

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

日常生活中常可以聽人提起談命說命的話題。一般人對命一字的理解，常常是指我們所遭遇到的吉凶禍福等等客觀限制。當人們運勢不好、遇到挫折、或是際遇不平時，常會興起算命、改命的念頭。因此，算命、星座等相關討論與相關行業，是相當程度影響著一般人們的心理穩定與生活方式。但是命是可算可改的嗎？我們一生的命若是可算、可安排，這意味著，人的一生是已經安排好的劇情，人只是依著導演早已設計安排好的腳本，照稿「演」完而已。現代人對命運的掌控，不求諸己，反而非理性求諸外，人的主體性、自主性何在？被動無權的人生何等無味。

又有說：「積善之家必有餘慶」、「善有善報，惡有惡報」這是期許我們能行善積德，以求後福。但，此種說法，在我們實際生活經驗中是多有違背的。人雖然貴為萬物之靈，但是人也只是萬物之一，有其限制性。人能憑藉著智慧與努力，創造發明許許多多的事物，然而人算不如天算，面對人生的短暫，生命的無奈與多災難，人生還是充滿許多的無奈和痛苦。面對德福不一致的事實，我們埋怨命苦，忿忿境遇之不平，於是願自己是別人，願出生在別的家庭，或出生在別的時代可能會好些。人們花太多時間怨天尤人，抗拒自己的命運，排斥自己的命運。

命的論題是中國哲學的重要議題之一¹，而且意義是多重的。中國哲學以天人合一為宗旨，其關懷點在找到天人關係之定位點，以立人生價值的歸趨。²中國思想中最源遠流長的觀念之一，也是常為一般人能具體感受到的一個觀念——命，即是從人的存在體驗中，對天人關係的一種反省。³亦即，人之命是受制於天，或是可以自我支配。唐君毅先生說：「欲明中國哲學中天人合一或天人不二

¹先秦時期，最大的共同命題是「天」「道」「德」「性」「命」。徐復觀，《中國人性論史》〈先秦篇〉（台北：時報文化出版社，1982年），頁431。

²唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（台北：學生書局，1986年），頁520。

³同上，頁520。

之旨，自往哲之言命上用心」⁴就是說明，若能了解命的意義，天人之間諸事即能豁然得解。

因此，命的議題是一個人立身處世的依據，論人生不能不探討命的問題，尋找到正確對待一己運命的態度，是我們要思考的問題。因此論文中，針對先秦時期幾個重要的命論加以整理，這些問題包括：先秦諸子對命的意義解釋為何？先秦諸子面對命各自有何語言？各以何種態度面對命？以何種方法處理命的問題？最主要的目的是想透過先秦諸子對命的理解，考察古代命觀念的本源、內涵，以提供我們更了解命的觀念，而且能有更適當的態度去面對命這個的議題。旨在，我們如何從心性修養去改變或移轉其命，破除當今以為命受制於外難以扭轉改變，甚至迷信邪術改命之說。

第二節 研究範圍與方法

一、研究範圍

中國哲人言命初盛於先秦，孔子言知命，墨子言非命，孟子言立命，莊子言安命，老子言復命，荀子言制命，易傳言至命，中庸言俟命。⁵先秦哲人言命主要強調，從人的自我覺醒出發，解除命對人的束縛，以創造人類生命的無限價值。因此，先秦哲人之命論，對往後中國人文精神發展有著深遠的影響。再者，秦漢之後，言命的論說尤其繁多，皆可由先秦時期的命論思想找到其源流。唐君毅先生就整理分析指出⁶：董仲舒有受命論，略似周初人王受命思想再現；漢儒有正命、遭遇、隨命之說，與詩書言命連於吉凶禍福者相似；郭象以人當下之所遇言命，是莊子言命之說再進一步的申述；宋儒周程張朱言命，乃重申《中庸》天命之謂性；王船山言天命日降而不已，同契於詩書中天命維新之旨。因此，對於秦漢之後中國言命內容的理解，若能由源溯流，則便可有其脈絡可循，以對照比

⁴唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 520。

⁵同上，頁 521。

⁶同上，頁 560-561。

較，而能暢申其義。⁷基於以上的理由，欲明中國哲學命論之要旨，必要先明先秦諸子言命之說，⁸這是中國哲學命觀念基始源頭。同時，亦由於作者能力及篇幅所限，因而本研究亦只及於先秦重要之命論，即詩書、儒、道、墨對命論的探討，以作後續研究之基礎。

二、研究方法

(一) 文獻分析法：

本研究著重命之義涵分析。以《詩經》《論語》《孟子》《莊子》《墨子》等古典文獻為主，以及倚重當代學者如唐君毅、牟宗三、徐復觀、勞思光、蔡仁厚等先生前輩之詮釋，分析命觀念在先秦歷史中的演變與擴充。

(二) 比較分析法：

以比較分析法的方式，分析先秦諸子及近代學者，對命觀念詮釋之異同。

(三) 綜合歸納法：

運用綜合歸納法的方式，歸納古典文獻及近代學者，對命一觀念之詮釋及文字語言的本義。例如命、天命、德命、義命、命運、命定之義等等。

第三節 各章要旨

第二章詩書天命觀。詩書之天命觀是中國命論思想之源始，先秦諸家言命之論各不相同，但同源於詩書中的天命思想。⁹詩書中天命觀的特色，唐君毅先生有如下詳細的分析。¹⁰首先，「天命靡常」的觀念，使得中國古代的天或上帝，非私自眷顧一族一人一君。此為儒道思想，天無私載地無私覆，「天命之周遍義」思想之本。其次，「天命有德」的觀念，使得中國的天命思想，重先修德與盡人事，天命方降命於後。此為「天命與人德互相回應義」之本源。最後，天命不已

⁷唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 520。

⁸同上，頁 521。

⁹同上，頁 521。

¹⁰同上，頁 524-527。

的思想，強調人修德而求永命。此為中國文化重人道與天道同其生生不息思想之本源。由此可知，詩書天命思想其獨特涵意，對於中國後世有著深刻影響。本章所採據的古文獻主要為《詩經》、《尚書》、《易經傳》。

第三章儒家論命，主要探討的是孔子對命的看法，再及於孟子。余英時先生指出，中國古文明發展上「哲學的突破」的關鍵時期，當在諸子蜂起的先秦時代，而孔子正是先秦時期的先導人物。¹¹就命一觀念，自孔子開始有了根本上的變化。天命一辭自商周以來，就是天的命令的意思，在這個意思下，人受天所支配，政權獲得的依靠以神為中心，此種自上而下的關係，是宗教意義的。到了孔子，天命一辭析分為二，就人的無限性稱天命，而就人的有限性稱命。¹²在孔子，一方面，天命是矗立在吾人心中的仁性，可以自作主宰，所以孔子說：「我欲仁斯仁至矣」。一方面，孔子對人生無可奈何的命限也有深切的體認，不爭辯運命之有無，但也決不讓運命影響人應合道義的生活，而是以義制命。¹³所以孔子說：「不義之富貴，於我如浮雲」。更進一步說，孔子對命的思考，運命的超越與對天命的實踐，兩者是一事之兩面，通連為一體。¹⁴孔子將周朝以來宗教性的天命觀由外向內的轉化，以理性化態度思考人生問題，不僅繼承了周初人文精神的傳統，並且更進一步把這個傳統確立下來，而孟子繼承之。本章所採據的古文獻主要為《論語》《孟子》。

第四章莊子之命論。命觀念在莊子佔很重要一部份，莊子所言之命，不同於詩書中宗教性天命，亦不同於孔孟所言道德性天命，而只是安於人生一切無可奈何之境遇。¹⁵在死生呼吸無可奈何之際，當人們向天發出質問「使我至此極者」時，莊子教人該以什麼樣的態度讓吾人的身、心、靈獲得安適妥貼。換言之，莊子安命哲學，「主要採取一主觀境界型態為基礎，由此消解不知命而帶來躁動與

¹¹余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》（台北：聯經出版社，1989年），頁30-38。

¹²王邦雄等，《論語義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1989年），頁47。

¹³徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁84。

¹⁴王邦雄等，《論語義理疏解》，頁48。

¹⁵唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁550。

情傷」¹⁶將人間總總複雜衝突，回歸於自然和諧中，以進至「天地與我並生，萬物與我為一」的境界。本章所採據之古文獻主要為：〈大宗師〉〈德充符〉〈人間世〉〈天地〉等《莊子》諸篇。

第五章墨子之非命論。墨子所非之命，不是儒者所謂的運命，而是批評民間迷信的命定論（或宿命）。墨子貴義重力行，而命定論與教人力行從事的思想相違背。換言之，當人努力從事，對於自我命限的改變竟是於事無補，那麼人們就沒有積極向上的必要了。因此，墨子之非命，實是對命定論的批評與反省，觸發我們深思人生是命定不可改，還是充滿無限可能。墨子點出這個議題，即使現今社會，仍是很值得討論與思考的問題。本章所採據之古文獻主要為：《墨子》〈非命上〉〈非命中〉〈非命下〉〈非儒下〉等篇章。

第四節 命之多重意義

《說文解字》說：「命，使也。從口令。」¹⁷命之本義為發號施令的動詞，即命令之意。因此，命做動詞用時，有時只是中性的命令義，並無德命、命運之義。例如，《詩·商頌·玄鳥》說：「天命玄鳥，降而生商」天神命令大鳥下來，誕生商朝始祖契；此命只是自天而來的命令義。

後來，命字產生許多重要義，例如使命、天命、德命、義命、運命、生命、壽命等義，命的義涵多重而豐富。中國古今學者對言命之說有多種分類方式。漢人言命有「三命說」：正命、遭命、隨命。¹⁸傅斯年先生將東周的天命說分為五種趨勢：命定論、命正論、俟命論、命運論、非命論。¹⁹唐君毅先生將先秦諸子的言命之說分為「五種意義」和「五種發展路向」。五種意義分別是：宗教意義、道德意義、形上意義、預定意義、所遇環境之際遇。²⁰五種發展路向分別是：上

¹⁶高柏園，《莊子內七篇思想研究》（台北：文津出版社，2000年），頁144。

¹⁷許慎，《說文解字》（台北：萬卷樓，2005年9月），頁57。

¹⁸唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁560。

¹⁹傅斯年，《性命古訓辨證》（台北：新文豐出版有限公司，1985年），頁156。

²⁰唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁554。

命、外命、內命、中命、下命。²¹

但若就最基本、最概括的意義言，朱熹之說頗為可取，朱熹說：

然命有兩般：有以氣言者，厚薄清濁之稟不同也，…；有以理言者，天道流行，付而在人，則為仁義禮智之性…。²²

朱子認為命有「理命」與「氣命」之別。人天生所受之氣則有清明渾厚與混濁殘薄的分別，故人有聰明才智氣稟清濁等等不同之稟賦，此屬「氣命」；而上天賦予人的一種德性，其具體內容則為仁義禮智等等，此謂「理命」。牟宗三先生亦呼應說：

…凡以氣言者，皆是命限之命，此可曰氣命。凡以理言者，皆是命令之命，此可曰理命。²³

在「氣命」意義下，命是限制義；在「理命」意義下，命是道德的命令義。蔡仁厚先生論命亦有類似的分法。蔡先生指出命有二種意義，一是命令義的「天命、性命」之命，表示道德的命令；一是「命運、命限」之命，表示客觀限制。²⁴綜合而言，氣命是指命運之命；理命或天命則是指道德意義之命。以下分別說明其內涵。

一、命運之命

做為一個自然生命的人，是在這宇宙中的一個個體，人的生死、活動等遭遇，都跟宇宙的活動連在一起。在此意義下，人的際遇便不由人自主，而是外在環境所決定的；也就是有一種外來的，非內在於人的力量，以「條件性」或「決定性」

²¹同上，頁 501

²²黎靖德，《朱子語類卷 61》（台北：文津出版社，1986 年），頁 1463。

²³牟宗三，《心體與性體 第三冊》（台北：中正書局，1981 年），頁 429。

²⁴蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：學生書局，1999 年），頁 128。

為基本內容，此不涉及意志問題，只是「客觀限定」，謂之命。²⁵

徐復觀先生指出命運是一股盲目性的力量，徐先生說：

…命運的後面…並無明顯的意志，更無什麼目的，而只是一股為人自身所無可奈何的盲目性力量。²⁶

命運的背後沒有人格神的意志在主宰，更無目的可言，只是「在人力所不及之處，確又有一種對人發生重大影響的力量，這便是命」²⁷。

命運是人無法預知，無可改變，當發生時也無法逃避。蔡仁厚先生說：

…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，人便感到無能為力。積極的求，求之不可必得；消極的逃避，又無所逃於天地之間。…²⁸

實然世界裡常常發生許多事，是我不能主宰支配的，與我意志相違背的「客觀限制」。例如，生死、貧富、貴賤、際遇、利害、福禍、窮達、美醜…等等，皆屬個體生命外在際遇。面對這些外在際遇，人見到自己的有限性，人的努力到了某個界限，便感到有股有無可奈何與無能為力的客觀限制，它是人意進入不了的界域，也無法主宰的範圍，既強求不得，亦無可逃避，於是歸之於命。²⁹

命運是偶然發生（不是必然發生），又說不出充份的理由這事為何會發生在該人身上，牟宗三先生說：

個體生命之氣命與天地氣化之運行…有一種遭遇上之距離參差，因而有所

²⁵勞思光，《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1986年），頁98。

²⁶徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁39。

²⁷徐復觀，《中國思想史論集續編》（台北：時報文化出版社，1982年），頁385。

²⁸蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁125。

²⁹同上，頁125。

乘之勢與所遇之機之不同。此則非我所能控制者。它超越乎我之個體生命以外…而此即形成吾之個體生命之命運與命遇³⁰

我們可以陳述事件發生的始末是如何如何，但是境況為何如此發生，以及我們將有如何樣的遭遇，這都是不能盡知，也不能全在我們的掌握之中。³¹換言之，個體生命與現實之間的際遇變化，為什麼是這樣的順逆是無充份理由可說，或至少人類的知能無法充份得知，只屬於「氣化」方面的事³²，它是感性之限制、氣質之限制、遭遇之限制³³。所以，牟先生說：「它不是一個經驗概念，亦不是一個知識中的概念，而是實踐上的一個虛概念。平常所謂命運就是這個概念。」³⁴

