

## 論中西孔子天命觀重要思想型態的 當代詮釋\*

羅雅純\*\*

### 提 要

廿一世紀的當代，孔子思想再度被西方哲學界關注並賦予新意，西方哲學之討論現象，也是當今研究亦不可忽視的重要參照。本文以「孔子天命觀」為研究主題，探討當代重要詮釋分歧的思想型態，探究孔子論天人關係是「義命分立」？亦是「義命合一」？試予就當代詮釋解讀上的差異，通過差異逼顯出問題意識：即在於追問何以造成這涇渭分明又迥然不同的理解。

因此，研究進路之開展，首先即就前輩學者勞思光的論述觀點談起，再援引唐君毅、牟宗三詮釋脈絡做對比，透過核心觀念展開哲學語境的分析，探源詮釋背後的理論差異進行第二序研究。其次，進一步提出(美)芬格萊特(Fingarette)、(英)葛瑞漢(Angus C. Graham)、(美)郝大維(David L. Hall)、安樂哲(Roger T. Ames)的哲理新詮，對當代中西孔子天命觀思想型態的詮釋做一省察，期能透過中西對話的比較視域，以收如切如磋，如琢如磨的成果之效。

---

\* 本文初稿宣讀於日本早稻田大學「社會與文化國際學術研討會」(2014年3月31日)；論文修改後，承蒙學報二位匿名審查委員惠賜貴見，修訂完稿，筆者受益良多，謹此致謝。

\*\* 現任淡江大學中國文學系專任助理教授

收稿日期：104年12月29日；接受刊登日期：105年4月24日。

關鍵詞：天命觀、東西哲學、孔子、義命分立、義命合一、  
牟宗三、唐君毅、勞思光、芬格萊特、葛瑞漢、郝大維、  
安樂哲

## 一、問題之提出與範圍之界定

中國哲學之論天人關係，大抵有「天人合一」、「天人二分」之說，言「人」而歸於「天」；言「天」而彰顯於「人」，可以說中國哲學以論天人之際以觀天人關係。而在中國先秦時代，「人」對「天」究竟存在著什麼樣的天命觀？當代學者徐復觀先生，其在《中國人性論史》中曾言，周人克殷並無有戰勝的趾高氣昂，反而是深懷「憂患意識」，以一種人文自覺精神的顯發，表現在「敬」、「敬德」、「明德」的觀念上。<sup>1</sup>而後，基於周人對天命觀的根源探討，如何安頓「憂患意識」便成為先秦儒家孔子所關懷的議題。孔子言：「人無遠慮，必有近憂。」，此「遠慮」便是一種「憂患意識」，在回應春秋末周文疲弊的歷史關懷上，深刻體會受命於「天」之「人」的存在意義，形成儒家天命觀念中，「人」之「憂患意識」與「天命」的密切關係。

孔子「述而不作」承接周文「敬」、「敬德」、「明德」的觀念而轉化，由人文宗教化轉變在「人」上，著重在掘發「人」的內在道德根源—「仁」，從而由上至下之「天」轉移成為「人」的道德修為，下而上推拓升進於「天」，天人理論的結構也從此形成儒家哲學天人關係的一種解釋。問題是：天人結構的關係是共存？是分立？「天」與「人」之間關連的道德關係又是什麼？在《論語》文本中幾段關涉到孔子言天人關係的重要文獻爬梳如下：

《論語·為政》：「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，不踰矩。」<sup>2</sup>

《論語·憲問》：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何！」<sup>3</sup>

《論語·憲問》：子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而為之者與？」<sup>4</sup>

《論語·季氏》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。」<sup>5</sup>

從這些文獻得以知孔子天命論側重在「知天命」、「畏天命」的理解上，究竟孔子

<sup>1</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969年1月），頁20-22。

<sup>2</sup> 朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年9月），頁54。

<sup>3</sup> 《四書章句集註》，頁158。

<sup>4</sup> 《四書章句集註》，頁158。

<sup>5</sup> 《四書章句集註》，頁172。

對「命」的看法為何？所指的意涵又為何？古今學者對此解釋仍眾說紛紜。

職是之故，本文以孔子天命論為研究主題，探討中西當代研究之重要成果，究竟孔子論「天人關係」，是「義命分立」？亦是「義命合一」？問題意識即在追問何以造成這涇渭分明又迥然不同的理解。首先，就勞思光先生《新編中國哲學史》談起，援引唐君毅、牟宗三二先生詮釋，期能對諸家主張有正確的解讀，掌握理論背後的哲理分析進行第二序探究，在此脈絡陳述下，提出中西哲學參照對話，以早期（美）赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette，另譯「赫伯特·弗格瑞特」）<sup>6</sup>，其後（英）葛瑞漢（Angus C. Graham）<sup>7</sup>、（美）郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）<sup>8</sup>所提出的哲理新詮，對當代中西孔子天命觀思想型態的詮釋做一省察，期能透過中西對話比較視域，以收如切如磋，如琢如磨成果之效。

<sup>6</sup> （美）赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette），美國著名哲學家。1921年出生，加州大學洛杉磯分校哲學博士。1948年起長期任教於加州大學聖巴巴拉分校，現為該校哲學系榮休教授（Emeritus Professor）。曾任美國哲學學會主席。主要研究領域除了古典儒學尤其孔子思想之外，還包括道德哲學、心理學、法學等。由於其傑出的學術成就，曾應多所著名大學邀請開設講座。主要著作除了《孔子即凡而聖》之外，還有《轉化中的自我》（The Self in Transformation, 1963），《犯罪精神病的意義》（The Meaning of Criminal Insanity, 1972），《酗酒：酒精中毒症的神話》（Heavy Drinking: The Myth of Alcoholism as a Disease, 1988），《死亡：哲學的探測》（Death: Philosophical Soundings, 1996），《自欺》（Self-Deception, 2000）等。

<sup>7</sup> （英）葛瑞漢（Angus C. Graham）在學術生涯中，不僅研究哲學本身，而且對中國哲學進行了開創性的研究，同時對中國語言、中國哲學和詩詞有較多的精品譯作。在他人生的最後十年又返回到新儒學的研究，他的哲學研究經歷影響了他對新儒學問題認識上的演變。葛瑞漢在40多年的學術生涯中，治學嚴謹、言必有據，為自己贏得了二十世紀最馳名的漢學家之一聲譽，他以博大精深的學術蜚聲四海。如此盛名不僅是基於其著作的數量和質量，而且還基於其著作涉及範圍之廣。葛瑞漢的著作完全立足於中國的經典哲學，從對中國哲學的開創性研究，到對《莊子》、《列子》的翻譯，以及晚唐詩的權威譯作，全部堪稱極致精品。他的《論道者——中國古代哲學辨論》（Disputers of the Tao）已成為關於中國古典思想的權威英語著作。

<sup>8</sup> （美）郝大維（David L. Hall）美國芝加哥大學畢業、耶魯大學博士，生前執教於德州大學，並曾任美國夏威夷大學客座教授，主要研究美國哲學及中西比較哲學。（美）安樂哲（Roger T. Ames），加拿大英屬哥倫比亞大學及中華民國臺灣大學碩士、英國倫敦大學博士，為夏威夷大學哲學系教授，主要研究漢學、中西比較哲學。兩位學者同被學界目為「夏威夷儒學」代表人物，亦曾長期合作進行研究工作，除本書外，兩人合著的著作有：《先賢的民主：杜威、孔子與中國民主之希望》（The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China）、《期望中國：中西哲學文化比較》（Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture）、《漢哲學思維的文化探源》（Thinking From the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture）、《道不遠人：比較哲學視域中的《老子》》（Daodejing "Making This Life Significant": A Philosophical Translation）、《通過孔子而思》（Thinking Through Confucius）、《孔子哲學思微》（Thinking Through Confucius）；安樂哲則另著有《自我的圓成：中西互鏡下的儒學與道家》、《主術：中國古代政治藝術之研究》等書。

## 二、孔子「義命關係」的當代幾種討論

### (一) 勞思光先生的主張

#### 1、「義命分立」論天人二分

當代前輩學者勞思光在胡適、馮友蘭二家成果的基礎上，結合現代方法反省，自鑄新說提出了「基源問題研究法」<sup>9</sup>，並在此理念和計劃的構作下，完成《新編中國哲學史》三卷四巨冊之大作。事實上，這理論方法的背景下蘊涵著勞先生對哲學思考的自我設準，亦有一套確當價值方法作為準則，其主張哲學理論或歸於主體性，或歸於客體性，所謂「主客統一」之說，仍然不外是「以主攝客」或「以客攝主」的兩型。<sup>10</sup>在此設準下，認為儒學及中國佛教是歸判在「主體性」或「以客攝主」的哲學進路，從而理解儒學基於「價值自覺」觀念之心性論與形上天觀念的「天道論」，是分屬在不同的兩種範疇。因此，在儒家天人關係分判上，勞先生不認同形上實體義之天，更不主張「道德價值」與「天道」相貫通，堅持以「價值領域不可靠別的領域，又不可相通於別的領域」觀點，主張孔孟義理是「心性論」立場：

但嚴格論之，則「心性論」之哲學，乃以「主體性」為本者，「形上學」及「宇宙論」之哲學，皆是以「客觀性」為本者。二者乃類型完全不同之兩系。孔孟之說，屬「心性論」立場。<sup>11</sup>

換言之，勞先生解讀孔孟義理以「心性論」做為主體，在「主體性」設準下分判天人關係，雖然人的道德自覺心是心性論的價值本源，但並不認為道德實踐可貫通「形上學」及「宇宙論」。在此基礎上，勞先生進而對天人關係做區分，認為孔子教化之學即肯定人的主宰性，對於「命」的體認，引用《論語·雍也》孔子探望伯牛病危之例，說明孔子對「命」的觀點：

論語中關於孔子論「命」之材料，足以表明孔子對「命」之看法，以及對「義命分立」之基本觀點。……案：孔子以冉伯牛病危，而歎其遭遇，歸之於「命」；顯然孔子之意謂冉伯牛不應有此遭遇，而竟有此疾，乃無可

<sup>9</sup> 勞思光先生認為：「所謂『基源問題研究法』，是以邏輯意義的理論原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。」引文請見勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局股份有限公司，1995年8月），頁15。

