

## 手稿整理

## 館藏徐復觀教授手稿整理(四)：孔子的性與天道--人性論的建立者(中)

謝鶯興\*

(二)求知的方法，略可分為下列二端。

1.學思並重：《論語》「學而不思則罔，思而不學則殆」(〈為政〉)，學是向客觀〔經驗〕<sup>1</sup>的學習，當然以見聞為主。《論語》上常將見聞對舉。〔見是以當時為對象，聞則以古代為對象。〕<sup>2</sup>思是把向客觀〔經驗〕<sup>3</sup>方面{所}<sup>4</sup>學得的東西，加以主觀的思考，因而加以檢別、消化。學與思，構成孔子求知的完整方法。學貴博，貴疑，貴有徵驗。「博學於文」，「博我以文」，「多聞闕疑」，「多見闕殆」，「多聞擇其善者而從之，多見而識之」；及嘆夏禮殷禮的杞宋不足徵；都是這種意思。孔子所說的「信而好古」(〈述而〉)，朱元晦以「信古」釋之，則此句中之「而」字為無意義。因有一「而」字，乃表明一句中，含有兩事，如上句「述而不作」，「述」與「作」正是兩事；則「信而好古」，亦必「信」為一事，「好古」為一事。所謂信者，蓋亦指有徵驗而言。古今豈有無徵驗而可成為知識？對於學而言思，上面所說的闕疑、求證，都是思的〔作用〕<sup>5</sup>。但思的另一重要內容{之一}<sup>6</sup>，即是由已知以求未知的推理。{推理乃思考的主要內容。孔子既重思考，自然<sup>7</sup>重視推理的能力。例如「溫故而知新」，「告諸往而知來者」，顏淵「聞一以知十」，子貢「聞一以知二」，這都是推理的結果。「舉一隅，不以三隅反，則不復也」，這是因為〔不思，因而〕<sup>8</sup>沒有推理的能力，亦即沒有思考的能力，所以孔子認為不值得教誨。不過在孔子看來，思要以學所得的東西作材料；沒有材料作根據的思，乃至以很少的材料作過多的推理，都是危險(思而不學則殆)的。所以他說「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益；不如學也」(〈衛靈公〉)。總之，他是主張求知識應學思並重，而以向客觀〔經驗〕<sup>9</sup>學習尤為最重要。

\* 東海大學圖書館特藏組組員

<sup>1</sup> 按，專書此 2 字，手稿二及論文皆無。<sup>2</sup> 按，手稿二及論文此 16 字，專書皆無。<sup>3</sup> 按，專書此 2 字，手稿二及論文皆無。<sup>4</sup> 按，專書此字，手稿二及論文皆無。<sup>5</sup> 按，專書此 2 字，手稿二及論文皆作「結果」。<sup>6</sup> 按，手稿二此 2 字，論文及專書皆無。<sup>7</sup> 按，論文及專書此 18 字，手稿二作「孔子似乎」。<sup>8</sup> 按，專書此 4 字，手稿二及論文皆無。<sup>9</sup> 按，專書此 2 字，手稿二及論文皆無。

2.正名：孔子所說的正名，是廣義的，即包括知識與行為兩方面而言。但僅就正名的本身來說，則較驗名之正不正，不論此名屬於那一範圍，依然是知識的活動。並且孔子認為正名是為了語言表達的正確；而語言表達的正確，乃行為正確的基礎。所以他說「名不正，則言不順；言不順，則事不成」。他說「觚不觚，觚哉觚哉」；及「君君，臣臣，父父，子子」，都是他的正名主義。《莊子·天下篇》謂《春秋》「以道名分」，董仲舒《春秋繁露》，謂「春秋辨物之理，以正其名。名物如其真，不失秋毫之末」（〈深察名號篇〉），故正名當亦為{作}<sup>10</sup>《春秋》的重要目的之一。孔子的正名主義，在求知識方面，居於極重要{的}<sup>11</sup>地位。惜除荀子稍有申述外，此一方面，未能得到正常地發展。

(三)立德的方法，亦即開關〔內在地〕<sup>12</sup>人格世界的方法，在這一方面，〔也略可分為下列二端：

1.立德是實踐，所以立德的方法，是實踐的方法。而〕<sup>13</sup>如上所述的下學而上達的歷程，在〔實踐的方法上有其非常〕<sup>14</sup>的重要性。以孝弟為「為仁之本」（〈學而〉），這是下學而上達；以忠恕為一貫之道，也是下學而上達；以非禮勿視勿聽等為為仁之目，也是下學而上達。以孔子所答門弟子之問，都是從下學處說，尤其是對於問仁；不如此，便無切實下手、入門之處，會離開了道德的實踐性，結果將變為觀念遊戲的空談。這種下學的本身，便含有上達的可能性在裏面。但不經提點，一般人在精神上便容易局限在某一層次，以一善一德為滿足，而不易繼續開擴上去。所以孔子對自己的學生，一方面是不斷地要他們落實。例如，子貢說「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」，孔子便說「賜也，非爾所及也」（〈公冶長〉）。另一面，則不斷地把他們從已有的成就中向上提；例如子貢說「貧而無諂，富而無驕」，孔子便說「未若貧而樂，富而好禮」（〈學而〉）。他稱子路「不佞不求，何用不臧」；及「子路終身誦之」，便說「是道也，何足以藏」（〈子罕〉）〔；「吾十有五，而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不踰矩」（〈為政〉）的這一章，全係孔子下學而上達的自述。〕<sup>15</sup>