綜合上文，此等遭遇是外來的、不可預測、說不出充份理由、也是人意不能支配的，這是人的限制，故稱「氣命」，即命運、命限、命遇。它不是道德性的，純粹是外在的實然世界限制。

二、道德之命

但人還有另一種命，它是有道德意義的。《詩經·周頌·維天之命》：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純」天即天道，即道德意義的天。³⁵這是說，天似乎有一種深邃的力量，生生不息的推動著萬物變化，創生不已，而天的本質就如文王之德。也就是，文王之德就是天命的具體象徵。³⁶所以命與德關聯在一起。《中庸》也說：「天命之謂性」，是指人稟受道德天賦予了道德和責任為人之本性，此本性即成人之天命，所以吾人之道德本性就是天命。

天道以命的方式下貫落實為一個體之性³⁷，就其為天道之下貫而言，乃稱天命。《中庸》云：「天命之謂性」即是此義。在天道下貫落實中，就物理自然存在

³⁰牟宗三，《心體與性體 第一冊》（台北：中正書局，1981年），頁525。

³¹牟宗三，《圓善論》（台北：學生書局，1985年），頁142-143。

³²同上，頁145。

³³同上，頁154。

³⁴同上，頁142。

³⁵牟宗三，《中國哲學的特質》（台北：學生書局，1984年），頁22。

³⁶同上，頁22。

³⁷謝仲明，《儒學與現代世界》（台北：台灣學生書局，1991年），頁11。

而言，是「四時行焉，百物生焉」³⁸的宇宙法則；就人存在而言，就是「天生德於予」³⁹的德性生命。「天生德於予」此天為道德之天，天道之意⁴⁰；也是說我們的道德本性是道德之天、天道、天理所賦予的。進一步說，天道這一超越至高的道德實體，分殊化、具體化於人身上，而成個體仁義之性（道德之性），依此性界定人之為人。⁴¹因此，這個道德實體，由超越抽象而內在具體化成為人的主體，也就是成為人的仁性\善性\道德性。⁴²就是說，天道之命於人，即成為人之命；也就是說，天命即仁性。

這一面的命，從天之所命、性之所命而言⁴³，成為人的本性（善性），此為仁義禮智之心性。天之所命是道德命令⁴⁴，對君子而言，是義不容辭應承擔的道德責任，責無旁貸應盡的本份義務，所以必須敬畏、服從、踐行⁴⁵，故亦有天命、性命、理命、德命、義命、命令義之稱謂。這種道德意義之命，是儒家所重視的，孔子更是如是。



³⁸ 《論語·陽貨》

³⁹ 《論語·述而》

⁴⁰ 徐復觀，《中國人性論史》〈先秦篇〉，頁 87。

⁴¹ 謝仲明，《儒學與現代世界》，頁 102-103。

⁴² 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁 17。

⁴³ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 123。

⁴⁴ 同上，頁 123。

⁴⁵ 同上，頁 123

第二章 命觀念之始源

中國哲人言命初盛於先秦，先秦哲人言命源自於詩書中宗教性的天命思想。詩書天命思想其獨特涵意，對於中國後世有著深刻影響，故本章以探討《詩經》中天命觀的內涵，作為後文了解先秦命論思想之基始。

第一節 宗教意義之命

一、原始宗教的天

原始宗教「常常是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」⁴⁶他們相信人間事物受神所主宰，由於對神的迷信與崇拜，人在神的面前是恐怖絕望，渺小而無能為力，於是自我否定，將一切問題依託於信仰中的神那裡，為自己作決定。⁴⁷徐復觀先生指出，從甲骨文可知，商人的宗教還相當原始，他們的行為完全受到上帝等等外在神靈所決定。⁴⁸直到西周開始，以天代替了的帝、上帝。⁴⁹所以，周人所言之天或帝，其本意原指宗教信仰中的至高無上神。

商周時期就已出現至上神的觀念，《詩經》中稱此至上神或天或帝或上帝或古帝⁵⁰。在商周可靠文獻中發現，他們相信有一至高無上神靈超越於人世神祈之上，操縱自然與人事的變化。例如，殷人的宗教生活，主要都是通過自己的祖宗作中介人與上帝溝通。⁵¹殷墟卜辭中「賓于帝」的觀念，主要是強調先祖能在帝左右的概念，顯然，上帝是超越於祖宗神之上的。《尚書·金縢》描述周公欲代武王而死，由於生死大權掌握在天、帝手中，故周公要太王、王季、文王三位祖宗神，向天帝轉請。⁵²因此，周人以天、帝為至尊，故常以祖宗為中介人。⁵³《詩·

⁴⁶徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 15。-

⁴⁷牟宗三，《中國哲學的特質》，頁 14。

⁴⁸徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 15。

⁴⁹陳夢家，《殷墟卜辭綜述》（北京：科學出版社印行，1956 年），頁 561-562。

⁵⁰徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 16-20。例如，《詩經》提到：「在帝左右」「上帝既命」「古帝命武湯」「天命玄鳥」等等

⁵¹同上，頁 17。

⁵²同上，頁 17。

⁵³同上，頁 17。

大雅·文王》云：「文王陟降，在帝左右。」文王之神在上帝左右，行上帝之旨意。可見，周人亦接受先祖在帝左右，為次等之帝的觀念⁵⁴。由上可知，天、帝與眾神存在一種統屬關係。諸神的權力次於天、帝，必須服從之⁵⁵；而天、帝作為至高無上權威，統領諸神。總之，商周時期，已有至高無上神的信仰。

商周所言至上神，人格性特重，祂具意志可以支配、主宰一切。馮友蘭先生指出，《詩》《書》中所言的天、帝，大多指有人格的上帝，皆似主宰之天。⁵⁶《詩經·大雅·皇矣》描寫出上帝有心、有眼、有口、有手等等不同表現，具有人鮮活的形象。⁵⁷例如，祂有情感，《詩經·大雅·皇矣》說：「上帝耆之，憎其式廓，乃眷西顧」這是說由於上天厭惡商朝淫奢太過，於是眷顧西方之周，欲命周為王。祂能洞察世事，《詩經·大雅·皇矣》說：「帝省其山，柞棫斯拔，松柏斯兌」天帝視察山林，拔除柞樹、棫樹等雜木，使松柏挺立直生，以暢通道路。祂巡察下界，《詩經·大雅·皇矣》說：「監臨四方，求民之莫」皇天上帝視察天下四方的情形，以求百姓生活安定。祂會說話，《詩經·大雅·皇矣》說：「帝謂文王」當文王伐密伐崇之時，天帝隨時告文王應注意之作為，以成其事功。由「耆」、「憎」、「省」、「監臨」、「謂」等詞彙明顯表現出，《詩經》中天、帝的情欲喜怒儼然如人之情欲喜怒⁵⁸，具人格化的特質，祂有意志可以主宰人世的一切，是人間至高無上權威。故，原始宗教的天，即信仰中的神，具人格特質，作為人間最高主宰。

二、宗教意義之命

勞思光先生認為，就人格神之主宰性而言，主要表現在政治之興廢，政權的變化為天、帝所決定。⁵⁹政權興廢來自至上神的授予，因此殷周統治者之能統治天下，是因天所賦予。所謂「君權神授」，《詩經》中有諸多這樣的思維與記載。

⁵⁴傅斯年，《性命古訓辯證》，頁 125。

⁵⁵馮友蘭，《中國哲學史上冊》（台北：商務書局，1999 年），頁 55。

⁵⁶同上，頁 55。

⁵⁷呂玉珍，《詩經詳析》（台北：五南出版社，2010 年），頁 501。

⁵⁸傅斯年，《性命古訓辯證》，頁 41。

⁵⁹勞思光，《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1986 年），頁 92-93。

例如《詩·大雅·大明》說：「天監在下，有命既集。…有命自天，命此文王。…篤生武王。保右命爾，變伐大商。」這是敘述由於天命所佑，所以周武王才克商而立於天下。至高神監督四方萬物民情，有監於商紂王為政失德，賦予周統治天下之大任，於是天任命文王，文王之受命來自於至上神的授予。之後，又蒙上天厚愛降生武王，命武王為王，武王應和天命討伐大商國而得天下。全詩籠罩著君權神授的神學色彩，天命所佑為其中心思想。《詩·大雅·文王有聲》說：「文王受命，有此武功。」天命令文王討伐崇，所以能建立伐崇有成的功業，文王建立建國功業，即來自至上神之旨意。《詩·周頌·昊天有成命》說：「昊天有成命，二后受之。」偉大上帝有已成定而不易之天命，即命文王、武王建立周朝以統治天下。《詩·商頌·玄鳥》又說：「天命玄鳥，降而生商」天即至上神；至上神命大鳥下來，誕生商朝始祖契。殷周時期以人格化天、帝是支配著整個世界最高主宰，統治者所以能夠統治天下，是天所賦予，授之於天命。故，所謂宗教意義之命，即殷周時期，相信有一至高無上的神，祂具有人格神特質，可以監管、命令和委命予人，指定何人作天子；當國運的興亡，本於天帝，此種命令是稱天命。簡言之，天命就是神意⁶⁰。

由上述可知，商周時所言的命是基於宗教信仰而來的觀念，是宗教意義的。在原始宗教信仰的觀念下，具有意志的天、帝可以主宰人間事務與自然現象。天命來自人格化、至高無上的神，政權神授思維下，天命帶著最高宗教性權威義涵的旨意。唐君毅先生說：「在此宗教心情下，人於後世所謂由人或帝王所造之典章儀則，同視為天所敕命。而凡人自身努力之結果、人自身所遭遇、及依人之道德心情而生之對自己之所命，皆視為天之所命於人者。」⁶¹故而，宇宙萬物皆由天主宰，包括人世間的興衰禍福、君王所頒行的典章制度、道德規範，皆為天所命，人君只奉行天命而已。此種自上而下，以信仰為中心的宗教氛圍下，人們的行為根據仍受神所支配，尚未自覺精神為人所私有，沒有自主可言。換句話說，

⁶⁰徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 24。

⁶¹唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 523。

當時人的行為並非以自己的意志、理性主動引導其行動，而是基於對神的信賴和依賴，是由外在神意的決定。此即我們所稱「宗教意義之命」。



第二節 道德意義之命

周朝天命觀的變革在中國文化史上的意義，學者曾以「人文精神之躍動」⁶²、「人道主義之黎明」⁶³等加以描述。這思想變革的最大表現就是，宗教意義之命轉向道德意義之命。周人天命觀從迷信天神到關注人事作為，以人為本的理性精神漸漸浮出，這是在中國古代文明的進程中很大的進步。

一、天命靡常

周人以「小邦周」⁶⁴推翻「天邑商」⁶⁵入主中原，其事至艱，抗力極大⁶⁶。於此險惡形勢下，迫使周室必須面對君權神授的困境。亦即，天將君權授與了大商朝，為何要收回權命？又為何要將君權交與一個在西邊的小邦周國手中？周公等人為瓦解殷人反抗情緒，證明周人滅殷代之治理天下，是合法的舉動，有其正當性；並要被征服者由衷臣服，接受天命移轉事實，迎接新政權來臨。因此，在現實的政治目的下，周公等人得建構出一套新的統治理論，以說明其政權的合理性。這套新的統治理論就是「天命靡常」。

「天命靡常」一語見於《詩經·大雅·文王》。

…上帝既命，侯服於周。侯服於周，天命靡常。殷士膚敏，裸將於京。…
王之蓋臣，無念爾祖。

商初承天命為王，但商紂王失道，天命乃變。上帝有命，商朝子孫臣服於周朝。商朝臣服於周，正是證明天命之無定數。故商人「侯服於周」是天命移轉的結果，商朝之遺臣，只得恭承天意臣服於周，進周之京師，助周為祭。同時，警戒周朝

⁶²徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 36。

⁶³傅斯年，《性命古訓辯證》，頁 129。

⁶⁴《尚書·周書·大誥》

⁶⁵《尚書·周書·多士》

⁶⁶殷人敗後，糾合同盟，與周人相爭。其時周武王已死，周族人心不安定，竟有管蔡之流反助殷人。勞思光，《新編中國哲學史》，頁 70。

的臣子，切不可忘周文王承天命之難，當戒慎行事。所謂「天命靡常」就是說「天未嘗可預定孰永居王位，而可時降新命，以命人為王」⁶⁷這表明天命是可轉移的，不常與一姓一王，告誡後人當以殷商為鑑，天命之無定數。

《詩經》中有許多類似「天命靡常」的說法。《詩經·大雅·文王》：「命之不易，無邊爾躬。」這是周公告戒周朝子孫，商朝因失道而亡，宜以商朝亡國為鑒，知天命之難得，且保守天命亦不易。此外，《詩經·大雅·大明》亦有言天命無常的詩句，如：「天難忱斯，不易維王。天位殷適，使不挾四方。」這主要是說天命無常，惟德是輔。⁶⁸顯赫威嚴的天命雖然降於周，但天意莫測是不可信賴的，周天子欲永保天命於其身，是不易之事。就如天立商紂王為天子，因其不行天道，故難保天下，可見天命無常。《詩經·大雅·蕩》其中有言：「其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。」⁶⁹天命依人事而變易是不可信賴的，故天降命之初，國運無不隆盛，但天命移易，所以鮮少能善終。這是引商朝之覆亡，以警當世天命靡常。以上，藉由殷鑑不遠，不斷反覆叮嚀周人，天命並不會無條件支持某一個統治者，當知天命無定數，永保天命之不易。總之，「天命靡常」「命之不易」「天難忱斯」「其命匪諶」「駿命不易」⁷⁰等思想，表示天命不是固定不移地，理所當然賦予下來的。