<sup>10</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁403。

<sup>11</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁104。

奈何之事。故此「命」顯與「義」分立。「命」是客觀之限制，與「義」表自覺之主宰不同。<sup>12</sup>

勞先生認為孔子辨明「義命分立」，即在為「命」的客觀限制提供「義」恰當的應對態度，從而為人的安身立命指引方向。「命」是外在於人不受控制「實然」，但「義」卻是內在於人且可為人主宰的「應然」，現實世界的成敗得失皆無礙人行義盡道。勞先生認為正因孔子了解「命」，即「命」顯「義」，明知「道之不行」，仍須不計成敗，超越客觀限制「命」所在，唯求理分「行其義」：

孔子盡力完成其責任時，固非就「成敗」著眼，明知「道之不行」，仍須「行其義」；此即使「義命之分」大顯。而道德意義之「自覺主宰」自有一個領域，不可與事實意義之「客觀限制」領域相混，亦十分明白。「自覺主宰」之領域是「義」之領域，在此領域中只有是非問題；「客觀限制」之領域是「命」之領域，在此領域中則有成敗問題。<sup>13</sup>

「知天命」者，即知客觀限制之領域是也。「不惑」以前之工夫，皆用在自覺意志之培養上，「知天命」則轉往客體性一面；「不惑」時已「知義」，再能「知命」，於是人所能主宰之領域與不能主宰之領域，同時朗現。由是主客之分際皆定，故由耳順而進入從心所欲之境界。此所謂「知天命」，正指知此客觀限制而言，與原始信仰之混亂義命，正是相反。且此種關鍵適為孔子基本精神所在，不可誤解。<sup>14</sup>

因此，勞先生持以「義命分立」立場，分解歸判「自覺主宰」是「義」的領域；「客觀限制」是「命」的領域，在此持論下分析「五十而知天命」，認為孔子自覺主宰「知天命」，無須設立一個形上學意涵的「天」，正因知命所具客觀限制，所以孔子在周文疲弊上致力重建人文秩序：

孔子辨「義命之分」，一方奠立日後儒學精神之方向，一方面則是清除原始信仰之迷亂。就儒學日後方向說，由於「義命」分判已明，人之主宰性遂有一分際明確之肯定；就原始信仰說，則既已分別「是非」與「成敗」，所謂天命神意等觀念，不再與價值意識相混。<sup>15</sup>

孔子之立場，此立場是先區分「義」與「命」，對「自覺主宰」與「客觀限制」同時承認，各自劃定其領域；然後就主宰性以立價值標準與文化理念，只將一切客觀限制視為資料條件。……即在「命」中顯「義」，成為

<sup>12</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 136。

<sup>13</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 138。

<sup>14</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 138。

<sup>15</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 139。

此一精神方向之主要特色。……孔子則不奉神權，不落物化，不求捨離，只以自覺主宰在自然事實上建立秩序，此所以為「人文主義」。<sup>16</sup>

客觀世界有一理序，亦即有一定之限制。人在經驗生活中，一切遭遇，在此意義上，亦是被決定者，此即顯現事象系列之必然性，亦即孔子思想中「命」之意義。在對象界中，人既與其他事物同為一「被決定者」，故「命」之限制或「必然性」之限制，乃不可否認者；然則人生中是否無主宰可說？此即「自由」概念能否成立之問題。為揭明此一「自由」之領域，故孔子有「義」觀念，與「命」觀念對揚。「命」觀念表「必然」，「義」觀念則表「自由」。<sup>17</sup>

根據勞先生的持論，「命」客觀限制之領域，是實然世界自有一理序，亦即有一定之限制，因而孔子思想中「命」之意義，即必然有其限制亦是被決定者，如是「命」之「必然」，「義」之「自由」，取決經驗世界中人的「自由」與「義」的概念，如何義命對揚以「知命」，勞先生進一步闡述：

人作為一經驗存在，全無自由可說，亦無主宰可說；但人作為自覺活動者說，則即在自覺處顯現其自由及主宰。前者是「命」，後者是「義」，人只能在「義」處作主宰，故人可對是非善惡負責；人不能在「命」處作主宰，故成敗得失，實非人所能掌握者。由此，有智慧之聖哲，即必須明白此中分際或界限；一面知何處人能負責任，應負責任，另一面知人之存在之限制性；兩面俱明，則即是「知命」，即能「不憂不懼」。而「不知命」則孔子以為即不足為「君子」。此所謂「知命」，原非崇信天命神權之意；其理甚顯。<sup>18</sup>

勞先生認為人雖受「命」的客觀限制，君子仍可在「義」上自覺顯現自由主宰，分判善惡、知分際、守界限，誠如孔子不憂不懼知「命」之限制義，以「義」為主宰開展「知天命」的全幅意義。勞先生即在此詮釋脈絡下，步步推論孔子天命關係，以「義命之分」立場，說明孔子即「命」的必然限制，以「義」安「命」致力一個以人的道德價值自覺所開闢「義」的主宰世界，從而「義命分立」實踐人文化成天下的大智慧。

## 2、「事實／價值」、「應然／實然」二分的詮解進路

勞先生從孔子「義命分立」論天人二分架構，認為中國哲應以「道德主體性」的心性論作為判準，毋須另設一個形上學基礎，理路嚴謹而環環相扣，對孔子天命觀義命關係做深刻表彰，肯定「道德主體性」是中國哲學中最重要部分。誠然，

<sup>16</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 140。

<sup>17</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 142。

<sup>18</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 147。

勞先生藉由預設的方法構作的學術剖析，其治學方法上啟益呼應，從《新編中國哲學史》的理論設計中，進而窺見睿見與匠心。然而，在此主張的背後問題意識與思維脈絡，其原因乃在於勞先生完全接受近代西方哲學「事實／價值」、「應然／實然」二分的立場。因此，勞先生沿著「事實／價值」二分立場，以「道德主體性」心性論做為孔子成德之教構作一個「道德主體性哲學」，因此不以形上學的理論言天，以道德自覺詮釋孔子天命觀，如是取消天的「超越義」。<sup>19</sup>所以，在此理解下，孔子天命觀無需涉及形上學實體之必要，從而可於「價值／事實」、「自由／必然」的結構中理解「義命分立」割絕「天人關係」，使「人」不需要向外崇拜至上超越「天」，而完全將價值根源放置在「人」。如此「天人二分」，不須另置至高地位的「天」做為形上實體，只須肯定「心性論」做為至高主體性：

我們確知孔子至孟子一系的先秦儒學，確以道德主體性為中心，並不以「形上天」為最高觀念；而且孔孟學說中，就理論結構看，完全無此需要，因此，我們亦不可不說「形上天」是孔孟哲學的觀念。換言之，「形上天」必不是先秦儒學的中心所在。進一步說，孔子為最早建立儒學理論的人，孔子既無形上天理論，則孔子前縱有形上天之想像，亦不能算作儒學原有的觀念。<sup>20</sup>

形上學重視「有或無」，故必以「實體」觀念為根本；心性論重視「能或不能」，故以「主體」或「主宰性」為根本。明乎此，則先秦儒學之本旨方不致迷亂也。<sup>21</sup>

我不認為「心性論」必歸於「道德形上學」。<sup>22</sup>

果如是，在勞先生堅持「道德主體性」做為孔孟哲學的核心前提，「天」不具有實體性意涵，也不是一個指向萬理存有蘊涵的形上實體，如此哲學理論預設了價值領域與存有領域「應然」與「實然」的截然二分，所以任何超越主體性之外的學說都缺乏理論的效力。與其說，勞先生認為孔子天命思想的主要精神是開顯人

<sup>19</sup> 另外，勞先生也依此進路論孟子天命觀，以心性論做為中心哲學。勞先生認為孟子承其孔子之學也強調自覺心為其主宰。以「天」說「思」，非說「心」出於「天」。孟子所言「天」與「性」時，並非肯認一形上實體；而「知其性」則「知天」之一語義正與中庸「天命之謂性」相反。勞先生並論為其宇宙論問題及形上學問題，皆非是孟子留意之所在，故對孟子論「天」時，其理論立場則是以「民心」來闡釋「天意」。勞先生如此論點實是削減「天」觀念之分量。另一方面，在論孟子之心性論方面，則全建立在「主體性」觀念上，處處皆可離開「形上天」之假定而獨立。於是在種種立場的預設下，因此論定「天」的觀念在孟子思想中並無重要之地位。並且由此更就理論關係而判斷孟子之說並不須涉及「形上天」，而「天」之存在純粹僅是一個輔助的觀念，倘若除去此一觀念，在孟子主要理論並不受其影響。詳見勞思光：《新編中國哲學史》，頁 192-200。

<sup>20</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 81。

<sup>21</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 147。

<sup>22</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 403。



的道德主體性，一切涉及到形上實體的學說都是不必要；毋寧說，這便是勞先生根據「義命分立」的預設進路，取消「天」的形上學意涵，判定「天」是應然、形而上；「命」是實然、受經驗限制的形而下，如是天人關係二分，形上學與心性論在「事實」與「價值」；「應然」與「實然」對揚的結構，遂形成「義命分立」論「天人二分」的進路。

從勞先生詮釋策略觀點來看，對孔子天人觀理解簡化收攝在「道德主體性」的架構，從此分判「義命分立」的立場。這令人不安的是，「義命分立」觀念通過「道德主體性」來理解孔子天命觀是否就是最恰當的解釋？「義命分立」架分在「事實」與「價值」兩領域，其間並不存在蘊涵「天人關係」形上學意義超越，而這由西方主體性哲學「事實／價值」、「應然／實然」二分對立的預設，是否也適用於解讀中國哲學的視域？再者，在勞先生「道德主體性」一貫立場下，詮釋孔子「義命分立」將「命」理解成「客觀限制」，詮解成為一個必然性因果法則的事實界，那麼人除了認知「命」是客觀因果律則限制，「天命」為因果律決定的經驗界之外，如何解釋孔子「知天命」之說？顯然，卻未見勞先生進一步論述，以西方「事實／價值」、「應然／實然」二分的理論架構是唯一理解的可能？此不禁令人懷疑，誠如袁保新所言：

當勞先生將「天」理解為「自然理序」，「命」理解為「經驗界之一切條件系列」時，「知天」固然不代表建構一套實體形上學；但是，這種將心靈與自然二分為「價值界」與「事實界」的世界觀，恐怕只是勞先生本諸自己哲學信念「讀進去」《孟子》文本中的意義，而非「讀出來」的結果。換言之，勞先生雖然很邏輯地從「主體性」原則推衍出「義命分立」、「天人分界」的架構，但我們卻懷疑這種詮釋策略的適當性。<sup>23</sup>

