出版社，1963 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論導論篇》，東方人文學會，1966 年。
- 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，《唐君毅全集》卷八，台北：學生書局，1988 年。
- 唐文明：《與命與仁－原始儒家倫理精神與現代性問題》，保定：河北大學出版社，2002 年。
- 孫中山：《三民主義》，台北：三民書局，1982 年。
- 洪謙德：《人文思想與現代社會》，台北：揚智文化，1997 年。
- 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構－以「見在良知」說為中心》，台北：臺灣學生書局，2009 年。
- 韋政通：《中國哲學思想批判》，台北：水牛出版社，1971 年。
- 徐中舒：《甲骨文字典》，四川：四川辭書出版社，2003 年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦論》，台北：臺灣商務印書館，1969 年。

- 徐復觀：《中國思想史論集》，台北：臺灣學生書局，2002年。
- 徐復觀：《中國思想史論集續篇》，台北：時報文化出版事業有限公司，1985年。
- 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，台北：喜馬拉雅基金會，2001年。
- 陳立夫：《人文教育十二講》，台北：三民書局，1987年。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：臺灣學生書局，1988年。
- 陳德和：《儒家思想的哲學詮釋》，台北：洪葉文化事業有限公司，2003年。
- 陳德和：《儒家思想與內容真理》，台北：洪葉文化事業有限公司，2003年。
- 陳來：《古代思想文化的世界—春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：三聯書店，2002年。
- 陳來：《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》，北京：三聯書店，1996年。
- 陳俊民：《朱子文集》，台北：財團法人德富文教基金會，2000年。
- 陳夢家：《殷商卜辭綜述》，北京：中華書局，1988年。
- 梁啟超：《清代學術概論儒家哲學》，天津古籍出版社，2004年。
- 梁敏夫譯：《近代神學淺說》，香港，基督教文藝出版社，1971年。
- 張榮明：《殷周政治與宗教》，台北：五南書局，1997年。
- 張立文：《周易與儒道墨》，台北：東大圖書公司，1991年。
- 張光直：《早期中國文化》，坎貝理志：哈佛大學，1976年。
- 郭沂：《郭店楚簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001年。
- 郭俊義、劉英：《易經應用大觀》，江西高校出版社，1997年。
- 傅偉勳：《儒家倫理與經濟發展》，台北：允晨文化公司，1989年。
- 曾春海：《先秦哲學史》，台北：五南圖書出版，2010年。
- 曾春海：《儒家哲學論集》，台北：文津出版社，1989年。
- 劉國強：《儒學之現代意義》，台北：鵝湖出版社，2001年。
- 齊思和：《中國史探研》，台北：弘文館出版社，1985年。
- 楊冠政：《環境教育》，台北：明文書局，2006年。
- 楊慧傑：《天人關係論—中國文化一個基本特徵的探討》，台北：大林出版社，1981年。
- 楊慧傑：《天人關係論》，台北：水牛出版社，1994年。
- 楊國榮：《良知與心體：王陽明哲學研究》，台北：洪葉文化，1999年。
- 經觀榮：《仁：以人爲本及孔子的修己安人之學》，台北：文津出版社，2007年。
- 熊十力：《新唯識論》，台北：里仁書局，1993年。
- 熊十力：《讀經示要》，台北：明文書局，1984年。
- 熊鈍生主編：《辭海》，台北：臺灣中華書局，1986年。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1999年。
- 蔡仁厚：《孔子的生命境界—儒學的反思與開展》，台北：臺灣學生書局，1998年。

- 蔡仁厚：《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年。
- 蔡仁厚：《儒家思想的現代意義》，台北：文津出版社，1987年。
- 蔡仁厚：《儒學的常與變》，台北：東大圖書股份有限公司，1990年。
- 蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，台北：臺灣學生書局，1989年。
- 談遠平：《論陽明哲學之圓融統觀》，台北：文史哲出版社，1993年。
- 臧知非：《人倫本源－孝經與中國文化》，開封：河南大學出版社，2004年。
- 錢 穆：《中國思想通俗講話》，自印於九龍，1955年。
- 蕭群忠：《孝與中國文化》，北京：人民出版社，2001年。
- 魏元珪：《當代文明的危機》，台北：先知出版社，1976年。
- 譚家哲：《論語與中國思想研究》，台北：唐山出版社，2006年。