何以天命不常？從夏、商、周朝代更替的歷史興亡中發現，人若不戒慎，失德，則天命隨時可喪失。

（一）論殷之墜命

商朝先祖勤政毋逸，故足以受天命。⁷¹《尚書·周書·多士》曰：

有夏不適逸，則惟帝降格，嚮於時夏。弗克庸帝，大淫泆有辭。…乃命爾先祖成湯革夏，俊民甸四方。自成湯至于帝乙，罔不明德恤祀。…殷王亦

⁶⁷唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 524。

⁶⁸朱守亮，《詩經評析（下）》（台北：學生書局，1988 年），頁 710。

⁶⁹王靜芝，《詩經通釋》（台北：輔仁大學文學院，2001 年），頁 563。

⁷⁰《詩經·大雅·文王》

⁷¹傅斯年，《性命古訓辯證》，頁 131。

罔敢失帝，罔不配天其澤。

夏桀不能自制，過度縱情享樂，不但違背上天令其收斂逸樂的意旨，反而更加放蕩淫逸。因此上帝不再眷顧他，廢了夏朝的大命，命令成湯改革夏朝。從商之先祖成湯到帝乙，皆能修德慎行並行德政，因此上天護佑商代。由於商朝先王們不敢違背天意，行為舉止處處配合天意，行德政於民，當時商朝國運十分光彩。

然而，殷紂王荒於政事，安逸享樂，乃喪天命。《詩經·大雅·盪》文王曰：

咨女殷商，匪上帝不時，殷不用舊。…曾是莫聽，大命以傾。…殷鑒不遠，在夏后之世。

殷商之敗，非上帝之過，在於商紂王不循祖制。紂王不肯聽信要謹慎地注意德行，反而一意孤行，暴虐荒淫無道，以致內外怨憤，故失天命。商紂王的覆亡，是周人的借鏡，猶如夏桀的傾敗，可作為殷人的借鏡一般。如商紂王言：「我生不有命在天」⁷²這是紂王自以為天命在己，所以有恃無恐認定天既授命，無能改易，因而倒行逆施，終至昏虐亡國。故《詩經·大雅·文王》說：「宜鑒于殷，駿命不易」周公告周之子孫，商紂王失道而亡國，應為商朝亡國為鑒戒，當知天命不易持守，故必戒慎，勿自絕天命。

綜合以上，商朝先祖謹修德行，才被好善惡惡的上天降命，取代夏朝；而商朝後期君主紂王不知修德，荒蕪朝政，弄得民怨沸騰，眾叛親離，最終亡國。這表示天命不會永遠庇護一族一姓，而總是給與有德的君主。以上表明，享有天命之臨不是任意的，更不是永恆的，若不盡人事，得之，亦復失之。

（二）論周之受命

有鑑於夏商二國太過奢淫，不以正道治國，以致民生疾苦，為求人民安定，上天求於四方之國，可以受天命者，唯西方之周，能付予統治天下的大任。故《詩

⁷² 《尚書·商書·西伯戡黎》

經·大雅·皇矣》說：

維彼四國，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓，乃眷西顧

上帝厭惡商紂王侈淫無度德行敗壞，眷顧周王其德之深微，故賦予周文王大任。

詩序說：「…天監伐殷，莫若周。周世世脩德，莫若文王」⁷³

對「天命靡常」的反省，以訓誡商人，真正導致商朝滅亡的，不是周人，而是在商人自己失德。同時亦警誡周人，當記取商亡的歷史教訓，勿蹈商人亡國之覆轍。天命是無常，天能有予亦會有奪，要獲得天命，惟有反求於人自己的德行，稱之為「畏天威重人事之天命無常論」⁷⁴ 總之，周已能思考天命難以永保，與其靠天福祐，不如靠己努力，此與商朝聽天所命的觀念已有很大的轉變，此改變是「天命有德」。

二、天命有德

基於對「天命靡常」的反省，必須進一步思考天命轉移的關鍵是什麼？由上文可知，周公等人從朝代更替中發現，天帝非出於其私心無條件的眷顧一民族或一君王，而是秉持廓然大公精神有條件的庇護⁷⁵，而此條件即是德。簡言之，天命是依人的德來授與或革除。由於天命以人自身之德為依歸，因而，不能冀望在祈求中即能獲得天命永遠眷顧，唯有人自己從道德上努力，才能永保天命。人間事務的興衰成敗，便落實於人的身上，人唯有修德才能配享天命，故有「命德」之說。《詩》《書》中以「天命有德」四字來概括。

所謂「天命有德」，唐君毅先生說：

⁷³王靜芝，《詩經通釋》，頁 521。

⁷⁴傅斯年，《性命古訓辯證》，頁 150。

⁷⁵唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 527。

天之降命，乃後於人之修德，而非先於人之修德；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。⁷⁶

天降命於人修德之後，而人受命之後必須更努力修德。所以，天命之維繫，都在於人之不斷進德修業。人愈敬德則天愈降命於人，則其人愈得永命，而天命亦因之繼續不已，故天亦只能「唯德是輔」⁷⁷。唐先生強調「聿修厥德」及「天命不已」思想，為中國文化求人道與天道同其生生不已的思想本源。⁷⁸

《尚書》中有諸多篇章申論德與天命之間的關係⁷⁹，《尚書·周書·召誥》一篇是最代表性的，其中有說：

有夏服天命，…。惟不敬厥德，乃早墜厥命。…有殷受天命，…。惟不敬厥德，乃早墜厥命。

夏接受天命，但不認真行德，所以早早失去他們的福命。同樣的，商朝接受天命後，不認真行德，所以也早就失去他們的福命。通過對夏商兩朝亡國的具體原因探究，西周統治者發現，失德是夏商兩朝亡國的根本原因。又，《詩經·小雅·十月之交》亦說，人間的不公正與災禍，主要是由人自己的無德所造成：

下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，職競由人。

今黎民百姓所受災害，非由天所降，是由於小人德行敗壞所造成。此種人聚在一起則相互取悅，私底下卻相互憎恨。由於小人只圖私利，競逐於其相悅相憎自我

⁷⁶唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 525。

⁷⁷《尚書·蔡仲之命》。

⁷⁸唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 527。

⁷⁹《尚書·周書·召誥》：「越王顯。…受天永命」，《尚書·周書·召誥》：「自貽哲命…肆惟王其疾敬德」，《尚書·周書·召誥》：「王其德之用，祈天永命。」，《尚書·周書·君奭》：「永念則有固命…我受命于無疆惟休」，《尚書·周書·多士》：「惟天不畀不明厥德」

逸樂之事，而不顧民間疾苦之天下安危，當小人之徒居國家上位，其結果只招致災禍而已。故人民所受之苦，乃小人之禍。⁸⁰又，《詩經·大雅·文王》說明文王力修其德，天神眷顧，因而周朝子孫枝繁葉盛⁸¹：

亶亶文王，令聞不已。陳錫哉周，侯文王孫子。文王孫子，本支百世。凡周之士，不顯亦世。

勉力修德的文王，聲譽遠播。上帝乃散布賜福於周，文王子孫因而得福。不論大宗及小宗，皆受其福澤，百世不絕；周朝臣民，亦皆大顯赫而永世不墜。《詩序》曰：「…文王有明德，故天復命武王也。」⁸²這正是說明，周德之盛故配享天命，實非偶然。此外，《詩經·周頌·思文》歌頌周之始祖后稷，其德可配天⁸³：

思文后稷，克配彼天。立我蒸民，莫匪爾極。貽我來牟，帝命率育。
無此疆爾界，陳常于時夏。

有文德之后稷，其功德可以配於天。后稷安定民眾，盡心盡力；留下小麥大麥遍養百姓；不分疆界親疏遠近，皆授予耕種的方法。故百姓能豐衣足食、安居樂業是因后稷之德至。所以，《詩經·大雅·文王》鼓勵人應修德以配天命：

無念爾祖，聿脩厥德。永言配命，自求多福。

這是勉勵後世子孫，當念及文王修德故能配享天命，故盛多之福，乃自求而得。

由上可知，德之有無是天命移轉的關鍵，失德之君沒有資格受天之祐；反之，

⁸⁰朱守亮，《詩經評析（下）》，頁 558。

⁸¹同上，頁 706。

⁸²王靜芝，《詩經通釋》，頁 507。

⁸³同上，頁 619。

德行高尚的君王則能配享天命。天會將政治權命授與有德者，以有德來說明天命在己，人必須通過自身的努力去保住天命，人所應做的就是德。因此，如果不敬謹於德行，就會失去天的護祐，天命必然亦隨之撤消，國運便因此早墜。相反的，只有先敬德，天命才能隨之而來。故德與命之間有了充份又必要的關係：有德則受命，失德則墜命。

三、文王與德

周人強調天命保全與否，人所應做的就是關注於人事作為，就是關注於德。而德必落在具體的個人而成，此就是文王，故有「命文王」之說。

文王作為個人行為的典型，是周人修德的典範。文王是純德的具體化，《詩經·周頌·維天之命》歌詠文王之德只一純字⁸⁴：

文王之德之純。…駿惠我文王，曾孫篤之。

朱守亮先生註解說⁸⁵：「純」是無人為造作，是至誠。而至誠則無息，永不間斷，如同大自然「循環運轉，一息不停，以其誠也」。因此，文王之德純美不雜，子孫皆宜持守不變。如此，文王之純德，可配天於無窮，可被於子孫於萬世。《詩經·周頌·清廟》頌揚文王之德也說：

濟濟多士，秉文之德。…不顯不承，無射於斯人。

祭祀者皆稟持文王之美德，以虔敬心情大大顯耀文王之美德，並執行文王之美德，如此，神則不厭棄而加以保祐。可見，從稟持文王之德，則受護祐。《詩經·

⁸⁴朱守亮，《詩經評析（下）》，頁 866。

⁸⁵同上，頁 866。

大雅·思齊》頌美文王所以為聖，在思齊⁸⁶：

刑于寡妻、至于兄弟、以御于家邦。

文王能施儀法於家人妻子，乃至於兄弟也執行，無分內外一視同仁，於是家能齊，因而能安治邦國。文王成為道德楷模，在於修身齊家而至於治國平天下。

文王有德，故受命為王者。《尚書》中多有說明文王是天命的貫徹者的詩篇⁸⁷，《尚書·周書·康誥》說：

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。…
故天乃大命文王。

文王崇尚德教、慎用刑罰；特別是不欺侮無依無靠的人、知人善任、尊重賢者、知該畏懼的事、愛民如己，所以天降下大命於文王。此段詩文是周公總結歷史經驗，告誡康叔治國之道當效法文王之美德，明治謹慎、公明負責⁸⁸，方能永保周室天命。又，《詩經·大雅·大明》說：

維此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懷多福。厥德不回，以受方國。

以文王終身修德不已，故四方之國來附，說明文王有德乃得天命文王小心謹慎，以明德事於上天，於是獲來多福。文王有德於是上帝降命，受命之後，畢生以修德為事，於是天下歸附。唐君毅先生指出，周革殷命，成之於武王、周公，卻受

⁸⁶王靜芝，《詩經通釋》，頁 518。

⁸⁷《尚書·周書·君奭》：「在昔，上帝割申勸寧王之德，其集大命于厥躬？惟文王尚克修和我有夏」《尚書·周書·君奭》：「天不可信，我道惟寧王德延，天不庸釋于文王受命。」

⁸⁸牟宗三，《中國哲學的特質》，頁 16。

命於文王，實是文王自求終身以修德為己任，而受天命。⁸⁹綜而言之，文王之德在敬德、在恤民、在勤政，所以受大命。

文王之德成為純德與天命的具體象徵，成為天命的真正內容。⁹⁰從文王身上可體查天命所在，《詩經·大雅·文王》說：「儀刑文王，萬邦作孚。」這是周公告誡周天子效法文王之德，便能獲得萬邦信任，天命自可永保。又，《詩經·周頌·我將》視文王之德為天命的方向：「儀式刑文王之典，日靖四方。」祈天能助祐周人子孫，效法文王之常道，以求四方之國日日安定。《詩經·大雅·蕩》首章以上帝之言告誡周人天命不易，而後七章卻以「文王曰咨」警誡當世以殷人覆亡為戒，可見，文王已儼然是上帝代理人在發號施令，可參配天命。⁹¹所以，上帝賜予周朝四方天下，就是依文王之德所定，這是將天命與文王志業等同視之。

與至上神的溝通，從對祖宗神的倚賴，集中到「克明德慎罰」的文王一人身上。⁹²換言之，通過文王即可以把握天命的轉化。⁹³由此顯見，「文王在周人心目中的地位，實際是象徵宗教中的人文精神的覺醒，成為周初大異於殷代宗教的特徵之一。」⁹⁴這重大特徵即是，周人的天命觀，已由宗教意義轉向為道德意義。

95

對周人而言，天命乃隨德行而轉移之「天命有德」觀，在政治上，不僅提供革前代之命的合法性，也開啟承繼後王受命之可能；在思想上，注重人：強調人為的力量，人有能力主宰自己，也必須對自己負責。所以，人對於天命並非處於完全被動承受之地位；反之，人通過德，可以影響天命之歸向⁹⁶。這種意義的天命，再也不是天帝任意的任命某一統治集團（此是宗教意義的），而是含有極濃的道德含義。

⁸⁹唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 525。

⁹⁰徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 27。

⁹¹同上，頁 27。

⁹²徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 29。

⁹³同上，頁 26。

⁹⁴同上，頁 28。

⁹⁵同上，頁 28。

⁹⁶勞思光，《新編中國哲學史》，頁 72。

第三節 憂患意識與命

到了周代，天命從神祕的氣氛中擺脫出來，而成為人們可以通過自己的行為加以把握。周人發現，吉凶成敗不是神的意志單向的決定，而與當事人的行為密切相關。於是強調人當莊敬戒慎的努力修德，上天才降命於其後；然受命之後仍須繼續修德，以成其自身於穆不已。周人在精神上開始有人的自覺的表現，一種對自己價值的肯定，一種自己要對事物負責的表現。至此，中國人文精神經過長期孕育，從神權的掌控中解放出來，人漸漸取得了某種程度的自主地位⁹⁷，發展出以人為主宰地位之思想傾向⁹⁸。換言之，天人之間的距離，脫離了以恐怖為基礎的宗教控制，逐漸導向以人為本的境界。