果如前述，在勞先生構造的理論上，「人」在成德過程中，無需與「天」合一，獨以客觀因果律則限制詮解「命」，那該當如何解釋「不知命，無以為君子」、「五十知天命」之說？「天命」倘若如勞先生所理解「客觀因果律則」蓋括化約意涵，那對存在人力不可踰越「天命」的超越義又該如何說明？「知天命」是否在「義命分立」外，也可窮理盡性知天命？如果天命只是客觀限制，那孔子何需言「畏天命」？顯然，在勞先生理論架構中是語焉不詳的。足以觀，勞先生論孔子義命的詮釋上，無論在文本解讀或是理論效力上，不可避免皆受到一定的限制，而勞先生為鞏固儒家心性論地位，在哲學系統中架空天道論，預設「主體性」而推衍出「義命分立」、「天人分界」，這樣的詮釋進路若無法提出縱上問題的善解，則「道德主體性」詮釋策略的適當性與否，就不免令人懷疑了。

<sup>23</sup> 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺北：臺灣學生書局，2008年10月），頁192。

## (二) 唐君毅先生的主張

### 1、「義命合一」論天人合一

關於孔子天命論問題，唐君毅先生就不同於勞先生「道德主體性」的持論，而是以「天人合一」為中國哲學的要旨，論證孔子「義命合一」，細繹《中國哲學原論·導論篇》、《中國哲學原論·原道篇》對「天」、「人」的論述，尋文繹義，通過「命」的概念疏通，從中國哲學源流來理解孔子天命觀。唐先生認為中國哲學言「命」，有直接簡易之處，欲明天人合一或天人不二之旨，可直探天人關係：

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、言意、言志，皆所以言人，而恆歸原於天。其言帝、言氣、言陰陽乾坤、言無極太極、言元、言无、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，以言天人之同道、同德、同理、而同行。中國哲學之言命，則所以言天人之際與天人相爭之事，以見天人之關係者。故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，故外不只在天，內不只在人，而在二者感應施受之交，言之者易遂落入二邊之偏見。<sup>24</sup>

此諸問題，吾嘗思之而重思之，嘗徘徊於「孔子所謂天命，乃直仍舊義中天命為天所垂示或直命於人之「則」之「道」，與「孔子所謂天命唯是人內心之所安而自命」二者之間。而終乃悟二者皆非是。蓋若果孔子之所謂天命，即舊義中天所垂示或天直命於人之間之「則」之「道」之義，此明為自詩書以來之通義……至如孔子之所謂天命，唯是人內心所安之自命，則孔子十五志學，三十而立，四十不惑之諸階段，已時時有自命、自求、近思、篤行、行心所安之事，亦不當言五十而知天命。吾人由孔子之鄭重言其知天命，在五十之年，並鄭重言「不知命，無以為君子」及「畏天命」之言；則知孔子之知命，乃由其學問德性上之經一大轉折而得。此大轉折，蓋由於孔子之周遊天下，屢感道之不行，方悟道之行與不行，皆為其所當承擔順受，而由堪敬畏之天命以來者。此則大異於前之天命思想，亦不止於直下行心之所安之教者也。上述之歎難所自生，初皆原自不知孔子之天命思想，實乃根據於義命合一之旨，吾人先當求於此有所透入也。<sup>25</sup>

由引文所見，唐先生論天人之際，不依西方主體性的進路來論，而是回歸天道論

<sup>24</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1980年9月），頁500。

<sup>25</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁515。

與心性論之間，將天人關係安置在「義命合一」上來理解。唐先生認為天人關係「外不只在天，內不只在人」，在天人之間二者感應施受的脈絡上來掌握「義命合一」。尤以進者，唐先生更嘗思悟得，孔子天命不僅是命於人之「則」之「道」、「天命唯是人內心之所安而自命」。唐先生認為孔子對天命的提出，是對上古原始天命觀的一項偉大突破，把「古義天命」超越意涵與人所當「自命」合二為一，提出「義命合一」，從而肯定人處於「命」不可自決的客觀限制境遇中，依然可行「義」，「天命」超越「自命」，同時呼召「自命」，如是天人「呼召／回應」的遇合中，實踐義所當然，「自命」與「天命」貫通天人為一。根據唐先生此推論，正是因孔子有感「自命」歷史境遇的深刻體認，自命、自求、近思、篤行、行心所安之事，從而在年屆五十的生命體驗中生發「畏天命」之感、「知天命」、「不知命，無以為君子」。唐先生感佩孔子對天命體悟，這不止是行心所安的人文之教，更是畢生學問德性經歷一大轉折所得，正因孔子立處在「命」的實存境遇，屢感「道之不行」的周文疲弊，以君子「知命」之「義」所當然順受承擔，在歷史境遇中回應「天」啟示之「命」，「義命合一」從而「自命」、「知命」闡發「敬天命」進而悟道「畏天命」之感。

顯然，唐先生不就形上存在的實然論「天」，也不就客觀性的限制言「命」，而是以「義命合一」的「天人合一」脈絡來詮解孔子天命觀，根據「義命合一」進路理解孔子「知命」，而更在此超越「命」的限制，作出「義」所當然的恰當回應。所以，孔子在「自命」行義盡道之時，亦同時契通證其「天命」所在：

唯是孔子先認定義之所在，為人之所當以自命，而天命斯在。此見孔子所謂天命，亦即合於詩書所謂天所命人之當為之「則」，而與人之所當以自命之「義」，在內容上為同一者。孔子所謂畏天命，確仍與孔子所重之反求諸己，行心所安，依仁修德之教，可說為二而一之事。然吾人之問題，則在「天命」與「義」之內容既同一，何以孔子又必於反求諸己之外，兼言畏天命？又孔子何以言道之廢亦是天命？如無義無命，則有義宜有命。行道是義，天使我得行其道是命。此固是命義合一。……然在孔子，則於義在行道，而命在道之廢時，仍只言人當知命，只直言畏天命，其故何耶？然吾人之所以答此問者仍無他，即自孔子之思想言，人之義固行道。然當無義以行道時，則承受此道之廢，而知之畏之，仍是義也。<sup>26</sup>

依唐先生的理解來看，孔子認定「義」之所在，為人之所當以「自命」，「天命」更是人所當「自命」的道德義務，與人之所當自命之「義」，不論客觀限制境遇順逆與否，人應依義而行。因此推拓來看，有義宜有命，行道是義，天使我行其道是命，義與命相融，固然是「義命合一」。果如是，孔子知天命，又何以直言

<sup>26</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 516。

「畏天命」？唐先生認為此意無他，孔子稟承應然之義行道，當無義以行道時，君子仍承受此道之廢，進而知之畏之，這亦是「義」也：

由孔子之天命為人在其生命成學歷程中所遭遇，而對人有一命令呼召義，人亦必當有其知之、畏之、俟之，以為回應者，故吾人于此孔子所謂天命，不能先就其為存在上本然實然者而說，亦不宜只說其為吾人所知之「當然之義或當然之性理之所以然」之形上的本原；而當直接連于吾人之對此天命之遭遇，感其對吾人有一動態的命令呼召義，而更對此命令有回應，而直接知其回應之為義所當然之回應說。<sup>27</sup>

唐先生認為孔子體認「天」對「人」存有動態命令的呼召義，以當然之義回應天，棲棲遑遑行義求道於天下，領納「人」對「天」接受呼召義，依仁修德，行心所安，「知之、畏之、俟之」反求諸己以回應「天」，此回應是孔子義所當然，故義之所在，亦是命所在。「天命」生生不已，流行不息，所召喚人的「義」與「命」都是天命彰顯的道德意涵。因此，孔子承受此道之廢，知之畏之，以應然之義回應天命召喚，一方面是「命」，另一方面全幅是「義」，義命關係在孔子生命中，「義命合一」不即不離，貫通為一。

## 2、「天人遇合」存在境遇的體驗進路

根據唐先生的理解，「天命」所在即是「義」之所在，無限之義的「天」存有動態命令的呼召義，在存在世界中，「天命」無往不在，生命境遇與道德實踐的關鍵即在「人」，無論境遇順逆與否，人當由「自命」而「知命」、「畏命」，對「天命」展開傾聽接納，即是「知命」之所為，亦如孔子關懷在歷史淪喪的存在境遇中，即命顯義地承擔起文化命運，此意便是「即義見命」：

此即吾昔年論孔子之言天命乃即義見命之旨。天命為天之命令呼召，原為古義。此天原有人格神之義，而其呼召命令，亦必繼以人之回應。……孔子于天，雖不重其人格神之義，然于此命仍存舊義。其即義見命，即直接于人之知其義之所當然者之所在，見天之命令呼召之所在，故無義無命，而人對此天命之知之畏之俟之，即人對天命之直接的回應。此即成孔子之新說也。<sup>28</sup>

此天命，乃即人于其生命存在之境遇或遇合中，自識其義之所當然之回應時，即直接顯示于人，而為人所識得者。孔子之言義與命，皆恆與人于其處之位、所在之時之遇合，相連而言。人在處不同之位，于不同之時，有其不同之遇合，而人之義所當然之回應不同，而其當下所見得之

<sup>27</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年10月），頁118。

<sup>28</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁118-119。

天命亦不同。蓋凡人之處不同之位于不同時，有不同之遇合，非己之所自能決定，亦非他人所能決定，即皆可說其出于天。<sup>29</sup>

人生在世之事，無一而非遇合，人亦無時不與天相接；而人之在世，即人之在天。然于此人之在世，或人之在天之事，又不可只視為一存在上的實然之事。因人之在世、在天，與所遇合者相接，而與人相感通時，人即同時有其義所當然之回應之道。……由此更推之，則人生在世，其遇合時有不同，即其義所當為，亦時有不同。義之範圍至大，凡自然之事而合當然者，皆是義，亦皆可由之以見天命。……凡自然之事而合當然者，皆是義之所存，亦天命之所在，義何所不存？義何時不新？則天何所不在？命何時不降？天時降新命于我，固亦可同時是我之所自命于我，如為孝子、為慈親，皆我之自命于我者也。然卻不可只說自命。因無我，固無此一自命，無我之所遇合，亦無此自命。則于此凡可說之為自命者，而忘我以觀之，皆可說為我之遇合之所以命我，亦即天之所以命我。由此而可說我之有命，乃我與我之此自命相遭遇，亦我與天之所以命我相遭遇。我之實踐此義所當然之自命，為我對此自我之回應，同時即亦為我對天命之回應也。<sup>30</sup>