<sup>10</sup>按，論文及專書此字，手稿二作「其」。

<sup>11</sup>按，論文及專書此字，手稿二作「之」。

<sup>12</sup>按，專書此 3 字，手稿二及論文皆無。

<sup>13</sup>按，專書此 29 字，手稿二及論文僅作「首先是」。

<sup>14</sup>按，專書此 10 字，手稿二及論文僅作「方法上」。

<sup>15</sup>按，專書此 56 字，手稿二及論文皆無。

〔2.〕<sup>16</sup>求知是對客觀對象的認識；而立德則須追向一個人的行為的動機。所以立德特重內省，亦即是自己認識自己的反省。例如「吾日三省吾身」（〈學而〉），「見不賢，而內自省也」（〈里仁〉），「吾未見能見其過而內自訟者也」（〈衛靈公〉），「內省不疚」（〈顏淵〉）等皆是。孔子所說的「默而識之」（同上），及「立則見其參於前也；在輿，則見其倚於衡也」（同上），也是一種積極性的內省。與內省關連在一起的，便是消極的改過，積極的徙義。這正是下學而上達過程中最具體地工夫。例如「過則勿憚改」（〈學而〉），「聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」（〈述而〉）等皆是。

孔子所開端的治學方法，在求知方面沒有得到繼續的發展。在立德方面，自漢迄唐，{亦未}<sup>17</sup>能在人格世界中擴疆闢宇，所以在這一方面的方法，也蕪塞不彰。直至宋明理學心學起而始能遠承墜緒。

第四，教育價值之積極肯定，及對教育方法之偉大啟發。孔子對政治上的究極理想，乃在政治〔權力〕<sup>18</sup>自身之消解；所以他說「為政以德〔註九〕」<sup>19</sup>，譬如北辰，居其所，而眾星拱之」（〈為政〉）。又說「無為而治者，其舜也與？舜何為哉，恭己正南面而已」（〈衛靈公〉）。但從「有教無類」這句話看，他是把教育自身的價值，遠放在政治的上位。並且他對教育是採取啟發的方式，而不是採取注入的方式，這已為一般人所了解。但除此之外，他更重視個性教育。所謂重視個性教育，乃在於他不是本著一個模型去衡定人的性格，而是承認在各種不同性格中，都發現其有善的一方面，因而就此善的一方面與以成就。他雖然認「中行」是最理想的性格，但「狂者進取，狷者有所不為」（〈子路〉），狂狷也有善的一方面。{並且他門下}<sup>20</sup>有成就的學生，{性格}<sup>21</sup>幾乎都是偏於一邊{的}<sup>22</sup>。「柴也愚，參也魯，師也辟，由也嘑」及「賜不受命」（〈先進〉）等即是。當他說「古之狂也肆」「古之矜也廉」「古之愚也直」（〈陽貨〉）這一類的話時，都是在各種不同個性中發現其善處長處而加以成就的意思。這較之後來宋儒所強調的變化氣質，似乎更合於人性的發展。

<sup>16</sup>按，專書此序號，手稿二及論文則作「其次」。

<sup>17</sup>按，論文及專書此2字，手稿二作「皆不」。

<sup>18</sup>按，專書此2字，手稿二及論文皆無。

<sup>19</sup>按，論文此註，專書無註，手稿二作「註？」左側空白處提：「註？：按孔子所謂德治，乃指人君自正其身而言，與此後之德治之意義，有廣狹之別」。

<sup>20</sup>按，論文及專書此5字，手稿二僅作「而他」。

<sup>21</sup>按，論文及專書此2字，手稿二皆無。

<sup>22</sup>按，手稿二此字，論文及專書皆無。

第五，〔總結整理了古代文獻，而賦與以新的意義，從文獻上奠定了中國文化的基礎。孔子刪訂六經，今人每引為疑問。但從《論語》看，他分明是以《詩》《書》《禮》《樂》為教材；並對《樂》與《詩》，曾加以訂正，而賦予禮以新的意義(註十三)；準此以推，其對《書》，亦必有所整理與闡述。故《詩》《書》《禮》《樂》，在先秦儒家中，皆得成為顯學。孔子因魯史而作《春秋》，在先秦早成定論。《論語》中有兩處提到《易》，而《易傳》雖非孔子所作，但其出於孔門，則無可疑。且其中所引之「子曰」，可信其多出於孔子(註十四)。綜合以觀，則孔子之刪訂六經，並各賦與以新的意義；一面總結了在他以前的文化，同時即通過他所整理闡述過的文獻，以啟迪後來的文化，這是決無可疑的。在先秦時代，由孔子所開創出來的一個偉大的教化集團，是以《詩》《書》《禮》《樂》《春秋》《易》為中心而展開的(註十五)。