一、憂患意識

改朝換代後，周人一方面是看到自己的勝利，一方面亦和商人一樣面臨天命轉移至他姓的危機，擔心勝利不能長久，天命無常的觀念由之而生。天命無常觀念的出現，是周人以小邦國取代大國商的合理解套，同時也以更合理的精神面對天命⁹⁹。周人開始思考，天命不再是任意的無條件的任命，天命之保全唯繫於人是否能「克明俊德」¹⁰⁰，是否能「聿修厥德」，即是否能盡己之責任而行。在此情況下，便有與其訴諸於天的福祐，不如求人求己憂患之感出現。故而，周人克商後，不是趾高氣昂的迎接勝利，而是謹慎忐忑，「如臨深淵，如履薄冰」¹⁰¹的憂患心境來治國。

周人的憂患心境自古即有之，從《易經》即可看出中國古代對憂患意識的強調。憂患一詞源自《易經》，《易繫辭下》曰：「作易者，其有憂患乎？」這句繫辭以疑問語句的口吻，實際上作肯定語氣的表達，明白指出，周文王推演的《周

⁹⁷徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 24。

⁹⁸勞思光，《新編中國哲學史》，頁 71。

⁹⁹徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 26。

¹⁰⁰《尚書·虞書·堯典》

¹⁰¹《詩經·小雅·小旻》

易》充滿了憂患的智慧。而這種憂患之感來自周文王與商紂王之間微妙而困難的處境¹⁰²，《易繫辭下》曰：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪，當文王與紂之事邪？其辭危。…懼以終始，其要无咎，此之謂易之道也。」周文王寫作《易經》時¹⁰³，正當商紂王暴虐無道，人民生活異常痛苦之時。周文王看到民不聊生之境況，欲行仁政拯救處於水深火熱的人民。當時，周文王被紂王囚禁於羑里，只能滿懷憂患掛念黎民百姓的安危，推演周易。周文王於重重困境的獄中，領悟了人類的使命感，所以《易經》的卦辭、爻辭所表現的正是作者的憂患情懷。目的是啟發後人，要人始終保持警惕戒懼的心情，便可無大過矣。由此可知，《易經》是一部充滿憂患意識的書，其中所講述都是要人時時懷著戒慎危懼的憂患心境，以及防憂解患之道。

徐復觀先生借自《易經》提出憂患意識一詞。他說：

憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃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自覺的表現。¹⁰⁴

當人理性思考後發現，周遭事物的吉凶成敗與當事者行為的密切相關。亦即，當人面對患難處境，意識到人自身有很大的可為與應為之處，此時責任感便油然而生。在責任感驅使下，要以己力突破困難而尚未突破時，便會出現憂患意識。¹⁰⁵所以，憂患意識就是精神上開始有了自覺的表現，也就是人們經由反省而注意自己行為的後果，直接擔當起問題的責任，它實際蘊含著一種堅強的意志和奮發不

¹⁰²徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 21

¹⁰³《史記·太史公自序》：「昔西伯拘羑里，演周易」西伯就是後來的周文王。周文王被囚禁於羑里，滿懷憂患意識，在獄中推演周易。《易經》的作者眾說紛云，依司馬遷的說法，其認同《易經》乃周文王所著，故有上段詩文。

¹⁰⁴徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 20-21。

¹⁰⁵同上，頁 20。

已的精神表現¹⁰⁶。

牟宗三先生亦極為贊同徐先生的看法，並進一步對照恐怖意識與憂患意識的不同，以更明朗憂患意識之內涵。恐怖意識產生的是宗教情緒¹⁰⁷，牟先生以耶教、佛教為例：在耶教，恐怖的深淵是原罪，災難是上帝對有罪的人們的懲罰。所以人們只能誠惶誠恐地哀求上帝的救贖，進天堂。在佛教，痛苦的深淵是苦業，人在貪嗔癡傻的無常苦業中流轉。所以人們求解脫出世，苦惱滅盡，以達到涅槃寂靜的境界。換言之，恐怖意識是宗教情緒中的皈依意識¹⁰⁸，將自我依託於神那裡，把一切問題的責任交給神。而中國人的憂患意識它引發的是道德意識¹⁰⁹，是一種自我負責的責任感，是自我的肯定，表現出來的是認真負責的態度。由上可知，宗教的恐怖意識由人生負面的罪與苦入；而儒家的憂患意識則從人生正面入。¹¹⁰所以，牟先生指出，憂患意識產生主體的道德意識，中國哲學重道德性即是根源於此。¹¹¹

《詩經》中有諸多詩篇，都足以反映當時周朝人民的憂患心境。如，《詩經·小雅·小旻》：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」是指行事要如同站在深淵之旁，踩在薄冰之上，存有戒心，小心謹慎，片刻皆不容輕忽。作者以「臨深淵」「履薄冰」真切入微的譬喻，行事時，要存有唯恐失墜時，小心翼翼又謹慎認真的態度。又如，《詩經·大雅·雲漢》：「兢兢業業，如霆如雷。」以霆雷般的震撼，來形容行事作為兢兢業業的憂懼心情。深刻、精確的表現出提高警覺，沉著自守的憂患心情。又如，《詩經·大雅·蕩》曰：「殷鑑不遠，在夏后之世」這是指要周朝君王當借鏡夏商的盛衰、治亂的歷史教訓，強烈表現出周人面對安定政權的內心焦慮。

行事當戒慎恭謹，文王可說是其中的代表。如，《詩經·大雅·大明》：「維

¹⁰⁶徐復觀：《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 22。

¹⁰⁷牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 13。

¹⁰⁸同上，頁 14。

¹⁰⁹同上，頁 15。

¹¹⁰同上，頁 13。

¹¹¹同上，頁 12。

此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懷多福。」這是指周文王非常的恭敬謹慎，以虔敬的心和美好的德行來事奉上帝，因此得到了許多的福祿。又如，《詩經·大雅·文王》：「世之不顯，厥猶翼翼。…文王以寧」這是說周能大顯，以其文王開國時能懷著恭敬戒慎的憂患心思，故而得眾人才相助，方能從中挺立起來，成就大業，賴以安寧。以上所述，文王滿懷誠意自我警惕之德，以告誡後世子孫，創業維艱，守成不易，當殷殷垂戒，時時存有戒慎守成、不可玩忽的心態。

強烈的憂患意識，同時亦激發周人的責任心和使命感。詩人意識到人自身有很大可為之處，只有認真努力於修德，方能確保政事清明、民生安樂。如，《詩經·周頌·閔予小子》：「維予小子，夙夜敬止。於乎皇王，繼序思不忘。」予小子，成王自稱。皇王，兼指文王武王。成王自勉當早晚兢兢業業，敬慎從事，以繼續祖考的餘緒而不失墜！這時成王心中，基於憂患意識的深刻自省，體認先王創業艱難之功，因而激發出接續祖業的責任心、使命感和堅定的擔當。此外，《詩經·大雅·文王》一詩，由追述前王艱難締造，周人面對不確定的未來，因而深切憂患意識油然而生。如，第七章殷殷告誡周人及成王曰：「命之不易，無遏爾躬。」意思是：天命持守不易，故必戒慎，勿自絕天命。周王室能承受大命，代殷而興，得來不易。因而周人更應戒慎惕勵，殷商暴政必敗的前車之鑑，切不可遏絕天命。「無遏爾躬」語句間，充滿從歷史教訓的憂患之感，有著深刻的覺醒與殷殷自勉的深意。

綜合以上，憂患意識表現出來的不是恐懼人生的罪與苦；不是擔憂財貨權勢不足的患得患失；不是庸人自擾之杞人憂天；不是「未見君子，憂心忡忡」¹¹²等等情緒作用。憂患意識是「德之不脩，學之不講」¹¹³的責任感，是人自覺對周遭事物要自己負起責任的心態，所以當努力認真於人事應為及可為之處，表現出積極謹慎的態度。周人經由夏商周朝代更替的歷史經驗中深刻反省，文獻中處處強調戰戰兢兢，戒慎敬業的心情。這種憂患意識可視為觸發中國人文精神躍動的最

¹¹² 《詩經·召南·草蟲》

¹¹³ 《論語·述而》

早出現。¹¹⁴

二、德與天命

(一) 敬德

周初所強調的敬，是人在時時反省，對事的謹慎、認真的心理狀態；人的精神擔負責任的理性作用；因而是內發的心理狀態。¹¹⁵由上可知，周初的敬，是主體在理性作用下，產生主動而內發的自覺心理狀態；強調精神上內斂警覺專注，對事的謹慎認真負責的態度；要人時時努力，不可有絲毫的放鬆與懈怠。

敬的觀念的提出，將原始宗教予以本質上的轉化。¹¹⁶周人原初是敬天帝、敬天命，如第一節所言，這天帝、天命是宗教性的。但後來此敬的對象，由宗教性的天帝、天命轉移成德，即敬德。牟宗三先生指出：戒慎警覺而認真努力的敬的觀念，逐漸形成具有道德觀念敬德一詞。¹¹⁷徐復觀先生認為：周人建立由敬所貫注的敬德、明德的觀念，來檢視、指導自己的行為，以自我負責。¹¹⁸換言之，這種人文精神轉向道德性格之關鍵，正是以敬為其動力。¹¹⁹

敬及敬德，乃周初文獻之一貫精神，隨處可見到。如，《尚書·周書·召誥》召公分析當時周朝的隱憂，強烈的告誡成王：

惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬？

皇天上帝結束商朝福命，周朝接受治理天下的大命，這無窮無盡的幸福，要知所憂患，召公長嘆一聲說：「怎能不謹慎啊？」召公對成王的告誡中，已從憂患說

¹¹⁴徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 23。

¹¹⁵同上，頁 22。

¹¹⁶徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 24。

¹¹⁷牟宗三，《中國哲學的特質》，頁 15。

¹¹⁸徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 23。

¹¹⁹同上，頁 24。

到了敬。¹²⁰召公認為得天下之福命，是由上天所降，切不可只知享受處天子高位之樂，而忘卻天命亦可撤消之憂患。面對天命無常的憂患，召公提出，惟有永遠抱持戒慎恭謹的敬畏態度治理國家，才是永保天命之道。所以他又說：

嗚呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋。王其疾敬德！

上天不僅關切天子，也哀憐天下百姓的安定，上天降命的對象只眷顧於能勤勉修德之人，能為百姓帶來幸福的人。所以告成王須以敬為念，要趕快敬謹於德行，若不勤勉修德，便是要失去上天眷顧。最後，召公在總結商朝滅亡的歷史教訓後又再叮囑成王：

肆惟王其疾敬德？王其德之用，祈天永命。

王現在就要加速推行德政，認真作事，認真行德。以仁德施行於國家天下，以王的美德，向上天祈求永久大命。此外，成王亦明德以自勵，《詩經·周頌·敬之》說：

敬之敬之，天維顯思。命不易哉！無曰：高高在上。陟降厥士，日監在茲。

維予小子，不聰敬止？

為君王者要時時恭謹誠慎天之降命，得天命是極不容易的事，千萬勿以為天帝高高在上，不能明察一切，而不加以敬慎。上天日夜監督著我，怎敢不敬之慎之。成王自戒當力求日有所成就，月有所精進，努力學習承繼先王之明德，而至於大光明之境地。

¹²⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁 15。

（二）保民

通過敬德、明德以決定天命之所在，因此周人不再將政治責任完全委以天命，而是從政者自己要擔當起問題的責任。民心的擁護與反對成了制約天子行為的客觀標準，《尚書》中就有相關的文獻出現¹²¹。《尚書·周書·酒誥》說：「人無於水監，當於民監。」這是說，國家興亡得失不能由占卜、巫術的手段給予為政者方向，實由人民趨向而決定，天命由民意而決定。也就是說，統治者須要以民為主，君王為人民肯定，那麼也被上天肯定；君王為人民抱怨責怪，那麼上天亦會撤消其天命。所以，王者能否受天命，在其能否敬德、明德，而敬德、明德的具體表現在於能否安定天下。能治國平天下，便表示為天下人所接受，也就是為天所接受；反之，即使有天命亦無法常保。所以，民意決定天意，民意其實就是天命的代言人。由上可知，天命由人德而定，而人德又通過人民能否接受而顯現，《尚書·周書·泰誓上》說：「民之所欲，天必從之」這種以民為本的政治態度早在周初就已出現。傅斯年先生說：「周人保固天命方案皆在人事中求。在敬，在明明德，…『祈天永命』而以為『惟德之用』」¹²²。故，只要君王以德受命，又認真地把敬德、明德的信念落實於施政上，則天命不已。

周初的祭祀活動宗教性的意義漸弱化，而更重視道德品質的提升，也就是祭祀是一種人文成就的表現。¹²³所以，周人以文王配天，其祭祀與祈求是基於敬畏感而引發的道德意識，不是為求救贖和解脫的恐怖意識。¹²⁴周人由敬祀外在的神轉向了尊人崇德，由敬神轉向敬德，正是擺脫對神祇的依賴，內轉而落實於敬德之自我修養上，以自己本身為生命之主體¹²⁵。也就是說，周人宗教思想已發生實質性的變化，由以天、帝為重心的宗教，轉為以人德為重心的宗教¹²⁶。換言之，

¹²¹《尚書·虞書·皋陶謨》：「天聰明，自我民聰明，天明畏自我民明威。」天之所行，皆通過民而表達；換言之，天意由民意顯現。《尚書·周書·泰誓中》：「天視自我民視，天聽自我民聽。」上天的視聽言動皆來自人民。

¹²²傅斯年，《性命古訓辯證》，頁 137。

¹²³徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 55。

¹²⁴蔡仁厚，《中國哲學史》（上冊），頁 37-40。

¹²⁵同上，頁 37-40。

¹²⁶王邦雄等，《中國哲學史上》，頁 44。

敬德變成是更直接的行為依據，宗教性的天命、天帝則退居第二線。

三、人文化

徐復觀先生用「憂患意識」這四個字，來指點中國人文精神的根核¹²⁷。在天命無常感的憂患意識下，敬的對象由敬神轉向敬德，以敬德決定天命的意義。天的降命由人的道德決定，所以，「敬保天命」¹²⁸是天命得失防憂解患之道。憂患意識的覺醒使得人德與天命連繫在一起，一方面人們的行為已漸漸遠離人格神天、帝的主宰，從神的權威中解放出來；另一方面天命是根據人的行為來作選擇¹²⁹，人行為的善惡才是影響天命的決定性因素。通過尊人敬德的表現決定天命的意義，於是人將更多的關注在於人自身的努力，而不是神的意志。在這樣的思想支配下，人將擺脫事事問神祈福的盲目性依賴，而更多心力致力於改善自己努力的狀況，在人自己身上尋找福禍的原因。周人意識到可以通過自身的努力，去保住天命，憂患意識使人對自己的生活有了某種程度的自主地位，人的信心根據漸漸脫離對神的倚賴，轉向人自己本身行為的謹慎與努力。這即是徐復觀先生所言之「人文化」¹³⁰。