誠如前述，唐先生認為中國儒學的傳統是奠基在心性與天命的相貫，對生命存在體驗的理解，無需建構任何哲學概念，直接回歸到人的生命體驗去彰顯孔子儒家義理，突顯「天」對「人」的命令呼召義，點出了「人」回應「天」義所當然的意涵，也保留了先秦儒學「天人合一」義旨。尤以進者，在唐先生理解上，天人關係無需援引形上學的解釋進路，也不必依賴西方哲學「實然」與「應然」二分架構，而是返回天人遇合的境遇，參與天命呼召中共感的「義命合一」。在天人遇合時，人同時義所當然回應，縱使當下境遇非我「自命」可決定，但人依然可以保有自決行「義」的自由。因此，凡自然之事合於當然，皆是「義」之所存，亦為「天命」之所在，當「自命」回應義所當然，同時亦為我對「天命」之回應，所以義無所不在，命無時不降，「自命」亦可見「天之明命」之所在。

由此可見，唐先生洞悉「自命」與「天命」關係，架接「義命合一」在天人遇合中，「義命合一」的著力點，無疑是回歸生命存在意義的源起世界中去體驗「自命」與「天命」，從天人互動感通中去承接「義之所當然者之所在，見天之命令呼召之所在」，縮合道德與存在貫通天人，在「人」與「天」遇合中去實踐天人合一。雖然「天」意涵非「人」所能決定，但天命降之於「人」，「人」通過生命境遇傾聽「天」的招呼，即便立於不同遇合，處於不同之位，也義所當然回應天命，「天命」不已的豐盈意涵亦在「呼召／回應」中對「人」而敞開。職至此，唐先生「義命合一」之「即義見命」全幅是義，完備了「天人合一」的深刻

<sup>29</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁 119。

<sup>30</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁 102-121。

蘊含，「義命合一」的架構扣緊著孔子言「命」的概念，共融「天」與「人」，把天人關係置在遇合存在境遇中一體呈現，保留儒家道德理論中形上天的豐富意涵，直扣生命存在的道德體驗，其進路預設的背後，當然不離其對生命實感與對中國哲學的長久關懷，所以不必依賴西方概念語言定位孔子天命觀，亦可避免西方哲學的種種理論滲入文獻詮釋中，也更能合理地詮解儒學「天人合一」的精神。

### (三) 牟宗三先生的主張

#### 1、「義命分立」論天人合一

在當代前輩學者中，當然亦不能繞過牟宗三之重要詮釋。牟先生認為「天命」難測而難言，在其哲學詮釋著作中，分別以「天」、「命」二個概念來闡述，其在《圓善論》、《智的直覺與中國哲學》二書中描述，「天」是形上實體，天道內容是創生無窮意義的場域：

天是一超越的實體，此則純以義理言者，而即如其為一如此之超越的實體，它即須被尊崇；它被尊崇即函著人須奉承之而無違，亦函著說順天者昌，逆天者亡。「事天」即是仰體天道生物不測之無邊義蘊而尊奉之而無違之意。<sup>31</sup>

「天之不禦」即天道創生之無窮盡。此言「天」是指天之生德而說，即指天道說，此是無形的，是指目天為一道體——形而上的實體。<sup>32</sup>

牟先生認為「天」是超越實體，擔負著創生意義之道體，必須被人以無違「事天」絕對性尊奉，才能仰體生物不測的無邊義蘊。「天」是一絕對超越的形而上實體，只是純以義理上的形式意義來論之，天命內容之所在，仍須依靠「人」道德心性「事天」尊奉、體認，才能獲得「天道」義蘊。顯然，在牟先生理解中，「天」是超越實體，故純以義理言「天」，那又當如何解「命」？事實上，牟先生並無以任何一個實體又確切概念來陳述，認為「命」實難描述，既非一經驗概念，亦不是知識概念，在《圓善論》一書以專章談心性與天命，進而闡述「命」：

「命」是個體生命與氣化方面相順或不相順的一個「內在的限制」之虛概念。這不是一個經驗概念，亦不是知識中的概念，而是實踐上的一個虛概念。不常所謂命運就是這個概念。這是古今中外任何人于日常生活中所最易感到的一個概念。雖然最易感到，然而人們又首先認為這是渺茫得很多的，輕率的人進而又認為這是迷信。說它渺茫可，說它是迷信則不可。它所以是渺茫，因為它不是一個經驗的概念，亦不是一個知識中的

<sup>31</sup> 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年7月），頁136。

<sup>32</sup> 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1993年7月），頁185。

概念，它雖是實踐上的一個概念，然而卻又不是一個實踐原則，因為它不是屬於「理」的，既不屬於道德法則中的事，不屬於以理言的仁義禮智之心性的。它不是「天命不已」那個命，亦不是命令之命，亦不是性分之不容已之分定之定。它既不屬於這一切，是故它渺茫得很，因為凡屬這一切者都很確定，這是理性所能掌握的，不得名曰「命」。它既不屬於理性，它應當屬於「氣化」方面的，但又不是氣化本身所呈現的變化事實。

33

依據牟先生論述，「命」是實踐上一個「內在的限制之『虛概念』」，是吾人存在的現實遭遇，當生命與外在處境相遇，「命」就在氣化活動之間的相涉順逆與否相遇，「命」才會被人真實的體證而出。「命」不屬「理」，既不屬於道德法則，也不屬以「理」言而指謂的仁義禮智心性，因此牟先生認為「命」就是屬於「氣化」。雖說「命」歸於「氣化」，但又不是氣化本身呈現的變化事實。究竟，「命」的意指為何？「命」又落在什麼樣的遭遇分際上？牟先生進一步闡述：

命不是這變化事實之本身，但卻總是屬於「氣化」方面的。氣化當然是無窮的複雜，經驗知識無論如何多如何進步也不能窮得盡。雖不能窮得盡，但是「命」觀念卻不是指陳這客觀的無窮複雜。因此，命這概念渺茫了，它究竟意指什麼呢？它落在什麼分際上呢？它落在「個體生命與無窮複雜的氣化之相順或不相順」之分際上。這相順或不相順之分際是一個「虛意」，不是一個時間空間中的客觀事實而可以用命題來陳述，因此它不是一個知識。就在「虛意」上我們名之曰「命」。「生」是個體之存在于世界，這不是命；但如何樣的具體存在就有如何樣的一些遭際（後果），如幸福不幸福，這便是命。<sup>34</sup>

牟先生直言「命」概念之渺茫，因為它不是知識，故無法用任何時間空間中客觀事實的命題來陳述。既然，「命」無法以任何指謂命題框架，但它卻真實地落在「個體生命與無窮複雜的氣化之相順或不相順」分際上。故「命」內容呈顯就在生命具體真實存在的遭際中，這「虛意」之名即是「命」。換言之，在牟先生的理解下，「命」內在限制之「虛概念」，當人的生命與外在境遇順與逆之際，「命感」的「實概念」才會被如實地被體現。

縱上足以觀，牟先生談「命」的概念是預設在「理／氣」二重架構下，論述「命」這渺茫的「虛意」，雖然「命」之「虛概念」不可化，然可透過道德實踐修為體證「天」之「理」的如境。牟先生依此進路，肯定天地宇宙之間，存在以「理」為主宰的「氣化」流行活動，「人」投身於此體證「天」顯豁的「天理」。因此其在《心體與性體》（一）中便也依此進路闡述孔子的天命觀：

<sup>33</sup> 牟宗三：《圓善論》，頁 142。

<sup>34</sup> 牟宗三：《圓善論》，頁 142-143。

凡孔子所說的「知天命」、「畏天命」、「不知命無以為君子」，以及有慨嘆意味的「天也」、「命也」等辭語，以及孟子所說的「所以立命也」，「莫非命也」，「性也、有命焉」，「命也、有性焉」，「求之有道，得之有命」，等等辭語之命，皆是說的這種「命」。但是此種命雖以氣言，卻亦不能割掉它的神理之體。「氣命」之氣不是塊然的純然之氣，它是「全神是氣，全氣是神」中的氣。即因此，它對吾人所成之超越的限定始有一種莊嚴的嚴肅意義，所以才值得敬畏，而每一個體生命之遭遇乎此總不免有無限的慨嘆，雖聖人臨終亦不免嘆口氣，因而「知命」、「知天命」才成為人生中一大關節。<sup>35</sup>

誠然，牟先生在「理／氣」架構下闡述孔子對天命的感嘆，其謂「知天命」、「畏天命」、「不知命無以為君子」，是孔子對「天命」懷抱著一種超越限定又莊嚴的嚴肅意義。即如此，牟先生認為孔子體證「天命」是「以氣言命」，此「氣命」之氣，不僅是存有塊然的純然之「氣」，更寓有神「理」之體，「天命」內容「全神是氣，全氣是神」。因此孔子在年屆五十的遭逢中，如實體證天命難測、天命無以窮盡，「知天命」之時，不免感嘆「畏天命」。果如是，那麼「理／氣」架構下的「天」與「命」又將如何區別，牟先生說：

正面說的孔子之踐仁以知天，孟子之盡心知性以知天，其所知之天固首先是正面同於仁、同於心性之「以理言」的天，但決不止于此，亦必通著那不離其神理之體的無窮複雜之氣。此兩面渾而為一才是那全部的天之嚴肅意義與超越意義之所在。此不能純內在化。純內在化者是以理言的天，與性體意義同、質同、化境同的天。在此，只有性分之命，只有性之所命及其所馴致（自然而必然的結果）之命。此是「求則得之，舍則失之，是求有益于得也，是求之在我者也」。而「求之有道，得之有命，是求無益于得也，是求之在外者也」，此命即是氣命。<sup>36</sup>

誠如引文所述，牟先生指出孔子踐仁以知天，孟子盡心知性以知天，此「天」不只是同於仁、同與心性之道德「理」言天，同時也蘊涵著那不離神理之體又無窮複雜的「氣」。依「理／氣」進路推論，孔子踐仁以知天，體證的「天命」就在那充沛不已的「理」與氣化流行的「氣」中渾而為一，達至「天人合一」。果如是，那孔子即命實踐仁義，所體證「命」的意涵又為何？牟先生進一步論述，在此只有「性分之命」。孔子選擇「性命」道德踐仁，是「求在我者也」，然置於性之所命外，是「求之有道，得之有命，是求無益于得也」，是「求之在外者也」的「氣命」，亦如至聖智者之孔子也僅能面對「天命」的超越意義，對「求之在外者也」體證「知天命」、「畏天命」。倘若如此，孔子面對命運的限定，選擇性