第六，〕<sup>23</sup>人格世界的完成。這即是統攝上述各端的性與天道的合一，而為後面所要詳細敘述的。

## 二、《論語》中兩個性字的問題】<sup>24</sup>

《論語》【中】<sup>25</sup>有兩處出現過性字，引起後來許多爭論。但這兩句話的意思，應從全部《論語》【有關的】<sup>26</sup>內容來加以確定，而不【應】<sup>27</sup>把它作孤立地【解釋】<sup>28</sup>。

提到性字的一處是孔子自己說的：

「性相近也，習相遠也。」--〈陽貨〉

【首先，{我覺得}<sup>29</sup>性相近也的相近，應當與《孟子·告子·牛山之木章》「其好惡與人相近也幾希」的「相近」，同一意義。朱元晦對《孟子》{此處}<sup>30</sup>的解釋是「好惡與人相近，言得人心之所同然也」，這是對的；可惜《朱注》對{《論語》上}<sup>31</sup>「性相近」的「相近」二字，却引《程說》，看得太輕了。】<sup>32</sup>

<sup>23</sup>按，專書此 286 字(含註十三至註十五)，手稿二及論文皆無。

<sup>24</sup>按，手稿二、論文及專書此 9154 字，手稿一僅作「在研究他的人性論以前，先」，且無「二、《論語》中兩個性字的問題」這一節的名稱。

<sup>25</sup>按，論文及專書此字，手稿一作「上」。

<sup>26</sup>按，論文及專書此 3 字，手稿一作「的有關」，手稿二作「的有關的」。

<sup>27</sup>按，論文及專書此字，手稿一及手稿二皆作「能」。

<sup>28</sup>按，論文及專書此 2 字，手稿一及手稿二皆作「了解」。

<sup>29</sup>按，論文及專書此 3 字，手稿二皆無。

<sup>30</sup>按，論文及專書此 2 字，手稿二作「相近」。

<sup>31</sup>按，論文及專書此 3 字，手稿二皆無。

<sup>32</sup>按，論文及專書此 97 字，手稿一作「孔子這句話僅從字面講，只是說『人的本性，

朱元晦《論語集注》對此的解釋是：

「此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣；然以其初而言，則皆不甚相遠也。……程子曰：此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則【性】<sup>33</sup>即是理；理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉。」

《朱注》的本身，實在有點含混不清：【第一，孔子說「性相近」一語時，並無時間上的限定；而朱元晦却加一個「以其初」三字，認《論語》此處之「相近」，乃指性之初而言。〔就性的本身而言，總指的是生而即有的東西，無所謂「初」或「不初」。朱元晦加「以其初」三字，〕<sup>34</sup>已和原意不合。且既謂氣質之性，固有美惡之不同，則在氣質之性之初，也便應含有美惡之不同；只不過尚潛而未發。又何以能在性的本身上言相近？所以朱子這兩句話，實把「不同」與「相近」的矛盾語句，加在同一的事物--氣質之性--的上面。而他的本意，則是以《論語》此處所說的性，實指的是氣質之性。性相近，實指的是氣質之性的相近，這只要看他所引的《程注》即可明瞭。】<sup>35</sup>

所謂氣質之性，〔落實下來說，〕<sup>36</sup>即是血氣心知的性，也就是生理的性。

---

大體上差不多，不過因以後各人所習的不同而所成的相去日遠；但若進一步去追索，常為孔子所稱道的鄭子產曾經說過：『人心不同，如其面焉』（註四）的話；人是由其活動而表現其存在；人的活動始於人之心，所以心字出現得很早。人的性也是由心的活動而見；子產略早於孔子，性字尚未十分流行；他說『人心之不同』，也等於說『人性之不同』，恐怕這是當時流行的意見。性相近的相近二字，《孟子·告子·牛山之木章》：『其好惡與人相近也幾希』的『相近』應當是同一意義。朱元晦在孟子上的解釋，是『好惡與人相近，言得人所同然也』，這是對的。可惜朱註此處，却又把『相近』二字引程說，看得太輕了。子產說人心不同，但孔子却說『性相近』，這與子產的意見實大有出入，然則他是根據什麼而可以言性相近呢？這是特別值得注意的問題。」等 301 字。

<sup>33</sup>按，論文及專書此字，手稿一作「近」。

<sup>34</sup>按，專書此 34 字，論文僅作「這」，手稿一則皆無。

<sup>35</sup>按論文及專書此 226 字，手稿一作「第一，『性相近』一語，並無時間上的限定，加一個『以其初』來釋此處之性，認《論語》此處之『相近』乃指性之初而言，但相遠是人的成就。一個人因習而成就相遠以後，仍不能沒有他所受以生之性，則孔子此處所說的性，沒有受『其初』的時間限制的必要。『然以其初而言，則皆不甚相遠』，所謂『以其初』的『其』字當然指氣質之性而言，氣質之性的固有美惡之不同。氣質之性既有美惡之不同，則在氣質之性之初便已含有美之不同，只不過尚潛而未發。所以朱子這兩句話，實含有『不同』與『相近』的矛盾；而他的本意，則是以此處所說的性，實指的是氣質之性。」等 214 字。