憂患意識與敬與命結合在一起，即天命是否眷顧與人自身的德行聯繫起來，這凸顯了人的主體性與人的價值，落實在人自身的作為上¹³¹。人對自我的存在的重要性，以及自己的行為可決定或影響天命的方向，它彰顯出人性的尊嚴與生命的力量。憂患意識、敬、命的觀念，對於日後中國精神文化的發展有著深遠的影響¹³²，人開始了自覺的精神表現，整個古代文化有了新的發展，開啟了中國由神權統治走向人文精神文化的契機。

¹²⁷蔡仁厚，《孔子的生命境界》（台北：學生書局，1998年），頁226

¹²⁸傅斯年，《性命古訓辯證》，頁132。

¹²⁹徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁24。

¹³⁰同上，頁15-35。

¹³¹牟宗三，《中國哲學的特質》，頁15。

¹³²徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁32。

第三章 儒家的天命觀

春秋時期，在社會變遷下，以禮樂為中心的周文化，已失去作為社會秩序的權威與人安身立命的依據，因而導致社會問題叢生。於是，先秦諸子以安頓生命為首要關懷，重新思考人在天地之間的角色。徐復觀先生指出，就命一觀念而言，雖然周人從徹底宗教意義的命，轉化為有強烈的道德意義，人的自覺價值受到肯定，但政權獲得的根據仍是以神為中心，此種自上而下的關係仍有相當的宗教性意義。¹³³對於命的思考，自孔子開始有了根本上的變化。孔子無取於天神崇拜的宗教信仰意義，而是將天命在人心中牢牢的矗立起來，由外而內的轉化，對人生作理性化思考。孔子不僅繼承了周初人文精神的傳統，並且更進一步把這個傳統確立下來，孟子繼承之。本章所要探討的主要是孔子對命的看法，再及於孟子。

第一節 孔子天命觀之解釋

關於孔子對命的看法，歷來學者有諸多討論¹³⁴，大體可分三種意見。其一，將《論語》中的命字皆解為道德意義之天命，持這說法的學者有唐君毅先生。其二，將《論語》中的命字皆解為客觀限制義命運之命，持這說法的學者有勞思光先生。其三，認為《論語》中的命兼命運之命及道德意義之命，持這說法的學者有徐復觀先生。今分說如下。

一、義命合一

唐君毅先生認為，孔子之「畏天命」、「知天命」、「不知命無以為君子」中之命，不是命運之命，更不是預定之定命，而是與義合一，在內容上是同一的。意即：命就是義；命之所在，就是義，義之所在，就是命。唐先生此說，乃指孔子之天命為道德意義之命。

¹³³徐復觀，《中國人性論史》〈先秦篇〉，頁 30。

¹³⁴姚彥淇在著作中對當代學者對孔子「命」的看法有詳細整理與評述。姚彥淇，〈先秦兩漢命論研究〉（台南：成功大學哲學研究所博士論文，2010年），頁 86-123。

《孟子·萬章上》「無義無命」篇，孟子提到孔子的天命觀根源於義命合一，

¹³⁵其原文如下：

萬章問曰：「或謂孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環，有諸乎？」孟子曰：「否，不然也。…彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』。而主癰疽與侍人瘠環，是無義即無命也。」

癰疽、瘠環皆時君所近狎之人，萬章聽說孔子與癰疽、瘠環相交友好，故就教於孟子。孟子說：衛靈公寵臣彌子瑕曾表示，若孔子願效力於我，便可得到衛國卿相的位置。然孔子完全不為所動，說：「有命」。孔子堅持依禮法而進仕，依道義而退隱，得不得官位由命運安排。由上可知，孔子認為彌子瑕不以正道得寵於衛靈公，因此對彌子瑕將封賞其為衛國卿相，以「得不得之曰有命」，拒斥子路的好意。對孔子來說，主癰疽及瘠環如浮雲一般是不義之富貴，若接受彌子瑕封賞，或以癰疽和瘠環為主人，皆是不義之事，也就是不知命，決不為也。故孟子總結，無義即無命也。唐先生進一步註解：

…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。¹³⁶

孔子認定有義即有命¹³⁷，也就是說，人在生命歷程中的遭遇，以應當的禮義、道德回應之，方是命之所存，故無義無命。故唐先生認為，孔子所言天命乃是我們所當為之道德義務，乃道德意義之命。

¹³⁵唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 535。

¹³⁶同上，頁 536。

¹³⁷同上，頁 536。

唐先生更進一步論述義命合一之說。唐先生認為，行道是義，承受道之廢亦是義。¹³⁸人在求道時，即已知理想實現會遇到外在的限制，有不能實現於經驗世界的可能，所以孔子說：「毋意、毋必、毋固、毋我」¹³⁹、「無可無不可」¹⁴⁰、「用之則行，舍之則藏」¹⁴¹都是在表明人在求行道盡義時，應當同時準備承受道有行或不行的兩種結果。¹⁴²所以，孔子讚賞顏淵「用之則行，舍之則藏」的處世哲學；亦稱讚蘧伯玉是「邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之」¹⁴³的君子，皆是強調處世之道進退有宜的君子，當有為有守。政治清明時，就為官行政，貢獻自己的才能，施展自己的抱負，經國濟世；政治黑暗時，人生理想、政治主張不能實現時，就退身隱居，並斂藏自己的才能。綜合以上，人在追求理想道義時，已知有不行的可能，當道之不行，仍反求諸己，「如或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，此方是命之所存。」¹⁴⁴

照唐先生之理解，對孔子言，外在限制之運命不是命，是吾人當承擔的義命，是成就我們道德的場域，對我們成就道德有積極的意義¹⁴⁵。換言之，義與命兩者通而為一。唐先生說：「孔孟，則吾人所遭遇之某種限制，此本身並不能說為命；而唯在此限制上，所啟示之吾人之義所當為，而若令吾人為者」¹⁴⁶唐先生又說：「達則兼善天下，用之則行，而有所為，是義是道。…避非義非道之事，而自求其志，獨善其身，仍是義，仍是道。人當此際，外境之於我，實無順逆之分，順是順，逆亦是順，斯人無可怨，天無可尤。」¹⁴⁷可見，這命不能只看成是外在的限制；相反的，進與退，都有自主性應所當為的回應。¹⁴⁸因此，外在的種種限制，

¹³⁸唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 536。

¹³⁹《論語·子罕》

¹⁴⁰《論語·微子》

¹⁴¹《論語·述而》

¹⁴²唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 536。

¹⁴³《論語·衛靈公》

¹⁴⁴唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 546。

¹⁴⁵陳特，〈「知命」與「立命」的新儒學闡釋與啟示〉，《當代新儒學的關懷與超越》（台北：文津出版社，1997 年），頁 91。

¹⁴⁶唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 546。

¹⁴⁷同上，頁 538。

¹⁴⁸李明輝，《孟子思想的哲學探討》（台北：中研院中國文哲研究所籌備處，1995 年），頁 193。

彰顯了人在逆境中的價值選擇，這選擇不僅來自於個人的意願，而是依據自覺道德上應為之義所作的決定，這是生命理性的召喚。故外在環境不論順逆，皆不增減我們內心持守之志¹⁴⁹，一切遭遇與道德實踐，一方面全幅是命，一方面全幅是義¹⁵⁰。

此義命是天之所予，所以人當知之、畏之，以作回應¹⁵¹；唐先生說：

天之所命之「義」，日益昭露流行於其心者之不可已。此處義之所在如是如是，亦天命之如是如是。義無可逃，即命無可逃，而義命皆無絲毫不善，亦更不當有義命之別可言。人於此更自覺其精神之依「義」而奮發之不可已，或天命之流行昭露不可已，其源若無盡無窮，則敬畏之感生。¹⁵²

一切順逆之境，無論富貴、貧賤、死生、成敗，非自己所能決定，亦非他人所決定，是人所無可逃避，無從改變之事物，全是出自於天，故面對天命無不知之、畏之以回應。¹⁵³所以，畏天命「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」¹⁵⁴此敬畏，乃是敬畏其仁其志¹⁵⁵，是對自己內在無限的道德要求及責任擔負而來的敬畏。唐先生說：「自孔子思想言，人之義固在行道。然當無義以行道時，則承受此道之廢，而知之畏之，仍是義也。」¹⁵⁶

綜合以上，一切外在之境遇不純是命限，而更是義之所在。當我們在命限中，安然承受這限制，並以一個恰當的態度回應之，此為義之所在，亦是命之所在。道能實現，本是我們應完成的神聖使命；道不能實現，不僅了然於胸安然受之，而且仍「義無反顧」「知其不可，而為之」的行義盡道。換言之，這加諸於我們

¹⁴⁹唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 536-538。

¹⁵⁰同上，頁 538。

¹⁵¹唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》（香港：新亞書院，1976 年），頁 117。

¹⁵²唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 537。

¹⁵³唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》（香港：新亞書院，1976 年），頁 117。

¹⁵⁴唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 537。

¹⁵⁵同上，頁 537。

¹⁵⁶同上，頁 536。

身上的道德義命，不因外境之遇之順逆有絲毫違背、逃避與放棄，反而奮不顧身為所當為，不被命運擊倒，並超越命運的限制，這就是唐君毅先生認為孔子所謂的天命。

唐先生說無義無命，命是外命是命運，義是可自做主宰的道德。唐先生是強調人的理性與道德可以凌駕於命運之上，所以更進一步說義命合一；並非否定有命運的存在，而是更強調義的主宰性與優先性。所以仍有個命運存在，但是命運不可左右人的進德修業，而是成就人的德性的場域。

二、義命分立說

勞思光先生認為《論語》中的命指客觀限制義。¹⁵⁷而孔子口中天命之「天」只是受傳統習俗影響，一種嘆息之辭，並無實義。¹⁵⁸勞先生說：「『知識』之成立，必以『事物有一定性質及規律』為基礎假定；此即表示，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。」¹⁵⁹

命是我們不能主宰的客觀限制，若只從命看人生，人生的一切現象皆被決定，則人無主宰性、無自覺、無自由可言。¹⁶⁰面對不能控制的客觀形勢，克盡自己的性分責任，行義盡道是能夠自主控制的，孔子稱之為義。勞先生認為，孔子的智慧即是¹⁶¹：當人的自主性與客觀限制相衝突時，提出我們應該有的恰當應對態度，此態度表現於「義命分立」之說。勞先生說：

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；然後則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質料條件。既不須崇拜一虛立之超越主宰，亦不須以事實

¹⁵⁷勞思光，《新編中國哲學史》，頁 136-139。

¹⁵⁸同上，頁 147。

¹⁵⁹同上，頁 142。

¹⁶⁰同上，頁 142。

¹⁶¹同上，頁 136。

代價值，或以自然代自覺；而此一自覺主宰亦不須求超離。於是，即在「命」中顯「義」，成為此一精神方向之主要特色。¹⁶²

孔子在命之外另立義的觀念。亦即，義表自我主宰，是價值判斷的根源，這屬於應然範圍；而命表客觀限制，只是質料條件，這屬於實然範圍。¹⁶³因此，一旦清楚劃分我們不能自主領域是命，能夠自主的領域是義，則可知現實的成敗得失皆無礙我們行義盡道。

由上可知，勞先生認為，孔子的立場是先區分義與命，而進一步，是為在命中顯義，也就是以自覺主宰在自然事實上建立秩序。¹⁶⁴

三、命與天命

徐復觀先生認為，《論語》中所言天命和命，顯然有別。¹⁶⁵徐先生的理由是，由於單語的命字，與複語的天命無別，所以對古今學者對「五十知天命」的理解，發生許多不必要的糾結。¹⁶⁶徐先生認為，就《論語》一書而論，命字可分作命運之命和道德之命來看。¹⁶⁷

《論語》上凡是單一個命字的，皆指運命之命¹⁶⁸，舉凡生死、富貴、貧賤、利害等都是命¹⁶⁹。徐先生指出，孔子所說：「不知命無以為君子」，便是在知命和成君子之間劃上密切的關係。也就是，作為一個君子當知命，當知生死、富貴、貧賤、利害等這些事情都屬於命，是不可求，也無可把握，故不枉費心思於其上，

¹⁶²勞思光：《新編中國哲學史》，頁 139-140。

¹⁶³同上，頁 139-141。

¹⁶⁴同上，頁 139。

¹⁶⁵徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），頁 83。

¹⁶⁶徐復觀先生列舉三種討論孔子天命的觀點。第一，何晏、傅斯年解孔子所謂天命即天的意志，也就是，天命是天的意志決定人事成敗吉凶的祿命，完全站在政治窮通上來說天命。第二，朱熹認為孔子所稱天命乃「天道流行所賦予物者」，知天命即是「窮盡物理」，是站在自然科學角度解釋天命。第三，劉寶楠以「仁義禮智順善之心」解釋孔子之天命，是站在德命的角度解釋天命。徐復觀，《中國思想史論集續編》，頁 379-384。

¹⁶⁷同上，頁 385-386。

¹⁶⁸徐復觀：《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 83。

¹⁶⁹同上，頁 84。

而應將心力用在自己能把握的德行上；若不能於自身可為不可為之處劃上一條界線，便會打無謂的主意，無所不為。¹⁷⁰所以，孔子對命運的態度，「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」的態度，實際上是採取互不相干的態度。」¹⁷¹徐先生認為以上是《論語》中命的消極意義¹⁷²。