<sup>35</sup> 牟宗三：《心體與性體》（一）（臺北：正中書局，1991年11月），頁525-526。

<sup>36</sup> 牟宗三：《心體與性體》（一），頁526。



之所命的「性命」，其意又當如何詮解？

此中即有一種超越之限定。此統于神、理而偏于氣說之氣命所成之超越限定亦是「天」也，亦是天理、天命、天道如此也。某甲有勢而能乘，某乙無勢可乘，或即有之，而不能乘，機之遇不遇亦然，此皆儼言若天命之，落實說，是勢、是遇、是氣命；統于神、理說，是天命。<sup>37</sup>

牟先生認為天道必帶氣化流行，故「氣命」之源是天，亦是天理、天命、天道，是勢、是遇、是「氣命」；統于神、理說，是「天命」，所以「氣命」與「性命」統攝於超越的「天命」。即如是，孔子面對「天命」超越限定，滲透至氣化之命的根源處，如實體證氣化流行之源的「天理」、「天道」、「天命」，才有「畏天命」之慨嘆。換言之，孔子面對不可抗拒違逆「氣命」限制時，道德自覺領納「天命」的召喚試煉，因而才感懷：「不怨天，不尤人。下學而上達，知我者其天乎！」此「知我者其天乎！」正是在天知我、我知人「天人合一」的心境中體現，從個體生命「氣命」命限中以「性命」超越體證形而上天道的「天命」意涵。<sup>38</sup>

顯然，牟先生透過「性命／氣命」的二分，採以「義命分立」立場以論孔子天命觀，在「理／氣」架構上嚴分「天」、「人」二層概念，進而闡述「知天命」、「畏天命」、「不知命無以為君子」，皆是「氣命」行道不遇，然蘊涵著天道、天理在其中，因此以「性命」體證「天命」，即便面對不可違逆的「氣命」命限，回應「氣命」命運的順逆，仍以知其不可而為之「性命」踐仁行，表現仁人君子的氣度節操。這也說明了孔子正以「性命」保有「人」的仁心、以仁德與「天」的天理流行，達至「天人合一」。遂此，牟先生肯認天道具有既超越又內在特性，主張孔子天人關係是「義命分立」，亦符應中國哲學傳統「天人合一」精神，此即為孔子天命觀的義命關係。

## 2、「道德的形上學」既超越又內在的詮解進路

誠如前述，牟先生認為一切人與天的相遇皆源於「氣化」，故「氣命」吉凶禍福難以意料，天所代表「天命」是超越限定，非人力所能預測，故孔子對超越限制的「天」必然有其深刻體認，才會有「知天命」、「畏天命」之感。牟先生根據此理解，安置孔子思想中的「天」與「人」關係於「理」／「氣」二分結構上，縮合「氣命」與「性命」於超越的「天命」上，以「義命分立」論「天人合一」。事實上，牟先生此詮釋立場，正是參照西方康德道德哲學所提出的理路，因此在詮釋孔子天命觀上，認為「人」與「天」之間，即是一個以「理」為主宰的「氣化」流行活動，安置天人關係在「理／氣」架構上，形成了這之間存在關係是既

<sup>37</sup> 牟宗三：《心體與性體》（一），頁 527。

<sup>38</sup> 牟宗三先生綜合理氣而言的「天命」之義，詳細可參閱楊祖漢先生的探究。請見楊祖漢：《當代儒學思辨錄》（臺北：鵝湖出版社，1998 年 11 月）。

「超越」又「內在」的兩種重要概念：

天道高高在上有超越的意義。天道貫注於人身之時，又內在於人而為人的性，這時天道又內在的（immanent）。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的（transcendent），另一方面又是內在的（immanent）。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。<sup>39</sup>

牟先生肯認的「天道」是兼具宗教義與道德義，「天道」貫注於「人性」，是既「超越」又「內在」。也因如是之理解，認為孔子回應天道開闢仁心，必具有一種超越的虔敬，這超越的虔敬就是對天道契悟的真實印證：

仁的作用便是遙契性與天道。成聖並非以工作才能為標準，現實社會上所表現的才幹與一切聰明才智，都不足以成就聖人，充其量只能成就專家或者英雄。因此，仁的作用內在地講是成聖，外在地講的時候，必定要遙契超越方面的性與天道。仁與智的本體不是限制於個人，而是同時上通天命與天道的。<sup>40</sup>

仁代表真實的生命（Real life）；既是真實的生命，必是我們真實的本體（Real Substance）；真實的本體當然又是真正的主體（Real Subject），而真實的主體就是真我（Real Self）。至此，仁的意義與價值已是昭然若揭。孔子建立「仁」這個內在根以遙契天道，從此性與天道不致掛空或懸空地講論了。如果掛空地講，沒有內在的根，天道只有高高在上，永遠不可親切近人。因此孔子的「仁」，實為天命、天道的一個「印證」。<sup>41</sup>

誠如是，孔子以內在仁智上通「天命」與「天道」，以仁於「內在」修以成聖，於「外在」遙契性與天道，「仁」既是生命真實本體，是主體真我，實為天命、天道的真實印證。牟先生即以此認為孔子「仁」目的即在著重人的主體性，肯定人具有與天遙契的道德實踐，從而肯定人性內在自覺與外在的天道契應。但倘若誠如此言，那麼孔子「仁」內聖道德又當如何契接超越的性與天道，牟先生言：

孔子認為從下學可以上達，那就是說：只須努力踐仁，人便可遙契天道，即是使自己的生命與天的生命相契接，所以孔子作出「知我者其天乎」的感嘆。「知我其天」表示如果人能由踐仁而喻解天道的時候，天反過來亦喻解人，此時天人的生命互相感通，而致產生相當程度的互相了解。這樣的契接方式，我們可以名之為「默契」。<sup>42</sup>

<sup>39</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1984年4月），頁20。

<sup>40</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁34。

<sup>41</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁36。

<sup>42</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁38。

在孔子，五十是德性人格一大轉進的年齡，是與天相知的年齡。然而，這種與超越者的相知，絕不是經驗知識 (Empirical Knowledge) 或者科學知識 (Scientific Knowledge) 的知，這樣的知識豐富，人便愈自豪，愈缺乏對超越者的敬畏。但是知天的知，必然引生敬畏的意識，敬畏是宗教意識。天道高高在上，人只能遙遙地與它相契接，又怎能沒有敬畏呢？故此敬畏的意識是從遙契而來的。從知天命而至畏天命，表示仁者的生命與超越者的關係。<sup>43</sup>

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。故其暫時撇開客觀的帝、天、天命而不言，並不是否定「天」或輕忽「天」，只是重在人之所以能契接「天」之主觀根據 (實踐根據)，重人之「真正的主觀性」也。重「主體性」並非否定或輕忽帝、天之客觀性 (或客觀性)，而勿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。<sup>44</sup>

依循牟先生理解進路，孔子期勉「踐仁以知天」遙契上達天道天德，「知我者其天乎」的感通是歷經一番生命的踐仁體悟，值至五十歲與天相知的年齡，此時生命已精純德潤，人生境界已臻成熟才肯言「知天命」。如是，內心從「知天命」的態度，油然而生以崇敬的宗教意識進境到「畏天命」境界，如是一個真實仁者生命的「內在」即可與天命「超越」感通而合而為一。由此以觀，從牟先生詮釋孔子「踐仁以知天」的道德意識進路可知，由內在「仁心」貫通「天命」、「天道」合一的立場，由「人」道德主體達至「天」形上宇宙論理路，即是彰顯「人」所具道德心性的無限性，打通「主體／客體」，「事實／價值」二分的立場，始得肯定人的道德主體性價值。孔子從「仁心」感通的「道德主體性」所見的心性本源，透過下學上達，參天、知天、畏天，進而滲透「天命」、「天道」的宇宙，這由「道德進路」所進至形上學，牟先生稱為「道德的形上學」(Moral Metaphysics)。<sup>45</sup>

牟先生從「人」的「本心仁體」角度詮解孔子天命思想，將「天命」、「天道」存在價值安置在「人」的道德主體上，通過道德主體證成「踐仁知天」，遙契「天命」、「天道」的存在界。很清楚地，牟先生哲學架構並不是用「天命」、「天道」存在形上學作為價值理論的基礎，而是以「人」的道德主體為優先，當「本心仁體」呈顯，達至通透「天命」、「天道」境界，牟先生言：

<sup>43</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 39。

<sup>44</sup> 牟宗三：《心體與性體》(一)，頁 21。

<sup>45</sup> 牟宗三：《心體與性體》(一)，頁 140。

儒家惟因通過道德性的性體心體之本體宇宙論的意義，把這性體心體轉而為寂寞之「生化之理」，而寂寞真幾這生化之理又通過道德性的性體心體之支持而貞定住其道德性的真正創造之意義，它始打通了道德界與自然界之隔絕。這是儒家「道德的形上學」之澈底完成。<sup>46</sup>

在道德的形上學中，成就個人道德創造的本心仁體總是連帶著其宇宙生化而為一的，因為這本是由仁心通之無外而說的。就此感通之無外說，一切存在皆在此感潤中而生化，而有其存在。<sup>47</sup>

顯然，在牟先生「道德的形上學」架構中，當本心仁體呈顯時，道德性在此感潤中生化，道德創造的本心仁體打通了「道德界／自然界」隔絕，二界合而為一，論證了「道德的形上學」的完成。也因此，牟先生鑑於「道德的形上學」進路，剖析孔子對「仁」的詮解，在詮釋系統中證成「人」的道德主體性，又不減傳統哲學中對「天」的崇敬尊奉，既而貞定「人」內在本心仁體的道德界價值，也不放棄「天」自然界的超越意義，融合天人關係。這由牟先生參照康德道德哲學所開展「道德的形上學」，肯定道德主體性的必然性，也成為了解孔子天命思想之道德價值與宇宙存有的關鍵，除了樹立了「人」道德主體性，又可遙契對「天」的界限，「天」超越意識與「人」內在道德意識，既超越又內在，轉化合而為一，展現了中西哲學融合之睿識。