三、學位論文：

- 力乃中：《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年。
- 王從恕：《環境倫理思想研究》，臺灣師範大學博士論文，2001年。
- 王蕙淳：《從《論語》、《孝經》探討「孝道」之精神》，東海大學哲學系碩士論文，2008年。
- 何保中：《由天人之際論先秦儒家思想的傳承與演變》，國立臺灣大學哲學研究所博士論文，1994年。
- 李昌德：《孔子思想中「天人」問題研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1996年。
- 袁純正：《先秦儒學人倫德教之研究－以孔孟思想為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。
- 黃靖旋：《孔子天人思想的哲學考察》，南華大學哲學系碩士論文，2007年。
- 陳紫婕：《國中生生命態度道德觀念與生涯發展影響》，高雄師範大學教育學系碩士論文，2005年。
- 陳欣欣：《《論語》生命觀對生命教育啓示之研究》，高雄師範大學教育學系碩士論文，2007年。
- 葉澗憶：《生命教育教學實踐的敘說研究－從儒道思想出發》，銘傳大學教育研究碩士論文，2008年。
- 楊勝欽：《環境倫理：德行論的探究》，文化大學哲學研究所碩士論文，2006年。
- 歐雪貞：《先秦儒家天人思想初探》，東海大學中國文學研究所碩士論文，1980年。
- 盧建潤：《孔子生命教育與宗教體證》，東海大學宗教研究所碩士論文，2008年。
- 謝淑熙：《孔子禮樂觀所涵蘊教育思想之研究》，國立台灣師範大學國文學系碩士

論文，2004年。

四、期刊資料：

- 李 杜：〈中國古代宗教思想之研究〉，《新亞書院學術年刊》，第10期，香港，新亞書院，1968年9月。
- 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化》，第427期，2009年，12月。
- 吳政峰：〈從洛克《教育漫話》中的紳士教育及技藝教育觀：談技職教育的全人發展〉，《教育雙月刊》，第70期，2002年8月。
- 吳建明：〈先秦儒家「天人合德」思想之演變歷程探析〉，《玄奘人文學報》，第8期，2008年。
- 林安梧：〈儒家思想與成人教育：論孔子「仁教」哲學中的成人教育思想〉，《鵝湖月刊》，第19卷第10期。
- 林遠澤：〈儒家的實踐擴充論與生命倫理學의包含問題〉，《應用倫理研究通訊》，第38期，2006年5月。
- 岳國強：〈孔子天命思想的現代意義〉，《棗莊學院學報》，第25卷第4期，2008年8月。
- 孫效智：〈生命教育之推動困境與內涵建構策略〉，《教育資料集刊》，第27輯，2002年3月。
- 華 瑩：〈孔子天人思想的現代意義〉，《聊城大學學報》，第2期，2008年。
- 陳 寧：〈命運可知而不可改變之觀念的產生〉，《文哲論壇》，第6卷第2期，1996年。
- 黃秋韻：〈書評：李杜：《中國古代天道思想論》〉，《哲學與文化》，第36卷第12期，2009年。
- 黃信二：〈書評：楊慧傑：《天人關係論》〉，《哲學與文化》，第36卷第12期，2009年。
- 曾春海：〈導言：先秦天人關係〉，《哲學與文化》，第427期，2009年12月。
- 曾春海：〈《周易》天人關係說之形成與涵義〉，《哲學與文化》，第36卷第12期，2009年。
- 閔仕君：〈中國現代形上學建構的反思—以牟宗三「道德形而上學」為例〉，《蘭州學刊》，第6期，2004年。
- 喬清學：〈天人關係：中國古代人學的本體基礎〉，《文史哲》，第4期，1999年。
- 楊維中：〈論天人之辨的倫理意蘊〉，《哲學與文化》，第29卷第1期，2002年。
- 楊通進：〈基督教思想中的人與自然〉，《首都師範大學學報》，第3期，1998年。
- 蔡仁厚：〈孔子思想中的「義」「命」觀念〉，《孔孟月刊》，第10卷第4期，1977

年 12 月。

蕭振邦：〈人類如何對待自然：一個環境倫理學的反思〉，《中央大學人文學報》，第 23 期，2001 年。

五、外文著作：

Paul Tillich 原著，龔書森、尤隆文譯：《系統神學·第一卷》，香港：基督教文藝出版社，1980 年。

Paul Tillich 原著，王秀谷譯：《愛情、力量與正義》，台北：三民書局，1973 年。

傑克·邁爾斯，周合君譯，《神的傳說》，台北：究竟出版社，2002 年。