另一方面，《論語》中的天命是指「道德的普遍性、永恆性」¹⁷³。徐先生說：「道德而歸之於命，則此道德乃超出於人力之上，脫離一切人事中利害打算的干擾，而以一種非人力所能抗拒的力量影響到人的身上，人自然會對之發生無可推委閃避的責任感和信心」¹⁷⁴所以，徐先生認為，孔子不再只以人格神的性質來看天的意義¹⁷⁵，天命是有道德意義的¹⁷⁶。面對天命當出以敬畏、承擔的精神¹⁷⁷。故而，「五十知天命」有了切實內容，而不是落入神秘主義的虛無飄渺。¹⁷⁸徐先生認為以上是《論語》中天命的積極意義。¹⁷⁹

¹⁷⁰徐復觀，《中國思想史論集續編》，頁 385。

¹⁷¹徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 84。

¹⁷²徐復觀，《中國思想史論集續編》，頁 385。

¹⁷³徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 86。

¹⁷⁴徐復觀，《中國思想史論集續編》，頁 385。

¹⁷⁵自商周以來，「天命」一辭，就是指天的命令，換言之，當命與「天」相連時，成為天命。所以，當孔子所言之「天」是人格神意味的天，此時天命是宗教意義的。孔子言「天」，有幾處有時也有指人格神的意味。例如，《論語·庸也》：「天厭之，天厭之」，《論語·子罕》：「吾誰欺？欺乎天？」，《論語·八佾》：「獲罪於天，無所禱也」。

¹⁷⁶徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 84-85。

¹⁷⁷同上，頁 84。

¹⁷⁸徐復觀，《中國思想史論集續編》，頁 386。

¹⁷⁹同上，頁 386。

第三節 《論語》言命解讀

上述唐君毅先生、勞思光先生及徐復觀先生之論說，各皆成之有理。勞先生說與唐先生之說雖各有差異，但二者並無杆格，因為二者都同意：外在運命對儒家言，不是行道行義的阻斷者，而更是行義之場域，而唐先生更徹底地說，「更不當有義命之別可言」。徐先生則斷言《論語》中單一之命字，皆指運命之命，¹⁸⁰此有別於唐先生之強調義命合一。但關於此諸先生觀點之細微比較，非本文之重點，亦超出本文限制。本文今採徐復觀先生兼及蔡仁厚先生之說，以解讀《論語》有關「命」之條目，此是求其「最大公約數」。因為在《論語》的脈絡中，命一詞不管有其他深層意義，有一層意義似是確定，此即命運之命。

一、命運

徐復觀先生指出，《論語》書中單言一個「命」字的，皆指命運而言。孔子數度對弟子的遭遇¹⁸¹，感嘆命限的存在，其中伯牛¹⁸²有疾的故事，是最典型的一個例子。¹⁸³《論語·雍也》曰：

伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」

¹⁸⁰《論語·子罕》：「子罕言利，與命與仁」此處命字，蔡仁厚先生與徐復觀先生有不同解釋。蔡仁厚先生認為《論語》書中單一個命字，大體指向命運之命，但說「仁」與「命」，孔子所「罕言」，就不宜解作命運的解釋，解作天命之命更合義理。蔡先生說：「與命與仁的與字，不應作連接詞看，而應該是『親與』之義，亦即『和合』的意思。孔子知天命，與天相喻解，故曰「與命」；孔子的生命即是「仁」的顯現與印證，故曰「與仁」。如此，則命自應作天命解，才合義理。」蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 127-128。而徐復觀先生認為，論語上凡單言一個命字的，皆指運命之命。徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 84。

¹⁸¹關於顏淵之死，孔子悲慟命限之無奈。《論語·雍也》：「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·先進》：「…噫！天喪予！天喪予！」《論語·》：「顏淵之死，猶如天之喪己」

¹⁸²《論語·先進》：「德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。」伯牛為孔門四科中德行科的人物，與顏淵、閔子騫、仲弓等並駕，孔子很器重他。故其將死，孔子尤痛惜之。

¹⁸³王邦雄等，《論語義理疏解》，頁 52。

上文之命，徐復觀先生及蔡仁厚先生皆解為命運。整句話的意思是：伯牛身染惡疾，孔子前去探望。孔子從窗外握住伯牛的手說：「你這樣有德之人怎麼會得這樣的病！其實也沒有什麼特殊的原因，無非就是命中注定。接著兩次深深嘆息。面對伯牛之疾，孔子體認到這是不得不承受的命運安排，並不怨懟、不憤怒，只有惋惜與慨歎！這是孔子面對無可奈何之運命，深深體會德福之間沒有必然的關係¹⁸⁴，只有平靜接受。

司馬牛以無好兄弟為在身邊引以為憾，孔子認為這也是命運啊！《論語·顏淵》曰：

司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡。」子夏曰：「商聞之矣：『死生有命，富貴在天。』君子敬而無失，與人恭而有禮；四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？」

司馬牛感傷別人都有好兄弟，唯獨他沒有，子夏寬慰司馬牛；兄弟有無和死生富貴一樣，有待於客觀的種種條件，這就是命。既然是命，便不可強求，故不必掛懷；但是我們可以選擇盡其在我的盡德修業的態度面對當下的處境，以跨越心中的有限感，所以「何患乎無兄弟也？」這是孔子直接指出存在的真理來提醒司馬牛¹⁸⁵。

孔子知道追求政治理想實現還須有外條件的配合，成與不成受限於外在條件，這都是命，不能逆勢強求。《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！

子路為季孫氏之家臣，季孫很看重子路，當時子路獻計，卻毀了三座城池。和子

¹⁸⁴王邦雄等，《論語義理疏解》，頁 52。

¹⁸⁵同上，頁 54。

路同為家臣的公伯寮趁機向季孫氏毀謗子路，以為這是子路為加強朝廷力量而削弱季孫家勢力居心叵測之計，而季孫氏聽信讒言對子路的信任有所動搖。子服景伯¹⁸⁶得知此事，告之孔子以他的力量能夠置公伯寮於死地，孔子回答：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。」徐復觀先生和蔡仁厚先生皆認為這二個命字，應從客觀限制義解。也就是說，道的理想能落實，需要時勢與機運的配合方能成就，若道微不能實行，也是受到現實條件的種種限制所致，所以有「行」與「廢」的不同。¹⁸⁷換言之，道之行或不行有其客觀限制，不是由我主宰，這就是命。其實孔子是欲曉諭子服景伯，不必為子路出頭力爭。不論政治理想能否在魯國實行，或者公伯寮的讒言能否被採信，存在諸多外在條件影響著，不是渺小一人能決定的¹⁸⁸，但求盡其在我，所以說：「公伯寮其如命何！」

孔子曾評論顏回與子貢的德行，表達出他對命運不強求的態度，以說明有命運的存在。《論語·先進》曰：

回也，其庶乎！屢空。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。

蔡仁厚先生認為，「賜不受命」之命字取命運、命限義解釋。¹⁸⁹蔡先生指出，顏回即便「一簞食，一瓢飲，在陋巷」生活條件極為簡陋，對一般人來說是「不堪其憂」，而顏回卻能「不改其樂」。顏回不僅知無可奈何限制之所在能安之受之，正表示他了澈富貴利達不操之在我，故不強求而安貧樂道。¹⁹⁰財富乃性份以外之事，本不可強求，求之亦不可必得。而子貢，不接受命運的安排，求性份以外之名利富貴。所以，子貢靠著過人的聰明，汲汲營營從事營利生財事業，從商致富，

¹⁸⁶子服景伯，為孟孫氏的家族，當時在魯國尚有勢力，能在季孫氏前進言。王熙元：《論語通釋》（台北：學生書局，1988年），頁879。

¹⁸⁷蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁126。

¹⁸⁸王邦雄等，《論語義理疏解》，頁12。

¹⁸⁹蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁125-126。

¹⁹⁰同上，頁126。

孔子認為這非人事所當為者，不足取法。¹⁹¹從孔子評論顏回與子貢的德行可看出，孔子深刻體會到有客觀限制的存在，而且深明富貴不可強求的道理。

孔子認為知命限所在，是成為一內外涵養兼俱的君子之必要條件。《論語·堯曰》曰：

不知命，無以為君子也。

在儒家，君子是進德、修德的典範。君子所求，應是求仁，是內在的，孔子說：「君子求諸己」¹⁹²，故求仁得仁。另一方面，命運中的事（例如死生富貴名利窮達等）是外在的，求之不一定得之。做為一君子，必須知道經驗世界所呈現的事實，不必依應然規律進行，「知道這些事情乃屬於命，乃屬於『不可求』的，…便不必枉費心思，而能『從吾所好』」¹⁹³如此，才能見害不苟避，見利不苟趨。所以，人面對不得不的限制，必須知之，此乃知命。若不能在富貴利害上畫上一條界限，而一味往外求，就不免要作非分之妄求了，便會無所不為，這就是「不知命」，成不了君子。¹⁹⁴然而，知命並不是安於現狀的消極接受我所遭遇之限制，楊祖漢指先生出，面對不由我的限制，能平心靜氣安然受之，不怨天尤人，也不存非分之求，而回過頭來反求諸己，平實去做自己該盡的本分。¹⁹⁵知命限是君子成德之道，所以孔子說：「不知命，無以為君子也」。

綜觀以上引文可知，舉凡人在現實生活中遭遇，例如，身體康健、個人死生、家庭幸福、政治理想實現等等，都有著非人力能做主的外在限制，在《論語》大抵謂之為命。面對此不可自我作主的客觀限制，孔子採取什麼態度？徐復觀先生說：「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」的態度，實際上是採取互

¹⁹¹蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 126。

¹⁹²《論語·衛靈公》

¹⁹³徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 84。

¹⁹⁴徐復觀，《中國思想史論集續編》，頁 385。

¹⁹⁵王邦雄等，《論語義理疏解》，頁 132。

不相干的態度。」¹⁹⁶因為命運的得失之權不操之在我，所以不為無法掌握的命運費盡心力於其上。¹⁹⁷但是對運命的態度更積極而言，如蔡仁厚先生所說：「盡義以知命」¹⁹⁸。孔子「盡義以知命」的人生態度，在《論語》中時有所錄。《論語·述而》說：

富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。

孔子認為，富貴如果可以求取，即使是做卑賤雜役的事，也欣然相就；但如果是求取而不可得，便即時放下，依我的喜好做我喜歡的事。《論語·里仁》說：

富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也。

富貴是人人所盼望的，但不以正當方式得到，君子是不願享有它。貧賤是人人所厭惡的，但是不以正當方式避免，君子是不肯躲避的。又《論語·述而》也說：

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。

粗茶淡飯，居住簡陋的匱乏生活，孔子是樂在其中的。但不以正當手段取得的財富祿位，是不合義理的富貴，如浮雲一般，孔子不屑一顧。

孔子面對富貴貧賤之得失，堅持不違背正理，「盡義以知命」。即是坦然接受命限的事實，不受其影響；並且努力於我們可掌握的道德實踐，以合理合義的方式面對限制，以獲得生命的尊嚴與自由。進而言之，因為知道這客觀限制，人無能為力，無可改變，所以，不怨天不尤人，不費心力於其上，不作非分之求，更不受其支配。這並不表示人要消極認命，放棄努力，而是回歸操之在我的人事領

¹⁹⁶徐復觀，《中國人性論史》〈人性篇〉，頁 83-p.90

¹⁹⁷徐復觀，《中國思想史論集續編》，頁 385。

¹⁹⁸蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 128。

域，克盡己分，以當為之義突破生命的有限性。¹⁹⁹可見，人生除了命一面，還有義一面，正須由「義」這一面，才能顯現人的自覺以及自由。²⁰⁰蔡仁厚指出，孔子明辨命、義 二者的分際，不僅建立了決定了儒家精神的方向，同時也建立了中國哲學的人生觀，在於「重能不重所，依自不依他」的理性思想層次。²⁰¹

二、知天命

孔子亦有道德意義之天命觀。《論語·為政》「五十而知天命」一章，是孔子對自己為學成德歷程的自述，其文如下：

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。²⁰²

十五志於學，即是志於道。²⁰³到了三十歲，對禮義能充分自覺，言行舉止上進退有度。三十而立，即立於禮。²⁰⁴四十不惑，即是於洞察事理，精熟仁義外，而能隨遇而安，不動搖其心其志。²⁰⁵孔子由十五而三十而四十，生命境界是直線的往前邁進。²⁰⁶在五十歲時，孔子生命境界有一重大突破，其中「知天命」尤其關鍵。

朱熹註：「天命，即天道之流行而賦於物者」²⁰⁷朱子認為天命是天道所賦與者，換言之，天命即天道。徐復觀先生說：「孔子的所謂天命，…，實際是指道德的超經驗性格而言」²⁰⁸故，《論語》中的天命即是指天道的具體內容。孔子「知

¹⁹⁹蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 123-124。

²⁰⁰同上，頁 130。

²⁰¹同上，頁 130。

²⁰²《論語·為政》

²⁰³王邦雄等，《論語義理疏解》，頁 82。

²⁰⁴同上，頁 82。

²⁰⁵同上，頁 83。

²⁰⁶同上，頁 83。

²⁰⁷朱熹，《四書章句集註》（台北：鼎淵文化，2005 年），頁 54。

²⁰⁸徐復觀，《中國人性論史》〈先秦篇〉，頁 86。

天命」的「知」，是經由道德實踐的「證知」而來的體會。²⁰⁹故孔子體證到，天命不是外在神祕力量的賦予，天命是主體自覺對道德的要求與責任的承擔。²¹⁰徐先生說：

孔子在經驗界中追求道德，…不是在構成一種有關的道德知識，而是拿在自己身上來實踐；由不斷實踐的結果，客觀的標準，與自己不斷的接近，融合，一旦達到內外的轉換點，便覺得過去在外的道德根源，並非外來而實從內出；…而有一種內發的不容自己之心，有一種內發的「泛應曲當」之理，此時更無所藉助於見聞（經驗），而能主宰於見聞（經驗界），道德的根源達到了此一轉換點，這才是孔子所說的「知天命」²¹¹

徐先生稱孔子「知天命」是「哥白尼的大迴轉，由外向內的大迴轉。」²¹²徐先生指出，「知天命」即是能將原本外在的他律制約道德，內在化為自律道德，以主體自己發出道德命令，以使其生根於超經驗上。²¹³所以，「知天命」，是於「我」的身體力行下，而達到道德自我的完成，個體所體證之理是道德精神的自覺，所以是一種「我」的生命學問。²¹⁴