<sup>36</sup>按，專書此 5 字，論文、手稿一及手稿二皆無。

但我們從《論語》一書來看，{孔子沒有氣質之性的觀念；【不過】<sup>37</sup>下面的話，實相當於宋儒所說的氣質之性。

「子曰，狂而不直，侗而不愿，忼忼而不信，吾不知之矣。」--〈子罕〉

「柴也愚，參也魯，師也辟，由也喭。」--〈先進〉

「子曰，不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不為也。」  
--〈子路〉

「孔子曰，生而知之者上也；學而知之者次也，困而學之，又其次也。」  
--〈季氏〉

「子曰，古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也蕩；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也詐而已矣。」--〈陽貨〉  
上面所說的「狂」，「侗」，「忼忼」，「愚」，「魯」，「辟」，「喭」，「中行」，「狂」，「狷」，「生而知之」，「學而知之」，「困而學之」，「狂」，「矜」，「愚」等等，都相當於宋儒所說的氣質之性；在孔子這些話中，能得出氣質之性是「相近」的結論嗎？所以朱元晦的解釋，與《論語》一書中有關的材料相矛盾，恐怕很難成立。

【《論語》】<sup>38</sup>另一處所提到的性字是子貢所說的：

「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〉

劉寶楠《論語正義》：「《史記·孔子世家》云，孔子以《詩》《書》《禮》《樂》教弟子，蓋三千焉。據〈世家〉諸文，則夫子文章，謂《詩》《書》《禮》《樂》也。〈世家〉又云，孔子晚而喜《易》……蓋《易》藏太史氏，學者不可得見……孔子五十學《易》，惟子夏商瞿晚年弟子，得傳是學，然則子貢言性與天道，不可得聞，《易》是也」。按乾嘉考據餘習，不能就人生社會上思考問題，而一切歸之於文字故紙，故有是論。【《論語》上單說一個「文」字，固然指的是《詩》《書》《禮》《樂》；但「文章」一詞，則所指者係一個人〔在人格上的光輝地〕<sup>39</sup>成就。二者是有分別的。若文章亦係指《詩》《書》《禮》《樂》，則《詩》《書》《禮》《樂》，乃前人所遺留之簡冊，豈可稱為「夫子之文章」？且孔子曾說堯「煥乎其有文章」，難道堯時已有《詩》《書》？又子貢既謂「夫子之言性與天道」，是他已經聽到孔子說過；而「不可得而聞」，

<sup>37</sup>按，論文及專書此 2 字，手稿一僅作「但」。

<sup>38</sup>按，論文及專書此 2 字，手稿一無。

<sup>39</sup>按，專書此 8 字，論文僅作「之」。

只就一般門弟子而言。〔或者是指他雖已經聽到孔子說過，但他並不真正了解而言。〕<sup>40</sup>若天道指的是《易》，則傳《易》者也應包括子貢，何止子夏、商瞿？〔何況就現時《易傳》中所引的「子曰」看，皆就人的行為道德以立論，很少涉及天道。而《易傳》之以陰陽言天道，尤為孔子所未夢見。所以〕<sup>41</sup>劉寶楠的說法，根本不能成立。《朱注》「文章，德之見乎外者，威儀文辭，皆是也。性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也」的說法，較劉注為近是。【但】<sup>43</sup>照《朱注》的說法，則此處之「性」，與「性相近也」之性，並不相同；即一為氣質之性，一為義理之性。此處既為義理之性，則孔子實際已主張性善；在《論語》一書的有關處所，能支持性善的說法嗎？同時，把性分而為二，乃始於宋儒，為先秦所未見；若孔子已主張性善，則此處性與天道之性，與「性相近也」的話，能發生某種關連嗎？這是以下所要研究的問題。

### 【三】<sup>44</sup>、孔子對傳統宗教的態度及性與天道的融合

【為了解答上面的問題，須先把孔子對宗教的態度，作一交代。】<sup>45</sup>前面已經說過，春秋時代，已將天、天命，從人格神的性格，轉化【而】<sup>46</sup>為道德法則性的【〔性格〕<sup>47</sup>。並】<sup>48</sup>將傳統的有人格性的宗教意識，由過去【之】<sup>49</sup>天、帝的最高統一體，落下而為一般的鬼神，並賦與以道德的規定。此一傾向，在孔子有更進一步的發展，即是在孔子，把天與一般所說的鬼神分得更為清楚，而採取兩種不同的態度。

首先，他對傳統意義的鬼神，是採取非常合理的態度；即是他既未公開反對鬼神，但却很明顯地把鬼神問題，貶斥於他的學問教化範圍之外，而是

<sup>40</sup>按，專書此 24 字，論文皆無。

<sup>41</sup>按，專書此 51 字，論文皆無。

<sup>42</sup>按，論文及專書此 235 字，手稿一作「孔子說堯『煥乎其有文章』，難道堯時已有《詩》《書》？孔子曾說『予欲無言』，而子貢即謂『則小子何述』，蓋亦此處不可得而聞之意，未必也是指傳易。且子貢既謂『夫子之言性與天道』，是他已經聽到孔子說過；而『不可得而聞』，只就一般門弟子而言，若天道指的是易，則傳易者何止子夏、商瞿？」等 109 字。