### 三、孔子與西方哲學新詮之可能

#### （一）勞牟唐三先生詮釋系統的分析與檢討

承前討論，探討孔子天命觀詮釋的當代思想型態，三先生詮釋解讀上的差異各有不同，勞先生「義命分立」論天人二分；唐先生「義命合一」論天人合一；牟先生「義命分立」論天人合一，造成此分歧的差異即在於勞先生歸判「命」是屬形而下和外在於人者，是在「事實／價值」、「應然／實然」二分架構下陷入了預設的理論限制，因而無法對天人關係的「天」提供善解；而唐先生詮釋「命」，是安置在「天人遇合」的存在境遇中去體驗「即命顯義」，讓「人」的心性和「天」的天道關係更圓融合一。相對地，牟先生則在「理／氣」架構上彰顯了「人」的本心仁體，將「人」的主體與「天」置於氣化流行活動中，由仁心感通的「道德主體性」，貫通上達既超越又內在的「道德的形上學」。

縱上分析，三先生詮釋各有其理論預設，牟先生、勞先生的理論皆建立在「道

<sup>46</sup> 牟宗三：《心體與性體》（一），頁 180。

<sup>47</sup> 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 199。

德主體性」上，一致肯定孔子開創人文主義精神。然而，二先生對「道德主體性」有著迥然不同的解讀歧異，原因即在「心性論」與「天道論」之間的關聯性判讀。經上述脈絡廓清發現，牟先生與勞先生的詮釋差異即在於以「心性論」做為「主體性」的主軸，「天道論」是否有其存在的必然性？遂而導致推論結果有著「天人二分」與「天人合一」的不同分判。換言之，在牟先生的理解中，孔子「義命分立」是「既超越又內在」，展現「天人合一」的「道德的形上學」。相對地，勞先生以「心性論」為主體性，在「事實／價值」、「應然／實然」二分立場下，否認天命「形上學」的宇宙意涵，推論「義命分立」以論「天人二分」。果如是，倘若「心性論」與「天道論」的關係，不預取西方哲學「事實／價值」、「應然／實然」二分，那麼勞先生詮釋系統中的「天道論」就不必為了鞏固「心性論」而被架空。而牟先生也不必為保留「形上天」概念，透過康德道德哲學來展開「道德的形上學」。難道孔子天命觀僅能透過「人」的心性論「道德主體性」來詮解「天道論」？而不能由「天」的天道論來詮解心性的道德性？似乎在牟先生、勞先生的理論架構系統中，皆把儒學理論建立在「道德主體性」，以「心」做為道德意義的發動，但卻遺忘了「心」在「天」之間、在「生活世界」中所同時呈顯出來的「存有學性格」，難免令人不安。此意誠如袁保新、楊儒賓二先生所言：

牟先生指出「天」是一「形上的實體」，並以「生生」為「天道」的內容。但是，本於其「道德的形上學」的立場，他終究是認為「天之所以為天」必需由吾人的「本心性體」之「自律」來加以貞定。如果人的「心」就是自給自足的道德本體，則人當下就可以訂定道德法則，且又依靠自己的能力，在這法則的引導下，作出道德行為，完成對道德的實踐。這樣一來，人無須他求，而僅依靠他自己，就足以成為聖人。在這個成德的過程中，天不扮演任何關鍵性的角色。這樣一種對「天」的意義的詮釋是有問題的。這是以「心」為自足的道德心在「道德的形而上學」內部所會產生的義理衝突。<sup>48</sup>

牟先生以「無限智心」為吾人之本心，則日常生活中的實踐主體只能是由「無限心」所轉化曲折或者用牟先生的話—「坎陷」而成的主體。它雖然必需要落實到具體的生活世界中，但就主體自身而言，它仍舊是普遍的、絕對的精神自體的自我開展。……在牟先生的理解系統中，「生活世界」的概念為何？「存在於世界中的實踐主體」為何？顯然都不能取得其獨立的地位和意義，而在牟先生的詮釋系統中必然淪為褫奪性的第二序的概念。我們從牟先生所謂的「自由無限心」和「良知的自我坎陷」可以瞭解到，牟先生對「心」的理解基本上仍舊是本著西方傳統心靈哲學「知、

<sup>48</sup> 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，頁 232-233。

情、意」三分的架構。「道德心」只是「知、情、意」三分中的一部分，是人類理性的一種「機能」(faculty)。<sup>49</sup>

當他(牟先生)以起信論—黑格爾式的思維模式解決社會實踐(傳統的語言稱之為「外王」)的窘境時，社會實踐雖然也可以有局部的自主性，但這種自主性乃是無限心內在的驅力，「自我坎陷」為主—客的對列而成。社會實踐的主體依然是無限心曲折轉化而成的主體，它雖然需要落實到具體、特殊的生活世界裡來，但就主體本身而言，它依舊是普遍的，依舊是精神自體的自我發展。<sup>50</sup>

依循袁保新、楊儒賓二先生所見，在牟先生的哲學系統中，將「心」視為道德與存有兩界根據，又分「自由無限心」和「良知的自我坎陷」論述，如是一來，「心」的理解立場仍舊是本著西方傳統哲學「知、情、意」三分架構，雖然它必需落實到具體生活世界中，但就主體自身而言，它仍舊是普遍的、絕對精神自體的自我開展。如此「良知自我坎陷」便必然要為「主—客」的對列格局，它不能反映儒學性格是始終關懷著生活世界，必然要走進這廣大的生活世界，以「心」做為自給自足的道德意義，展開「人」的道德實踐，去領會「天」之明「命」，讓「人」通過對「天命」的存在體悟，去開顯對天地萬物的意義之源。

誠然，上述就三先生的思想型態脈絡開展，再透過核心觀念展開哲學語境的分析，探源詮釋背後的理論差異。顯然，牟先生以「心性論」做為「道德主體性」的理論進路尚不夠周延，而相較唐先生「義命合一」說與勞先生「義命分立」說，二說也是各有異趣。在唐先生的詮釋理路上，避開了西方哲學主體性的概念，不同勞先生「義命分立」的持論，以「道德主體性」言「天人二分」。所以在唐先生理論架構中不會有形上實體與道德主體的相扞，不會有勞先生哲學預設下「天」之「實然自然理序」與「命」之「客觀限制經驗界」對立，亦不會產生「實然」與「應然」二分的衝突。相顯之下，唐先生「義命合一」論天人合一，更能彰顯孔子在命的客觀限制中去實踐「義」所當然「知天命」。持平而論，三先生對孔子天命觀之詮釋，唐先生其意較為圓融，因為「義命合一」論「天人合一」，首先肯定孔子天人遇合的實存體驗，彰顯即命顯義，再者就儒學文本詮釋性而言，「義命合一」論「天人合一」相對「義命分立」論「天人二分」更能深化詮解天命觀的義命意涵，既肯定「心性論」與「天道論」在天人遇合存在境遇，也肯認「人」作為一個道德的存有者，在道德實踐中一體呈顯「自命」與「天命」，因此不論在文本解讀立場上或孔子天命觀的理論效力來判，唐先生「義命合一」說比「義命分立」是更周延的解釋。

<sup>49</sup> 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，頁 233-234。

<sup>50</sup> 楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐—從有限的人性看牟宗三的社會哲學〉，《臺灣社會研究季刊》第 1 卷第 4 期，1987 年冬季號，頁 158-159。

## (二) 西方哲學思維下對孔子天命思想的一種新觀察

廿一世紀的當代，孔子思想再度被西方哲學界關注，西方哲學之討論現象，也是當今研究亦不可忽視的重要參照。上述針對三先生詮釋型態的分化，對比西方脈絡下是否另有新詮可能？特別值得注意的是，近代西方哲學由早期代表性(美)赫伯特·芬格萊特(Herbert Fingarette)提出以西方觀點論《論語》，其次，(英)葛瑞漢(Angus C. Graham)、(美)郝大維(David L. Hall)、安樂哲(Roger T. Ames)等等，陸續提出對孔子天命思想的另一種新觀察。首先，曾任美國哲學學會主席赫伯特·芬格萊特(Herbert Fingarette)出版關於孔子的論著《孔子：即凡而聖》(Confucius: the Secular as Sacred)，激發了西方哲學界漢學家對孔子的關注。這本書指出西方人眼中孔子的形像是變形、不真實的，以人性視域重新看待孔子，對孔子思想作了新的詮釋，他認為孔子是位飽經人世滄桑、人生智慧思想導師，還原西方哲學觀念中知識化的孔子，轉化成為人性化的孔子。芬格萊特循著《論語》的文本，力圖呈現孔子人文思想特質，以存在主義論述解構傳統主體哲學，在孔子心性論架構上強調「禮儀行為」，重新正視「禮」在儒學成德之學的重要，從心理主義與主體主義角度再釋《論語》，認為孔子終極關懷即在世俗生活中：

孔子關聯于禮儀作用所發揮的東西，不僅是它的鮮明的人文性格、它的語言和神奇魅力的特徵，還在于它的道德和宗教的特徵。最後，在此我們必須提醒並把分析的焦點聚集在這樣的事實上，對孔子來說，正是神聖禮儀的意象統一了或融合了人的存在的所有這些維度。<sup>51</sup>

孔子希望教導我們：在其嚴格的和根源的意義上來說，神聖禮儀並不是一種全然神秘的精神撫慰，那種精神撫慰外在于人類和世俗的生活。精神不再是一種受到禮儀影響的外在存在；恰恰是在禮儀之中，精神得以生動表現並獲得了它的最大靈性。<sup>52</sup>

人類的生活在其整全之中，最終表現為一種廣闊的、自發的和神聖的禮儀：人類社群。對孔子來說，這確實是一個「終極關懷」。孔子一再指出，這是與人的個體生命本身相關，並且超乎其上的、惟此為上的事情。<sup>53</sup>

芬格萊特認為孔子思想展現在於「禮儀」學說，其「終極關懷」即是「人類社群」，是真實存在的生活世界，與生命本身息息相關，這超乎其上、惟此為上的事情，正是以「神聖禮儀」的意象來表述。在芬格萊特看來，「禮」是理想社會規範，

<sup>51</sup> (美)赫伯特·芬格萊特(Herbert Fingarette)著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》(江蘇：人民出版社出版，2006年6月)，頁12。

<sup>52</sup> (美)芬格萊特(Herbert Fingarette)著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，頁13。

<sup>53</sup> (美)芬格萊特(Herbert Fingarette)著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，頁13。