此時，天人之間由外在關係轉化為內在本質的關連²¹⁵。孔子五十體會到了天命就在自己的生命根源裏²¹⁶，亦即體證到天命即自身仁體，這是孔子人生境界的一大突破。徐復觀先生說：「道德不內在化，則每事皆應在經驗界的相互關係中加以比較別擇，不可能有六十耳順，七十而從心所欲不踰矩的境界。」²¹⁷當孔子

²⁰⁹徐復觀，《中國人性論史》〈先秦篇〉，頁 86。

²¹⁰同上，頁 89。

²¹¹徐復觀，《中國思想史論集續編》，頁 387。

²¹²同上，頁 387。

²¹³同上，頁 387。

²¹⁴謝仲明，《儒學與現代世界》，頁 10。

²¹⁵王邦雄等，《論語義理疏解》，頁 18。

²¹⁶徐復觀，《中國人性論史》〈先秦篇〉，頁 87。

²¹⁷徐復觀，《中國思想史論集續編》，頁 389。

危困於匡時，他泰然處之說：「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」²¹⁸在宋國被桓魋威脅時，《論語·述而》說：「天生德於予，桓魋其如予何？」這些都體現了孔子面對打擊和懷疑時，始終不動搖心志，奉行天命的堅定信念。故，孔子「知天命」亦即「知性」「知心」，²¹⁹此乃是對自己的性，自己的心的道德性，得到了澈底地自覺自證。²²⁰

此外，孔子還說君子有三畏，其心目中敬畏的對象之一，就是天命。《論語·季氏》曰：

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」

「畏者，嚴憚之意也」²²¹畏是敬畏，非畏懼。²²²朱子說：「天命者天所賦予之正理也，知其可畏，則其戒慎恐懼，自有不能已者。」²²³這是說，在求道過程，成聖成仁中，君子深知，道德意義的天命賦予之重。所以發自內心的自我策勵，以不敢懈怠的嚴肅心情面對道德要求²²⁴。故心目中敬畏天命。相反的，小人心中沒有道德的自覺，所以不知天命，更不可能有真誠敬畏之情，也無法了解聖人所言珍貴義理，故行為上狂妄悖慢，肆無忌憚。²²⁵由上可知，孔子敬畏天命也就是敬畏其志其仁²²⁶。唐君毅先生說：「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。」²²⁷徐復觀先生也說：「孔子對於天、天命的敬畏，乃是由「極道德之力量」所引發的道德情感；…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。」²²⁸

²¹⁸ 《論語·子罕》

²¹⁹ 徐復觀，《中國思想史論集續編》，頁 389

²²⁰ 徐復觀，《中國人性論史》〈先秦篇〉，頁 88。

²²¹ 朱熹，《四書章句集註》，頁 172。

²²² 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁 27。

²²³ 朱熹，《四書章句集註》，頁 172。

²²⁴ 王邦雄等，《論語義理疏解》，頁 160。

²²⁵ 同上，頁 162。

²²⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 537

²²⁷ 同上，頁 536

²²⁸ 徐復觀，《中國人性論史》〈先秦篇〉，頁 88-89。

故，孔子之「知天命」「畏天命」，是當天命是在我生命之中發出命令，通過心性表現出來，²²⁹此乃是道德主體對無限責任感的真切驗證²³⁰。故其後孟子更明白地說：盡心知性知天。此含蘊天、性、心之貫通為一。



²²⁹王邦雄等，《論語義理疏解》，頁 18。

²³⁰徐復觀，《中國思想史論集續編》，頁 385。

第三節《孟子》論命

孟子更進一步繼承孔子對「知命」的體認並加以闡發，提出一套「立命」的修養工夫。唐先生說：「孟子之立命，則承孔子之知命之義而發展。孔子之知命，在就人當其所遇之際說；而孟子之言立命，則就吾人自身之修養上說。」²³¹孔子強調，人在行義盡道時當知有不可改變的命限所在，所以不執著於命運的限制，而仍應積極行仁義道德，盡其所當為，所謂「求仁得仁」；而孟子在我們面對遭遇限制時，視死生患難仍是道德上應為之份內事，於此之前的修養工夫，孟子提出盡心盡性以立命的修養之道，此亦正是整個儒家思想精華所在。命運對人有何意義或價值？吾人該如何面對？如何處理命運？就這些問題，孟子有獨特的見解而凸顯出儒家的精神。

一、命運

徐復觀先生說：「《孟子》書中的命字，實際是命運之命，而且含義稍為寬泛；多取『莫之致而至』及『分定』之意。」²³²《孟子·萬章上》說：

莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。

這裡提到的天與命只是在不同的著眼點下的不同稱呼，但二者為人意不可主宰的性質是一致的。「莫」字強調非人所能主宰，非人所能改變的意思；「莫之為而為者」與「莫之致而至者」則表示有一存在於人之外的控制力強而為之。整段話即是說，不是人力刻意求得而自然來到的是命運；相反的，即便人力刻意作為也不見得會如人預期的發生也是命運。所以，孟子認為凡須有待於外，不能由人自身作主的，卻對人有影響的力量，即稱之為命。²³³此處透露，孟子面對不可測之氣

²³¹唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 542。

²³²徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），頁 167。

²³³同上，頁 167。

運的限制，更深刻體會到命對於人自身的制約，非人意可左右，其無可奈何的感歎。²³⁴

二、性命對揚

孟子藉性、命概念的劃分，說明人生遭遇有其限制性謂之命，同時也確立人於道德實踐中的主宰性與責任性²³⁵。《孟子·盡心下》說：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。

依孟子，人性有兩層意義，分別是感性的自然之性以及超越自然的道德之性。²³⁶然而，自然之性的滿足，受到外在客觀條件的局限。凡生理欲望之滿足，都是人發自動物性之本性，自然如此。²³⁷此即所謂「生之謂性」²³⁸、氣質之性、自然之性、動物之性。自然之性本身可以去追求，但是當其實限時，須求之於外。²³⁹凡求之於外者，我們本身並不能掌控，它有命運的限制。所以孟子說：「有命焉；君子不謂性」就是不接受、不認定自然之性為我們的本性，而寧謂之命。²⁴⁰

求在外者是不可強求，《孟子·盡心上》說：

求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。

在外者，即非我所固有，包括欲求的滿足、富貴利達的追求、道德實踐的結果等

²³⁴ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 146。

²³⁵ 徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），頁 168。

²³⁶ 牟宗三，《圓善論》，頁 150

²³⁷ 同上，頁 151。

²³⁸ 《孟子·告子》

²³⁹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 220。

²⁴⁰ 徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），頁 168。

等皆為外於我的事物。²⁴¹外在於之事物，不是吾人可以掌控的，所以不可妄求²⁴²。

《孟子·告子上》說：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣」²⁴³就是說，耳目感官本身以感覺為性，只會不斷感取外物，不能思理。²⁴⁴當人的耳目感官一但被外物牽引，人的心思完全用在如何滿足耳目之欲上，盲目往外追求，不能自我主宰。蔡家和先生說：「『求無益於得』，求之在外者，是有命焉，此不能控制，只能居易以俟命。」²⁴⁵因此，富貴利欲可求，但求之而不得，亦不可墮落我們的人格價值與尊嚴²⁴⁶，這是對求在外者之命做一價值取捨的判別²⁴⁷。

人除了有形軀生命自然所具的自然之性，尚有天道賦予我們另一更高的本有品質²⁴⁸，即道德之性。雖然道德實踐的結果雖亦受限於外在條件的配合，但當其實現時，主宰在我，故孟子寧謂之性而不謂之命²⁴⁹。《孟子·盡心下》說：

仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

道德義命能否實現於現實中亦有命限存在。這不是說道德實踐本身有命運的限制，而是道德實踐的表現結果是如何，須受限於外在條件的配合。²⁵⁰牟宗三先生舉例說明，就像舜之純孝，偏遇瞽叟之不慈，以致父子之間應盡仁而未必能盡仁；又如比干之至忠，卻遇無道暴虐之紂王，故而君臣應盡義而未必能盡義；又如聖人行道，其大道理想能否實現，非個人主觀努力可以決定，亦受限於當時客觀時勢機遇的限制，所以孔子說：「吾道窮矣」。²⁵¹對君子來說，道德本身可反求諸己，

²⁴¹ 牟宗三，《圓善論》，頁 148。

²⁴² 朱熹，《四書章句集註》，頁 350。

²⁴³ 《孟子·告子上》

²⁴⁴ 王邦雄等，《孟子義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1983 年），頁 91。

²⁴⁵ 蔡家和：《王船山《讀孟子大全說》研究》，頁 118。

²⁴⁶ 王邦雄等，《孟子義理疏解》，頁 85。

²⁴⁷ 謝仲明，《儒學與現代世界》，頁 88。

²⁴⁸ 同上，頁 88。

²⁴⁹ 徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），頁 168。

²⁵⁰ 牟宗三，《圓善論》，頁 152。

²⁵¹ 同上，頁 152。

主宰在我。所以，不論道德實踐結果如何，仍以道德性為我們應盡之本性、本質，它不在命運限制的範疇。所以，孟子說：「有性焉；君子不謂命」

道德實踐，求在內者，「求仁得仁」，求則得之。《孟子·盡心上》說：

求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。

仁義道德「當其實現時，是求在內，其主宰性在人自身」²⁵²，它是必然的可得。故，君子行仁義、求德行，雖知其中必有限制，但不能藉口道德實踐的結果必有限制，便不盡我們應盡的道德責任²⁵³；反而不論限制為何，仍堅持不容於己之本心的要求盡力實踐，得失成敗在所不論²⁵⁴。蔡家和先生說：「『求則得之』，是就道德實踐，吾人可以掌控，此為義也」²⁵⁵

孟子對於性命的劃分，對人的道德主宰性、責任性加以確立。徐復觀先生說：「性與命最大分別，性是內在於人生命之內的作用；命則是在之外，卻人給人影響力量。」可見，孟子以性命對揚的方式，強調不論外在如何大的壓力，都不能阻擋我們踐德行仁，顯出道德主體的絕對價值，及人之尊嚴所在²⁵⁶。

三、正命與立命

命是不求而至，而求又是無益於得，故是不可求的。面對不可求的命運，人當如何看待？《孟子·盡心上》說：

莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。

²⁵²徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），頁 168。

²⁵³牟宗三，《圓善論》，頁 152。

²⁵⁴王邦雄等，《孟子義理疏解》，頁 65。

²⁵⁵蔡家和，《王船山《讀孟子大全說》研究》（台北：學生書局，2013 年），頁 118。

²⁵⁶王邦雄等，《孟子義理疏解》，頁 65。

這是說，人生境遇之吉凶禍福皆是命運，面對變幻莫測的命運，人當順受，不能違逆命運的安排。然而，順受之命須是正當之命，亦即所受之命是「合理合道盡了所當為」²⁵⁷，即為「正命」。知道正命者，不站在將倒的危牆下面，無端遭受覆壓的橫禍。所以，能盡己之心，盡己之道義，則所受之命，皆是正命；若未能盡己之責任道義，平白犧牲生命，便是非正命。也就是，孟子認為，人處於一定情勢下，受到不同程度的制約，但是人應當適當地生活於他所處的環境條件中。適當意味著，不管外在境況如何（死生、窮通、得失等），盡道而死，是善受之，則成正命；不適當則指，死於非命的巖牆下死，或是戕害自己生命的桎梏而死，是不珍惜生命，不是正命。²⁵⁸可見，「孟子談正命，要人為德行努力，珍惜生命以行道。」²⁵⁹

如何能盡其道義積極面對命限，使所受之命是「正命」，孟子提出「立命」的修養工夫。《孟子·盡心上》說：

夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

不貳，是不改常度之意²⁶⁰；不貳者，修身以俟死²⁶¹。整句話是說，不論環境如何惡劣，皆不動搖我們行義盡道的心，只是盡其所能修養自身德性，發揮仁義良善稟賦，面對死生患難之遭遇，這就是立命之道。這說明，面對無常命運，孟子所重不在消極安命，而在如何積極修己成德，在命限中挺立起人的主體性與自主性²⁶²。因為命運只限制了客觀事功的成敗，卻不能限制人主觀成德的實踐²⁶³，所以人不可怨天尤人，要不斷修養德性以俟命。孟子說：「君子行法，以俟命而已矣。」

²⁵⁷ 牟宗三，《圓善論》，頁 146。

²⁵⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 544。

²⁵⁹ 蔡家和，《王船山《讀孟子大全說》研究》，頁 112。

²⁶⁰ 牟宗三，《圓善論》，頁 145。

²⁶¹ 朱熹，《四書章句集註》，頁 349。

²⁶² 王邦雄等：《孟子義理疏解》，頁 19。

²⁶³ 同上，頁 17。

²⁶⁴君子依法度行事，就當前的環境去做他該做的事，俟命並非什麼都不做，任由命運的擺布；而是更強調人本身努力的重要，要積極修養德性，盡義而面對命運²⁶⁵。孟子要人不受外在因素的影響，並突破命運於人的限制，在道德實踐活動中，義理之當然上，堅持修身之道，「合理合道盡了所當為」以得「正命」，此便是安身立命之道。所以，牟宗三先生說：「儒家即于道德實踐上確立命一觀念」²⁶⁶

唐君毅先生指出，孟子「立命」之論是由人的盡心性、存養心性的工夫上來說。唐君毅先生說：「存養心性而行義達道之事，與受命立命之事，固為二義，一如純自內出，一如自外定；然此自外定者，亦正是吾人之義所當然。」²⁶⁷也就是，如果我們順著本心、良心，在任何環境中做出應所當為之判斷，則「居仁由義」的結果，「盡心」與「立命」只是一事。²⁶⁸唐先生進一步分析：「存心養性而行義以達道之事，要在有所為，以為立命受命之資；而立命受命之事，則要在覺知受限制規定，而知有所不為，乃義不他求。」²⁶⁹也就是吾人當時時存養、擴充天之所命於我們的道德心性，方能以正確的態度面對任何順逆之遭遇。當求之不得時，義在寡欲有節上²⁷⁰，不做不該做的事，則不惑，不怨天不尤人，以敬畏心承擔起總總惡境遭遇，並視之為道義所當然之命，此一修養工夫謂之「立命」。