<sup>43</sup>按，論文及專書此字，手稿一無。

<sup>44</sup>按，論文及專書此序號，手稿一作「二」。

<sup>45</sup>按，論文及專書此 24 字，手稿一皆無。

<sup>46</sup>按，論文及專書此字，手稿一無。

<sup>47</sup>按，專書此 2 字，論文作「存在」。

<sup>48</sup>按，論文及專書此 3 字，手稿一作「而」。

<sup>49</sup>按，論文及專書此字，手稿一無。

要以「義」來代替一般人對鬼神的依賴。義是人事之所當為，亦即禮之所自出。下面這些話，很可以證明這一點：

「子曰，非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」--〈為政〉

「樊遲問知，子曰，務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」--〈雍也〉

「子疾病，子路請禱。子曰，有諸？子路對曰，有之。《詩》曰，禱爾於上下神祇。子曰，丘之禱久矣。」--〈泰伯〉

「季路問事鬼神，子曰，未能事人，焉能事鬼。問死，曰，未知生，焉知死。」--〈先進〉

「子不語怪力亂神。」--〈述而〉

但是孔子自己祭鬼神時，却又非常認真，這豈不是【自相】<sup>50</sup>矛盾？【我們應當了解，】<sup>51</sup>歷史上凡僅從知識的發【展】<sup>52</sup>來看問題，則每一次新知識的出現，【便】<sup>53</sup>常常對傳統事物，發生革命性地影響。因為知識表現而為概念；概念的構成，不容許含有不同質的雜物在裏面。孔子雖然很重視知識；但他的一生，却主要是從道德實踐中向上昇進的；「志於道，據於德，依於仁，游於藝」，即是很具體地說明，凡站在道德實踐上看問題，則道德的涵融性，常重於概念的排斥性。因此，他對於傳統事物，只採取價值的轉換，而不採取革命打倒的方式，鬼神祭祀，在當時已成為社會的一種風俗，孔子【對這種風俗】<sup>54</sup>，在知識上不能證明其必有，但也不能從知識上證明其必無，所以《論語》上對鬼神的態度，實際乃是一種「闕疑」的態度。而《論語》中所記載的孔子自己祭祀的情形，則完全是表現他自己的誠敬仁愛之德。尤其是在祭祀中【，他反對「非其鬼而祭之」，祭祀的對象，以祖先為主】<sup>55</sup>，這實際是孝道的擴大，亦即是仁心的擴大。〔《論語·泰伯》章對禹的稱述中有「菲飲食，而致孝」一句話，古今注釋家，都忽略了「致孝」二字。「致」是推擴的意思。致孝即是推擴孝。禹祭祀鬼神的用意，我們不能真正明瞭。但在孔子看來，禹的虔誠祭祀，乃是推擴其對父母之孝於鬼神身上。〕<sup>56</sup>更由此而將報本反始、崇德報功，發展為祭祀的中心意義；人是通過祭祀而把自己的精神，

<sup>50</sup>按，論文及專書此 2 字，手稿一作「一個」。

<sup>51</sup>按，論文及專書此 6 字，手稿一皆無。

<sup>52</sup>按，論文及專書此字，手稿一作「路」。

<sup>53</sup>按，論文及專書此字，手稿一無。

<sup>54</sup>按，論文及專書此 5 字，手稿一皆無。

<sup>55</sup>按，論文及專書此 19 字，手稿一皆無。

<sup>56</sup>按，專書此 91 字，論文及手稿一皆無。

與自己的生之所自來，及自己的生之所由遂，連繫在一起。【此】<sup>57</sup>與普通宗教〔性地〕<sup>58</sup>祭祀的意義，有本質上的不同。這是順著春秋時代以祭祀表現人文的傾向，而【更】<sup>59</sup>向前邁進了一大步。普通宗教，在肯定神的權威前提之下，為了求得赦罪或得福而行各種儀式。這實際是為了滿足人類的自私。孔子及由孔子發展下來的祭祀，則是推自身誠敬仁愛之德，以肯定祭祀的價值。並在自己誠敬仁愛之德中，不忍否定【一般人所承認的鬼】<sup>60</sup>神之存在；其目的只在盡一己之德，並無所求於鬼神。這完全是使每一個人從以自己為中心的自私之念，【通過祭祀而】<sup>61</sup>得到一種澄汰與純化。《論語》上「祭如在，祭神如【神】<sup>62</sup>在」的「如」字，正是這種精神狀態的描寫。「敬」鬼神而「遠」之，把「敬」字和「遠」字連在一起，也正是這種精神的說明。所以可以說這不是宗教性地祭祀；但更可以說這是從原始宗教的迷妄自私中，脫化淨盡以後的最高級地宗教性地祭祀。這種意義的祭祀，在《禮記》的〈祭義〉、〈祭法〉、〈祭統〉有關諸篇中，【多所發明。而】<sup>63</sup>《論語》中下面的記載，皆【可為此一看法作證】<sup>64</sup>。

「曾子曰，慎終追遠，民德歸厚矣。」--〈學而〉

「祭如在，祭神如神在。子曰，吾不與祭，如不祭。」--〈八佾〉

「子之所慎，齊、戰、疾。」--〈述而〉

「齊必有明衣，布；齊必變食；居必遷坐。」--〈鄉黨〉

「雖疏食菜羹瓜祭，必齊如也。」--(同上)