是維護人的基本價值和尊嚴，依「禮儀」克己復禮是最基本，人舉止合乎禮儀，合乎社會的基本規範，「禮儀」就是一種鮮明的人文性格，是歷史積累後所形成文化精神表現。儒家強調這「自我」自由無限心的獨立個體，必須落在人我關係之間「禮」的互動中展開與他人「和而不同」的互動圓融。簡言之，芬格萊特認為孔子思想的中心主題不是個體的充分發展，而是人性在人類禮儀行為中的充分展開，聖人境界在不離人性的凡俗世界中，透過「禮儀」呈顯神聖光輝，撫慰人類世俗生活，使人性在社群脈絡中趨於完善。如此，落實社會各種角色的「禮儀」皆能合禮合宜，在禮儀之中精神獲得最大靈性，最終從容中道。由此來看，芬格萊特的觀點已超越了西方的「情、意、知」三分的知識背景，轉變客位思維為主位思維，反應了東西方兩種不同文化的深刻領會。芬格萊特此觀點影響了英國權威漢學家葛瑞漢（Angus C. Graham）。

葛瑞漢《論道者——中國古代哲學論辯》已是西方學界中論東方中國古典思想的權威英語著作，其在書中公開推崇芬格萊特《孔子：即凡而聖》，深深影響了西方近二十年來論中國思想文化的研究方向，其言：「芬格萊特開始把孔子視為某種承認語言的完成行為式功能（Performative function of language）及其與社會習俗相互依存的道德哲學（moral philosophy）的引路人。」<sup>54</sup>葛瑞漢便奠基於此，進一步指出孔子是最先肯定人性的尊嚴和價值，開啓「仁」成為實踐道德的引路，創立社會秩序，維護人性價值規範，重視禮儀的神聖性，亦也是一種落實生命道德的實踐。葛瑞漢說：

孔子沿用下來的狀態性動詞「仁」，像英語的「noble」（高尚）一詞。包括了有教養的人所獨有的全部優秀品質。<sup>55</sup>

弗格瑞特的觀點，孔子作為先賢與現實的關聯是，他能夠教導我們在忽視的、與完成行為式語言和手勢表情相互作用的禮儀化行為（ritualised behaviour）的語境中思考我們自己……《論語》中的神奇與神聖的因素，似已是心靈擺脫超自然力的原始臆測之子遺，但卻反映了對社會習俗運行的一種深刻洞識。<sup>56</sup>

有「德」之人並沒有關於習俗的抽象知識，卻有駕馭它們的運用自如的技能與風度，儘管「無為」，但能強化周圍的秩序。在孔子的現世的向度，有這樣一種認識：被理解為獨立于個人意志之外的向善力量的所謂神聖，它不是源于外在的精神領域，而是固著在人際間的禮儀關係的自發性（自然，spontaneity）之中。弗格瑞特認為，孔子能夠幫助我們回避為

<sup>54</sup>（英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者——中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2013年6月），頁30。

<sup>55</sup>（英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者——中國古代哲學論辯》，頁25。

<sup>56</sup>（英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者——中國古代哲學論辯》，頁32。



人們不滿意分析哲學的心與身（mind/body）內與外（inner/outer）等二分法。……根據弗格瑞特的看法，「仁及其相關的『德』，以及禮，在原始文本中並不與『意志』、『情感』和『內心狀態』等語言相聯繫。從提示給我們人成其為人的『仁』到『由此』提示給我們作為他的內在精神及身體狀態或過程的『仁』的轉變。在《論語》中並不存在。毋寧說，「仁」被識作「一種在存在于公共時空的行為中運作的、有確定方向的力量，在一個作為始點的人和一個作為終點的人之間，仁這種力量與之緊密相接。」<sup>57</sup>

葛瑞漢闡述了弗格瑞特（芬格萊特）的說法，認為孔子「仁」的思想避免心／身（mind/body）內與外（inner/outer）的二分，也沒有西方哲學「『意志』、『情感』和『內心狀態』」知／情／意之三分。孔子言「禮」與「仁」的關係，是「禮」在先；「仁」在後，學習「禮」之後，「仁」才能得以實現。葛瑞漢強調「仁」在人際禮儀關係的自發性，在「禮儀化行為」的語境中思考自身生命。這獨立於個人意志之外的「向善神聖力量」，不僅源自人際禮儀關係的自發性，也成為公共行為中運作的方向，可以說「仁」是生命中自始至終教養的向善力量。易言之，孔子回應當時歷史所立處的時代，在現世向度中以「仁」的心靈力量去喚醒尋找人類的「道」，以「仁」做為道德引導，一個有「德」之人，即是一位「仁者」。所以，葛瑞漢認為孔子便是有「德」之「仁者」，「命」雖不可預測，但人能弘道，非道弘人，孔子對「天」的態度，即是對「知天命」的認識，故就《論語》文本的脈絡中，更能體悟孔子敬畏謙卑「知天命」的心：

就孔子來說，他對天的諱莫如深讓我們感到的只是，當他心懷敬畏與謙卑去默想上「天」是否站在他的使命一邊時，便傾向于把「天」人格化。尤其當他在旅途中遭遇危難之際，這便成了他自我設問的問題。……他竭力了解「天命」（destiny，字面意思為 decree，天所注定）。他稱之為「知天命」，並宣稱五十歲時達到的安于天命，是這樣一種冷靜的認識：個人的命運與善政的興衰完全超出人的控制範圍，只要盡力而為便可心安理得。……《論語》中有一段話意指天與人的基本統一。它主張，由于生命的完美的儀式化（ritualisation），我們得以知道我們在共同體與宇宙中的位置而無須借助于語言。<sup>58</sup>

葛瑞漢認為孔子五十歲達至安于天命，是自我設問下的一種冷靜認識，這是一種盡力而為的心安理得，這種仁者的胸襟，無須借助于語言，透過生命的完美儀式參透「天」，因而領納天人合一的體悟。其後，繼芬格萊特、葛瑞漢之後，提出孔子思想另一新觀察，當推在美國蔚有「夏威夷儒學」之稱的代表：郝大維（David

<sup>57</sup> （英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者——中國古代哲學論辯》，頁 33。

<sup>58</sup> （英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者——中國古代哲學論辯》，頁 23。

L. Hall) 與安樂哲 (Roger T. Ames)，他們根源於西方哲學視野，在二人合著《孔子哲學思微》書中，延伸重新看待孔子學說的重要概念。值得重視的，郝大維、安樂哲認為西方許多沿用至今的翻譯，往往抹滅了中國哲學特有的脈絡及語境，強將中國哲學納入西方世界既有語言系統，如「天」譯為「Heaven」等重要概念的失落，造成中國經典只能屈尊附屬於非自身傳統的文化意義解讀，失去自身定位與價值。尤其，在《孔子哲學思微》一書中更是明確反對牟宗三以西方康德道德哲學解讀中國哲學天命論，他們認為這既超越又內在「道德的形上學」解釋孔子天道觀，並不能由此善解「天」超越存在的獨立概念：

牟宗三顯然想把西方人的超越性概念強加在早期中國傳統之上，這正是我們想否定的。孔子的「天」的概念在幾個重要方面和西方先存的、超越的神的概念相對立。在《論語》中，天無疑是人的，但是，從「天」是西周的擬人的神「上帝」到東周的幾位哲學家把「天」形容為自然規律和秩序，可以看出「天」是在向非人格化方向發展。孔子的重要貢獻是強調了人要對自己和環境負責。他的「天」概念仍保留著擬人的特點，這在他講到「天」有意識地干涉人間事務時表現出來，孔子認為他傳播文化遺產乃出于「天命」。<sup>59</sup>

郝大維、安樂哲認為孔子「天」的概念和西方先存的、超越的神概念是相對立。他們認為孔子體會天命思想，即是著意人要對自己和環境負責，是有意識地參與人間事務的關懷，因此上承「天命」稟志傳播文化。此外，郝大維、安樂哲在另一合著《通過孔子而思》一書中，更進一步表示孔子牽涉天人關係「天命」思想，其概念與「命」本質並無不同，「天命」本具「命」概念，不應區分二個概念，其差異乃在於情境不同，遂而產生語境意義上的差別：

《論語》中「天命」與「命」都在這一寬泛的意義上使用。如果說它們之間有某種區別的話，那就在于「命」可同時在狹義與廣義上使用。「天命」特指從特定視角建構的存在整體的諸因果條件，「命」卻不僅指涉整體，還可專指個別現象構成的因果關係。<sup>60</sup>

「命」建構了存在的因果條件，這些條件既不是先定也不是不可動搖的。這也就是說，人是他自身在這個世界上存在的決定性力量，現有條件及

<sup>59</sup> (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，蔣弋為、李志林譯：《孔子哲學思微》(南京：江蘇人民出版社，2012年1月)，頁152-153。

<sup>60</sup> (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，何金俐譯：《通過孔子而思》(北京：北京大學出版社，2005年8月)，頁262。

其境遇都會因他的參與而改變。個體的成熟是對種種可能性估出回應的結果，而這些可能性本身是由個體行為與環境相互作用決定的。<sup>61</sup>

職是之故，郝大維和安樂哲便從「天命」與「命」區別中，肯定了孔子天命觀中「人」與「命」的關聯性，「命」雖建構因果條件，但主宰者是具有存在決定的「人」，所以「人」透過境遇參與投身在「命」的實存境遇中，相互決定或改變因果，所以「人」與「命」不可二分，因此事實與價值是不可分離。而事實上，郝大維和安樂哲這樣的持論是深受當代思想家唐君毅的啟發：

如果「天」確實表示人類對整個存在過程的看法，那麼，唐君毅定義「命」為「天和人的相互關係」就是正確的。這就是說，「命」可以和「勢」這樣的概念相提並論，都是現存條件的（物理的、道德的、環境的）總和。如果把「命」理解為人類對決定世界的條件和可能性的看法，那麼，「命」就是一特殊現象的根源。另外，「命」並不是意義和價值的超越性源泉，而只是對人們創造世界的條件和環境的限制。<sup>62</sup>

郝大維和安樂哲肯認了唐君毅詮解孔子「命」為「天和人的相互關係」，「命」是人類決定世界條件及可能，也是創造世界條件和環境限制，天人之間存在的是相互過程，「人」聆聽「天命」的召喚，回應「天命」而展開天與人的互動：

「天命」與「命」之間的關係或許可這樣表述：一個已獲得君子或聖人這樣高級整體性的人建立了某種與「天」的內在關係，這種關係使他通過理解力和影響來運用「天命」。一個人自控能力越弱，他將「命」視為無法抗拒的決定性條件的感覺就越強；一個人自控能力越強，他自覺到自己在定外在條件時所起的主導作用就大。當世界尊重他的道德，他就為世界「言說」，即為他的「天」說話。這樣，從環境強加個人以意義是個人主動為情境引入意義這兩個不同角度，體現了個體語境意義的不同。<sup>63</sup>