最可玩味的是〈鄉黨篇〉「鄉人儺，朝服而立於阼階」的記載。儺是逐疫而近於遊戲的一種儀式。孔子朝服而立於阼階，難說是相信這種風俗嗎？只是敬參加的「鄉人」而已。

至於《論語》上說到天、天道、天命的態度，則與上面對於鬼神的態度，完全不同。但這裏須先把《論語》上所說的天、天道、天命，和所說的命，分別清楚。《論語》上凡單言一個「命」字的，皆指運命之命而言。如：

<sup>57</sup>按，論文及專書此字，手稿一作「這」。

<sup>58</sup>按，專書此 2 字，論文及手稿一皆無。

<sup>59</sup>按，論文及專書此字，手稿一無。

<sup>60</sup>按，論文及專書此 8 字，手稿一皆無。

<sup>61</sup>按，論文及專書此 6 字，手稿一皆無。

<sup>62</sup>按，論文及專書 6 字，手稿一作「祭」。

<sup>63</sup>按，論文及專書 5 字，手稿一作「發揮得很詳盡」。

<sup>64</sup>按，論文及專書 8 字，手稿一作「係此一看法的證明」。

「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰，亡之，命矣夫……」--〈雍也〉

「子罕言利，與命與仁。」--〈子罕〉

「司馬牛憂曰，人皆有兄弟，我獨亡。子夏曰，死生有命……」--〈顏淵〉

「……子曰，道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。【公伯寮其如命何？】<sup>65</sup>」--〈憲問〉

「子曰，不知命，無以為君子也。」--〈堯曰〉

生死、富貴、貧賤、利害等都是命。「知命」的意思，是知道這些事情乃屬於命，乃屬於「不可求」的。知道這些東西是不可求的，便不必枉費心思，而能「從吾所好」【(註五)】<sup>66</sup>。所以不知命，無以為君子。〔「為君子」的「為」字，即是「克己復禮為仁」的「為」字，乃是指用工夫去作的意思。若《論語》上單語的「命」字，與複語的「天命」一詞無別，則孔子的知天命，乃在「四十而不惑」以後的五十歲，這如後所述，孔子在人格知識上的成就，已快到頂點的時候了。而對一般人，却把這種知天命，只作為用工夫去作君子的第一步，這如何可以說得通？〕<sup>67</sup>前面引的子夏答復司馬牛的話，也是同樣的意思。換言之，孔子乃至孔門弟子，對於命運的態度，是採取不爭辯其有無，也決不讓其影響到人生合理地生活；而只採取聽其自然的「俟命」〔(註十六)〕<sup>68</sup>的態度，實際上是採取【互】<sup>69</sup>不相干的態度。但《論語》上若提到與天相連的「天命」、「天道」，則與上述的情形完全相反，而出之以敬畏、承當的精神。這是【說明】<sup>70</sup>孔子對於春秋時代道德法則化了的「天」，雖然不曾再賦與以明確地人格神的性質；但【對孔子而言，】<sup>71</sup>這種道德法則，並非僅是外在的【抽象而】<sup>72</sup>漠然地存在；而【係】<sup>73</sup>有血有肉的實體的存在。【然則這將作何解釋呢？】<sup>74</sup>試【先】<sup>75</sup>將有關的材料錄在下面：

---

<sup>65</sup>按，論文及專書此 7 字，手稿一皆無。

<sup>66</sup>按，手稿一此 2 字，論文及專書皆無。

<sup>67</sup>按，專書此 126 字，論文及手稿一皆無。

<sup>68</sup>按，論文作「註十」，手稿一作「註六」。

<sup>69</sup>按，論文及專書此字，手稿一無。

<sup>70</sup>按，手稿一此 2 字，論文及專書皆無。

<sup>71</sup>按，論文及專書此 5 字，手稿一皆無。

<sup>72</sup>按，論文及專書此 3 字，手稿一皆無。

<sup>73</sup>按，論文及專書此字，手稿一作「是對於他自己而言，係」等 9 字。

<sup>74</sup>按，論文及專書此 9 字，手稿一作「甚至可以說，孔子是把周末葉已經淪亡的觀念建立起來」。

<sup>75</sup>按，論文及專書此字，手稿一無。

「子曰，吾十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」--〈為政〉

「王孫賈問曰，與其媚於奧，甯媚於竈；【何謂也？】<sup>76</sup>子曰，不然，獲罪於天，無所禱也。」--〈八佾〉

「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〉

「子見南子，子路不悅。夫子矢之曰，予所否者，天厭之，天厭之。」--〈雍也〉

「子曰，天生德於予，桓魋其如予何？」--〈述而〉

「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〉

「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〉

「子畏於匡，曰，文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何。」--〈子罕〉

過去，因為古今的注釋家，都不知道《論語》上的「命」和「天命」，有顯然地分別，所以對於「五十而知天命」，發生過許多不必要的糾結。孔子的所謂天命或天道或天，用【最簡捷的語言表達出來】<sup>77</sup>，實際是指道德的超經驗地性格而言；因為是超經驗的，所以才有其普遍性、永恆性。因為是超經驗的，所以〔在當時〕<sup>78</sup>只能用傳統的天、天命、天道來加以徵表。道德的普遍性、永恆性，正是孔子所說的天、天命、天道的真實內容。孔子「五十而知天命」的「知」，是「證知」的知，是他從十五志學以後，不斷地「下學而上達」，從經驗的積累中，從實踐的〔上〕<sup>79</sup>達中，證知了道德的經驗性〔，這種道德的超經驗性，在孔子便由傳統的觀念而稱之為天、天道、天命（註十七）〕<sup>80</sup>。凡《論語》上所說的「知」字，都含有嚴肅地意義，而不是汎說，這

<sup>76</sup>按，論文及專書此3字，手稿一皆無。

<sup>77</sup>按，論文及專書此10字，手稿一作「現代的語言來說」。

<sup>78</sup>按，專書此3字，論文及手稿一皆無。

<sup>79</sup>按，專書此「上」字，論文及手稿一皆作「下」。

<sup>80</sup>按，專書此31字（含註十七），論文僅作「註十一」，手稿一僅作「註七」。

是他「知之為知之，不知為不知」的一貫精神。〔所以他以「多聞擇其善者而從之，多見而識之」為「知之次也」(〈述而〉)，即是他以多聞擇善，多見而識，尚不足以為「知」，而是「知之次」。〕<sup>81</sup>他說「未知生，焉知死」，實際他是【對於〔認為無法確實知道〕<sup>82</sup>】<sup>83</sup>的東西，便置之於不議不論之列。《莊子·齊物論》說「六合之外，聖人存而不論」，若【此〔聖人〕<sup>84</sup>係指孔子而言，倒甚為恰當】<sup>85</sup>。朱元晦對於孔子答復樊遲問知的注釋是「專用力於人道之所宜，而不惑於鬼神之不可知」，把孔子的態度更說得【清楚】<sup>86</sup>。由此可以了解「五十而知天命」之知，是有【其】<sup>87</sup>真實內容之知。日人狩野直喜博士認為孔子之所謂天、天命、天道，皆是宗教地意義，而不應附以哲學地意義〔(註十八)〕<sup>88</sup>，這恐怕與《論語》整個的精神不合。【五十而知天命，是孔子一生學問歷程中的重要的環節，是五十以前的工夫所達到的結果；是五十以後的進境所自出的源泉；如何能從半途插入一個宗教信仰到裏面去？若果如此，則孔子五十以後，應當過著宗教生活，何以六十的耳順，七十的不踰矩，却無半點宗教氣氛呢】<sup>89</sup>？孔子因為到了五十歲才有了這一「知」，天乃進入到他生命的根元裏面，由此而使他常常感到他與天的親和感、具體感，及對天的責任感、使命感，以形成他生命中的堅強自信。孔子一生是非常謙虛的；但他對子貢的「何為其莫我知也」之問，則答以「知我者其天乎」；對子貢「子如不言，則小子何述焉」之問，則答以「天何言哉」，前者認為只有天才能了解他；後者則以天自況。並且如前所述，周初以文王為天的代表，為天命的具體表徵；這是因為文王之德，而奠定了周朝受命的基礎。孔子並不曾「為東周」〔(註十九)〕<sup>90</sup>，但也以繼文王而紹承天命自居，這將作如何解釋呢？按「子畏於匡」時為五十五歲；桓魋之難，孔子為六十歲；皆為五十知天命以後之事。只有孔子在自己的生命中，證知了天命(實際係證知了道德