「天命」與「命」之間，建立在「人」與「天」的內在關係，這種關係使得聖人君子通過理解「天命」運用「天命」。「天命」給予「命」的考驗，取決在「人」對「命」的主導性，即人的「自控能力之強弱」，自控能力強的道德者，在「命」的情境中引入意義，開啓主導，進而為「天」說話，朗現「天命」道德意義。「天命」朗現即在與「人」的互動過程中呈顯，「天命」與「命」同源，因情境不同，導致語境意義亦不同。在這個理解基礎上，郝大維和安樂哲甚至認為從儒學傳統

<sup>61</sup> (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，何金俐譯：《通過孔子而思》，頁 262-263。

<sup>62</sup> (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，蔣弋為、李志林譯：《孔子哲學思微》，頁 156。

<sup>63</sup> (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，何金俐譯：《通過孔子而思》，頁 265-266。

的注解源頭回溯，因為過於強調孔子對「禮」的重視，而忽略了「義」的創造革新性。因此，他們堅持「義」才是孔子立於「天命」原意思中，君子自我塑造轉換由「人」到「仁」的重要關鍵：

「成人」可以被描述為一種人際溝通和交往的過程，就此成長中的人在其社會環境中不斷努力獲取整體性。這一整體性的性質，正如我們將要揭示的那樣，既是個人適應環境的一個功能，也是通過其個體之「義」（適當性）的表達創造性改變語境的功能。孔子思想中將「通過而思」的行動擴展為包含做人的這一整體動態過程，它體現在從「人」（individual person）或「己」（individual self）到「仁」（authoritative person）的轉換過程中。「人」之成長這一動態發展過程可以證明，我們很有理由選擇「仁人」來作孔子《論語》的核心概念「仁」的恰當解讀。仁人通過培養自我之義（自己的判斷力、適當感以及有選擇地將己之價值投注到世界的的能力）而從禮（cultural legacy）之規範的行為、風俗和習慣中發現和運用的意義。他因襲傳統而假定了社會公論的權威。與此同時，其個人之「義」又是改造傳統以適應新環境新意向，以及恢復傳統的力量，為發展和展現自我意義的必備之具。<sup>64</sup>

如果從對「義」和「我」（person self）的語源關係分析入手，或許會有所收效。「義」和「我」的關係可得的第一個定論就是：古典儒家傳統中的義，如果不是人的一種突出特性和其個人身份，那也一定是一種自然狀態。《論語》中，「義」是君子自我塑造的「質」（raw stuff）。<sup>65</sup>

孔子對「命」和「天命」的理解多少比傳統認為的要開放得多。回想我們在討論「成人」行為上對「義」（appropriateness/significating）的探討，顯然，「禮」、「義」的相互關係就我們所詮釋的「命」和「天命」的關係。因為，以「義」踐行「禮」正是以一種有意義的方式對個體既定語境做出反應的典型例證。<sup>66</sup>

由上可知，郝大維和安樂哲認為孔子思想將「通過而思」行動體現在「人」、「己」到「仁」的轉換過程中。這亦即是說，由「人」轉換至「仁」，創造改變「命」的語境，從「人」之成長動態發展成「仁人」，通過個體之「義」的表達創造性改變語境，實現了「義」是仁人君子自我道德塑造的「質」。所以，仁人通過培養自我之「義」而從「禮」，落實自我「命」的意義。由此推論，郝大維和安樂

<sup>64</sup>（美）郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著，何金俐譯：《通過孔子而思》，頁 99-100。

<sup>65</sup>（美）郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著，何金俐譯：《通過孔子而思》，頁 107-108。

<sup>66</sup>（美）郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著，何金俐譯：《通過孔子而思》，頁 266。

哲認為孔子「禮」、「義」相互關係就是「命」和「天命」的關係。孔子以「義」踐「禮」，透過生命自我實現改造周文疲弊，正是以一種意義的方式將道德和理性回應當下歷史的社會語境。所以，孔子《論語》核心概念便是「仁」，由人的整體動態過程成就「仁人」，「仁人」通過培養自我之「義」，將生命價值投入生活世界，改造傳統與新環境變遷中，以「義」踐行「禮」展現「命」的道德意涵。基於此理解，郝大維和安樂哲便在「天命」與「命」同源基礎上，推論「禮」與「義」關係，即是「命」和「天命」。而後便依循此同源進路，歸判孔子對「命」和「天命」的理解，正因為孔子深刻體悟「知命」，所以超越「命」的因果限制，以「義」踐「禮」，以一種更有意義的方式回應「天命」的語境，「命」通過自我個體之「義」，即命顯義，臻達「義命合一」。

由上論述可知，西方漢學家皆不約而同地肯認孔子對中華文化的思想貢獻，無論芬格萊特、葛瑞漢、郝大維、安樂哲，其詮釋皆是採取差異性的論述立場。芬格萊特、葛瑞漢所關注是孔子「天命」思想中「禮」、「仁」概念和文化結構之間的意義，而郝大維、安樂哲則把概念的歧異擴及是中西概念的取向差異。他們否定牟宗三把西方先驗的、超越性概念強加在孔子的「天」，反而肯認唐君毅的詮解「命」是天和人的存在境遇。他們認為儒家思想至高完成是「天人合一」，孔子言「天」必然落實於具體的人倫世界，因此「禮」、「義」關係就是「命」和「天命」的關係，所以力求還原中國儒學自身的特性，論證「義」才是孔子天命思想中君子行「禮」踐「仁」的重要關鍵。郝大維、安樂哲一再地強調孔子天命觀不需要樹立一個超越形上學的架構，因為天人之間的相互過程，所關心是人倫日常的「存在境遇」，人屹立於「命」於「天命」的互動關係中，是實存性聆聽「天命」的召喚，敞開自我「生命」回應「天命」的道德意義。換言之，郝大維、安樂哲的詮解之下，孔子天命觀完全跳脫了西方傳統形上學的糾葛，提出了迥然不同於西方超越性的思維概念，而就「存在境遇」的觀點去尋找孔子天人關係中一個可普遍化、可證得「仁」與「禮」境遇實踐的「義」，因為唯有確定這層意涵，孔子天命觀才能在形上超越層面中顯現「天」與「命」的存在體驗，通過「義命合一」從而「天人合一」的完成，為儒家道德學說提供了形上的保證。

#### 四、結論

本文以孔子天命觀為主題，通過對當代牟唐勞三先生的詮釋展示對比，從這詮釋型態之分化現象，掌握理論的預設立場。勞先生「義命分立」論天人二分；唐先生「義命合一」論天人合一；牟先生「義命分立」論天人合一，三先生詮釋精闢入理，其所持論不同，差異即在於詮釋背後的問題意識與理論架構，之所造成觀點歧異，表面上是對文獻脈絡的解讀不同，但事實上造成差異無不與自身所

預設的哲學立場，息息相關。從理論架構上評隲這不同詮釋，無論從文本解讀或理論效力，唐先生「義命合一」論天人合一，顯然是較為周延性的解釋。其次，對西方哲學界的孔子思想型態做一探析，引述了芬格萊特、葛瑞漢、郝大維、安樂哲的新觀察，期能透過中西對話以收如切如磋，如琢如磨的成果之效。最後在此綜論下，對當今中西孔子天命觀之重要詮釋型態做一省察。本文由於奠定在前輩睿見的成果上，才能以後設的態度進行理解，中西觀點的參照儼然是當今學術研究之勢之所趨，展望未來中國哲學的開創性研究，或許亦能藉此反思，傳統的再釋與新詮的轉出，蘊孕潛藏著諸多新意的嶄新可能。

## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年9月。

### 二、近人論著

牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：台灣學生書局，1984年4月。

牟宗三：《圓善論》，臺北：台灣學生書局，1985年7月。

牟宗三：《心體與性體》（一），臺北：正中書局，1991年11月。

牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，臺北：台灣商務印書館，1993年7月。

徐復觀：《中國人性論史》，臺北：台灣商務印書館，1969年1月。

唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：台灣學生書局，1980年9月。

唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，臺北：台灣學生書局，1986年10月。

袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：台灣學生書局，2008年10月。

勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1995年8月。

楊祖漢：《當代儒學思辨錄》，臺北：鵝湖出版社，1998年11月。

楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐－從有限的人性看牟宗三的社會哲學〉，《臺

灣社會研究季刊》第 1 卷第 4 期，1987 年冬季號，頁 158-159。

(英) 葛瑞漢 (Angus C. Graham)：《論道者——中國古代哲學辨論》，北京：中國社會科學出版社，2013 年 6 月。

(美) 赫伯特·芬格萊特 (Herbert Fingarette) 著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，江蘇：人民出版社出版，2006 年 6 月。

(美) 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，羅思文、余瑾譯：《《論語》的哲學詮釋：比較哲學的視野》，北京：中國社會科學出版社，2003 年 3 月。

(美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，何金俐譯：《通過孔子而思》，北京：北京大學出版社，2005 年 8 月。

(美) 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，羅思文、彭國翔譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，河北：河北人民出版社，2006 年 7 月。

(美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，蔣弋為、李志林譯：《孔子哲學思微》，南京：江蘇人民出版社，2012 年 1 月。

# A study of modern interpretations of Confucian perspective on destiny and mandate from heaven

**Lo, Ya-chun\***

## Abstract

In 21th century, Confucian philosophy is explored and explained again by western philosophers. These modern interpretations of Confucianism are significant references for people majoring in this topic. Based on Confucian doctrines, this paper discusses the similarities and differences among these modern interpretations of justice and fate. What is the relationship between justice and fate in Confucius mind, independent or blended? We'll conclude the paths to these two completely opposite explanations.

In order to achieve the goal, the author started from the theory of Lao Sze-Kwang followed by expositions from Tang Junyi and Mou Zongsan. The author also reviewed the theories of western philosophers such as Herbert Fingarette, Angus C. Graham, David L. Hall and Roger T. Ames. Analytical foundations are gradually established by investigating principles proposed by these scholars. Through comprehensive understandings and comparisons of eastern and western philosophies, the author hopes to deliver the outlook of Confucian perspective on destiny and mandate from heaven.

**Keywords:** perspective on destiny and mandate from heaven, eastern and western philosophy, Confucius, justice and fate, Mou Zongsan, Tang Junyi, Lao Sze-Kwang, Fingarette, Angus C. Graham, David L. Hall, Roger T. Ames

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Tamkang University.