<sup>81</sup>按，專書此 48 字，論文及手稿一皆無。

<sup>82</sup>按，專書此 10 字，論文僅作「對於自己所不能知」，手稿一作「經常對於自己所不能」。

<sup>83</sup>按，專書此 10，

<sup>84</sup>按，論文無此 2 字。

<sup>85</sup>按，論文及專書此 14 字，手稿一作「以此來說孔子，甚也恰當」。

<sup>86</sup>按，論文及專書此 2 字，手稿一作「恰當」。

<sup>87</sup>按，論文及專書此字，手稿一無。

<sup>88</sup>按，論文作「註十二」，手稿一作「見氏著《中國哲學史一二四頁》」。

<sup>89</sup>按，論文及專書此 114 字，手稿僅作「誰人能說他信仰了上帝而即能知道了上帝呢？」等 19 字。

<sup>90</sup>按，論文作「註十三」，手稿一作「註八」。

的超越性)，感到天命與自己的生命連結在一起，孔子才會說「天生德於予」「天之未喪斯文也，桓魋其如予何」【，這類】<sup>91</sup>的話。由此推之，「畏天命」，「知我者其天乎」，及「天何言哉」等語言，皆係五十知天命以後所說的。若不知天命，即不知畏天命。若非感到自己的生命與天相通，即不能說「知我者其天乎」【這類的話】<sup>92</sup>。「下學而上達」的「上達」，指的正是由十五志於學而至【五十】<sup>93</sup>知天命。不了解到這裏，便不能理解孔子何以對於鬼神採的是澈底地合理的態度；而對於天、天命，却帶些神秘的感覺？【孔子〔所感到的〕<sup>94</sup>】<sup>95</sup>這種生命與天命的連結，〔實際〕<sup>96</sup>即是性與天命的連結。所以子貢曾聽到孔子把性和天道(命)連在一起說過〔(註二十)〕<sup>97</sup>。性與天命的連結，即是在血氣心知的具體地性〔質〕<sup>98</sup>裡面，體認出它有超越血氣心知的性質。這是【在具體生命中所開闢出的〔內在地〕<sup>99</sup>人格世界的無限性地顯現。要】<sup>100</sup>通過下學而上達，才能體認得到的；所以在下學階段的人，「不可得而聞」。〔《墨子·公孟篇》「子墨子謂程子曰，儒之道，足以喪天下者四政焉。儒以天為不明，鬼為不神，天鬼不說此足以喪天下」。儒家對傳統宗教所持之否定態度，於此可得一有力之旁證。而孔子五十所知的天命，乃道德性之天命，非宗教性之天命，於此，亦得一有力之旁證。他的知天命，乃是對自己的性，自己的心的道德性，得到了徹底地自覺自證。孔子對於天、天命的敬畏，乃是由「極道德之量」所引發的道德感情；而最高地道德感情，常是與最高地宗教感情，成為同質的精神狀態。在孔子心目中的天，只是對於「四時行焉，百物生焉」的現象而感覺到有個宇宙生命、宇宙法則的存在。他既沒有進一步對此作形而上學的推求，他也決不曾認為那是人格神的存在。假定孔子心目中的天，是人格神的存在，則他會成為一個宗教家，他便會和一般宗教家一樣，認為神是通過他自己來講話，而決不能說「天何言哉」，並且以他的弟子、後學，對他信仰之篤，也決不致把他所把握的人格神，在其承傳中化掉得乾

<sup>91</sup>按，論文及專書此 2 字，手稿一皆無。

<sup>92</sup>按，手稿一此 4 字，論文及專書皆無。

<sup>93</sup>按，手稿一此 2 字，論文及專書皆無。

<sup>94</sup>按，論文無此 4 字。

<sup>95</sup>按，論文及專書此 6 字，手稿一皆無。

<sup>96</sup>按，專書此 2 字，論文及手稿一皆無。

<sup>97</sup>按，論文作「註十四」，手稿一作「註九」。

<sup>98</sup>按，專書此字，論文及手稿一皆無。

<sup>99</sup>按，論文無此 3 字。

<sup>100</sup>按，專書此 26 字，手稿一皆無。

乾淨淨。〕<sup>101</sup>僅從血氣心知處論性，【便】<sup>102</sup>有狂狷等等之分，不能說「性相近」；〔只有從血氣心知【之性的不同形態中，而發現其有共同之善的傾向，例如「狂者進取，狷者有所不為」（〈子路〉），「古之狂也肆……古之矜也廉……古之愚也直」（〈陽貨〉）；「進取」，「不為」，「肆」，「廉」，「直」都是在血氣之偏中所顯出的善，因此，他〕<sup>103</sup>】<sup>104</sup>才能說出「性相近」三個字。性相近的「性」，只能是善，而不能是惡的；所以他說「人之生也直，枉之生也幸而免」（〈雍也〉）。此處之「人」，乃指【普遍性的人】<sup>105</sup>而言。既以「直」為一【切】<sup>106</sup>人之常態，以罔為變態，【即可證明】<sup>107</sup>孔子實際是在善的方面來說性相近的。〔這便奠定了人性論的基礎。換言之，中國正統的人性論，是把性與天命連在一起而展開的，也即是把人的具體與普遍【性】<sup>108</sup>連在一起而展開的。〕<sup>109</sup>把性與天命連在一起，性自然是善的。【所以《論語》上的兩個性字，實際只有一種意義。】<sup>110</sup>這是通過孔子下學而上達的實踐才得出來的結論。因此，天命對孔子是有血有肉的存在，實際是「性」的有血有肉的存在。【這不僅】<sup>111</sup>與周初人格神的天命，實有本質的分別【；並且與春秋時代所出現的抽象性的概念性的道德法則性地天、天命，也大大地不同。孔子是從自己具體生命中所開闢出的〔內在地〕<sup>112</sup>人格世界，而他人則僅係概念性的構造。他之畏天命，實即對自己內在地人格世界中無限地道德要求、責任，而來的敬畏。性與天道的融合，是一個〔內在地〕<sup>113</sup>人格世界的完成，即是人的完成】<sup>114</sup>。

<sup>101</sup>按，專書此 354 字，論文及手稿一皆無。

<sup>102</sup>按，專書及論文此字，手稿一無。

<sup>103</sup>按，專書此 81 字，論文作「只有從血氣心知的具體存在中，體認出其超越的性格，亦即是在具體地存在中，體認出其普遍地性格」。

<sup>104</sup>按，專書此 74 字，手稿一作「的具體存在中，體認出其超越的性格，亦即是在具體地存在中體認出其『偏』地性格」。

<sup>105</sup>按，專書及論文此 5 字，手稿一作「一切人」。

<sup>106</sup>按，專書及論文此字，手稿一作「般」。

<sup>107</sup>按，專書及論文此 4 字，手稿一僅作「則」。

<sup>108</sup>按，專書及論文此字，手稿一無。

<sup>109</sup>按，專書無此 56 字。

<sup>110</sup>按，專書及論文此 18 字，手稿一皆無。

<sup>111</sup>按，專書及論文此 3 字，手稿一皆無。

<sup>112</sup>按，論文無此 3 字。

<sup>113</sup>按，論文無此 3 字。

<sup>114</sup>按，論文及專書此 126 字，手稿一皆無。