對孟子而言，雖然命是進德歷程上一種外在的限制，它使人窮通順逆，也常使人迷失本性而墮落；但孟子更強調面對命運的順逆，不能被外在條件左右而放棄道義，而是體認自己的善良本性，盡心知性，行義以立命，則順受之命皆為正命²⁷¹。故孟子教人積極的經由「修身以俟之」，堅定不貳地盡己心盡己性，超越命運的控制，而這代表儒家的精神。

總結本章所言：孔孟都承認有運命之命，即外在的客觀限制，如死生富貴、

²⁶⁴《孟子·盡心下》

²⁶⁵蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 230。

²⁶⁶牟宗三：《圓善論》，頁 145。

²⁶⁷唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 546。

²⁶⁸袁保新：《孟子思想的哲學探討》（台北：中研院文哲所，1995 年），頁 194。

²⁶⁹唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 546。

²⁷⁰同上，頁 546。

²⁷¹唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 628。

道之行與不行等。但孔孟卻更強調另一種命，此即道德意義的命（天命），此命是在於吾人的心性，是理所當然的，即義之所在。在此兩種命之間，孔孟對運命的態度是，不受其左右，置之度外；而對道德之天命，堅定不移地實踐。用孟子的話說，便是「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」、「夭壽不二」。此中富貴、貧賤、威武、夭壽是指外在的，非吾人自主的客觀限制或遭遇，但這些外在的限制或遭遇皆不能動搖吾人行道盡義（盡心知性以知天）的責任。更進一層言，這些外在的運命，無論是順是逆，皆是吾人行道之場域，唐先生說義命合一，也正是此意。



第四章 莊子之「命」觀

老子少談命，在《道德經》中僅有兩處提及。《道德經·五十一章》：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命常自然。」《道德經·十六章》：「歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。」唐君毅先生指出，老子所謂命，即形而上之道²⁷²，即萬物生命所以生之根源²⁷³，即現今所謂生命之命²⁷⁴。換言之，老子言命，只是就萬物生命的根源功能上來說，並非指生命之現實。²⁷⁵莊子重視命，《莊子》一書中命字出現頻率很高，並對此問題作了不少精闢的論述。一般學者公認，內篇是莊子所作，外篇雜篇為後人或莊子之徒附加之作。²⁷⁶故在內容取材上，以《莊子》內七篇為主要的範疇；至於外雜篇，僅作為參考依據，以與內篇思想相連貫者為準。

第一節 命運

一、命令義之命

《莊子》言命，概有兩種意義。「命」作動詞用時，是指命令之命，作名詞用時，則是指運命之命，而莊子之命觀，重點在此，本章亦以此為重點。至於命令之命，略述如下。

命是由某主宰給予受命者之指令，這種由上而下之命令有主宰、支配義。子來瀕死，妻兒哭泣，子來安然以對，此乃造化所命。《莊子·大宗師》曰：

父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母，彼近吾死而我

²⁷²唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 629。

²⁷³同上，頁 554。

²⁷⁴同上，頁 554。

²⁷⁵同上，頁 554。

²⁷⁶一般學者皆認為，內篇是莊子所作，外篇雜篇後人或莊子之徒附加之作。根據徐復觀先生的考察，內篇深厚奧折，瑰奇變化，係出莊子本人之手。至於外、雜篇，有的材料則由莊子學徒所記錄。徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），頁 359-361。根據黃錦銘先生考證也有相同結論。黃錦銘先生認為，莊子內篇是莊子所自著，至於莊子外、雜篇的文字，不是出自一人手筆，決不是莊子本人的著作。黃錦銘註譯，《新譯莊子讀本》（台北：三民書局，1997 年），頁 9-30。

不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。

子女對於父母，無論要到東南西北，唯聽從父母的命令。陰陽大化對於人，如同父母與我的關係，故大化命令我死，則我必從之。大自然給我形體，給我生命使我勞苦，讓我年老使我閒逸，令我死亡使我安息。所以我們歡喜接受生命的到來，也要坦然接受生命的結束。這是說，人的一舉一動都有一個「命之者（主宰）」在那裏做主人，吾人之「形」「生」「老」「死」皆天地陰陽之命令，無所選擇，人當服從，不可改易²⁷⁷。

大冶鑄金之喻，亦是說明人的一舉一動好似有個「命之者」在主宰。《莊子·大宗師》曰：

今之大冶鑄金，金踊躍曰『我且必為鑊錙』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！成然寐，蘧然覺。

在此我們要注意的是，天地化生萬物，如造像者以土造偶，泥偶之大小長短美醜，任憑被造像者之意，泥偶是被決定者，本身不能參與絲毫意見。所以，人在大化手中，當任其所鑄之形以順受，這是說明人之一舉一動皆是有命的了²⁷⁸。

二、命運義之命

命令是由上而下，由某主宰給予受命者之指令。而在受命者的立場看，這命令可就成為他（受命者）的命了。也就是我們所謂的命運之命、氣命之命。

（一）命之定義

²⁷⁷徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），頁376。

²⁷⁸胡哲敷，《老莊哲學》（台北：中華書局，1969年），頁191。

異於己的外在變化，皆屬運命的流行。《莊子·德充符》對命運的內容有以下說明：

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。

人的死生夭壽，事業上的富貴顯達，別人對我們的稱譽或毀謗，如同人體所產生的饑渴需求，四季寒暑輪替，純是人間事物的變化，命運的流行。這些人間事物變化，就像晝夜在我們面前出現，以人的智識是無法了解這些變化誰先誰後。這些外在事物包括，自然的變化與人事的變化。例如，生老病死、身體殘缺、個人氣質稟賦差異、人間窮達毀譽以及大自然寒暑風雨，皆屬異於己的外在變化，運命的流行。

命是天地間事物變化及產生的種種情境，而我們無法抗拒、改變、期待與主宰，完全在我們能力範圍之外。郭象注曰：

天地雖大，萬物雖多，然吾之所遇適在於是，則雖天地神明，國家聖賢，絕力至知而弗能違也。故凡所不遇，弗能遇也，其所遇，弗能不遇也；凡所不為，弗能為也，其所為，弗能不為也；故休之而自當矣。²⁷⁹

成玄英疏：

前之八對並是事物之變化，天命之流行，而留之不停，推之不去，安排任化所遇所適，自非德充之士其孰能然此。

郭象、成玄英所言遇和適二字，說明人所遭遇，受到環境的限制，人意無法改變

²⁷⁹郭慶藩集釋，《莊子集釋》（台北：世界書局，2011年），頁96。

與主宰的。徐復觀先生說：「何以知道這些『事之變』是由命所規定？乃是因為這些東西是『知不能規乎其始』，因而『不知其所以然而然』的；即是這些事，不是人的知謀可以預為規劃，而不知其所始的。」²⁸⁰也可以說，命行事變不捨晝夜的行進著，我們希望的它或許不來，我們不希望的它還是會來，來與不來，完全是我們無法抗拒與主導。此種種發生於吾人身上，而吾人又不能抗拒、改變或預期，甚至與吾人意欲相違的事物（即「不可奈何」之事物），莊子稱之為命。

（二）自然規律與命

莊子以死生存亡為例，說明生死是自然規律變化的結果，無人可自外於規律，這是命運。《莊子·大宗師》說：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。

死生是自然而不可免的，這是人存在的命限；就如同黑夜和白天交替，是自然的規律。死生的命限與日夜交替的自然變化，皆是人意不可干預與改變，這是萬物存在的真實處境。

這是說，晝夜交替是自然的規律；生命的行進也有其規律，在人而言，稱為命。對一般人來說，死生是命定，「其行盡如馳」²⁸¹，把生死視為一己的生死；但是莊子把生死比作日夜的交替，是自然變化，只是大化歷程之一環。船山註解說：「命則有修、有短，有予、有受，而且與暮、天與人，相為對待，非獨立無耦之真也」²⁸²所以有陰必有陽，有福必有禍，有始必有終，有白天必有黑夜，有生必有死，這是自然的規律。換言之，有了開始，跟著發展的便是終了，一個跟著另一個，這是一條無法抗拒的自然規律。²⁸³

²⁸⁰徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），頁376。

²⁸¹《莊子·齊物論》

²⁸²王船山，《莊子通·莊子解》（台北：里仁書局，1984年），頁61。

²⁸³吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》（台北：文津出版社，1998年），頁147。

生命的歷程，有生有死循環不息，就像日夜一個接著一個而來，這是自然界的規律，這是一個歷程，是一件事。「其變化是一種不以人的意志為轉移的自然規律」²⁸⁴「化與不化之間，是有其不得不然者」²⁸⁵人做為一自然之個體，乃必然受制於自然之規律，這是人的命限，莊子謂之為命。

（三）困境與命

唐君毅先生認為，莊子言命，是指人所面對的無可奈何之境。²⁸⁶《莊子·大宗師》，子桑認為自己的貧困病弱，是不知其所以然的無奈之境，這是命。一連十天淫雨霏霏，子輿擔心子桑挨餓生病，於是帶著飯菜探望子桑。子輿一到子桑家門口，便聽到子桑微弱、悲痛的彈唱著：「父邪，母邪，天乎，人乎」。子輿問何以至此？子桑說：

吾思乎使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！

子桑一直想著造成他陷入如此困境的原因，而不得其解。父母生我愛我，怎麼可能要我遭受貧困的折磨。天地是沒有偏私的覆蓋萬物、承載萬物，所以天地也不可能單單要使我貧困。追究我之所以遭受如此貧困的原因，那就是命吧！

船山說：「天地不私貧人富人，抑豈私生人死人乎？弗獲已而謂之命，而非有命也。」²⁸⁷成玄英疏：「…主宰者皆是自然尋求來由，竟無兆朕而使我至此，窮極者皆我之賦命也」²⁸⁸其中「弗獲已」「無兆朕」正是莊子對生命苦痛之源的反省。子桑遭受貧病交迫的困頓厄命，既不是生成我們的天地造成的，更不是生養我們的父母意願的，一切找不出特定的理由與答案，最後就歸之於命。

²⁸⁴陳鼓應，《老莊新論》（台北：五南出版社，2007年），頁188。

²⁸⁵葉海煙，《老莊哲學新論》（台北：文津出版社，1999年），頁164。

²⁸⁶唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁628。

²⁸⁷王船山，《莊子通·莊子解》，頁69。

²⁸⁸郭慶藩集釋，《莊子集釋》，頁129。

（四）偶然際遇與命

形體之殘全乃人間偶然遇合，是命。《莊子·德充符》有一則兀者申徒嘉與鄭子產合堂同席的記載。子產以其高位而傲視斷足的申徒嘉，申徒嘉回應子產之傲慢，以為人世間諸多不幸都是無可奈何的命運，申徒嘉說：

遊於羿之彀中。中央者，中地也，然而不中者，命也。

羿為傳說中善射之人，發必中。走進羿的射程中，被射中是必然；然而若是不被射中，是偶然，那是命。得失皆是偶然，是得是失，乃是命。船山說：「若亂世之淫刑不可逃，人之匿過以幸免，皆偶然也」²⁸⁹莊子說：「得者，時也」²⁹⁰就是說人的得失，皆是因緣巧合。在莊子看來，外觀形軀之殘全，推而廣之偶然遭遇之境況，是無必然之理由，也是無可奈何的事，視之為命。

²⁸⁹王船山，《莊子通·莊子解》，頁 50。

²⁹⁰《莊子·大宗師》

第二節 義與命

莊子言生命中無可逃避又必須接受的無可奈何者有二。一是天之事，包括生老病死、形軀殘缺、遭遇困頓，及個人氣質稟賦的差異。另一則是人間事，也就是種種紛爭糾結的人倫規範與人際關係；²⁹¹人做為一個社會存有²⁹²，必然與他人息息相關，產生種種義務的關係。如何合宜因應盤根交錯的人間義務？莊子於《莊子·人間世》回應吾人應有的應世態度與自處之道。

一、義、命之別

莊子藉仲尼之口表達命與義乃人間兩大法度。《莊子·人間世》說：

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。

天下人必須遵守的基本原則，一是自然的命，一是人為的義。子女愛父母是命，天賦予人愛父母親這種自然而然的的天性，固結於人心中是無可解除的。而臣子忠事君主是義，無論到哪裏都有君臣關係，這是人在天地之間無可逃脫的人間規範。命與義就是天下人「不得不承受，也不得不通過的兩大難關」²⁹³。

莊子所言命、義雖是並列²⁹⁴，但多數學者認為二者於性質上實有異。陳鼓應先生解，命是自然，義是人為。²⁹⁵高柏園先生則以血源親情是命，人的社會性是義。²⁹⁶王邦雄先生認為，自我是命，天下是義²⁹⁷；前者是指天生本有的家族親人

²⁹¹高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 129。

²⁹²同上，頁 130。

²⁹³王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁 203。

²⁹⁴唐君毅先生認為莊子此處言命與義實「義命不二」之義。此段文雖先分愛親之命與君臣之義，之後又言盡忠即是致命，故莊子此處之命，實同於孔孟所言「義命不二」「即義即命」之義。唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 548。

²⁹⁵陳鼓應，《莊子今註今譯》（台北：商務書局，2008 年），頁 134。

²⁹⁶高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 141。

²⁹⁷王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁 203。

天倫之愛，後者是謂人間社會的人倫規範²⁹⁸。綜合以上，命是天生本有，無可解釋，自然而然的的天倫之愛；義是後天人為，無可逃脫，被迫接受的人倫規範，不是命運。

莊子區分命與義，是要強調每一個人都有兩大難關，一是父母生成的命，一是君上責求的義。²⁹⁹子之愛親的天倫之愛與生俱來，這自然而然的的天性，不可解除，也無可解釋。故孝敬父母，是命定，認命就是。³⁰⁰但是，在天倫之愛的命限之外，還得面對君臣之義的人倫規範。人間公義的統領執行者就是君王。郭象註：「千人聚，不以一人為主，不亂則散。故多賢不可以多君，無賢不可以無君，此天人之道必至之宜」³⁰¹成玄英疏：「夫君臣上下理固必然。…六合雖寬未有無君之國，若有罪責亦何處逃愆，是以奉命即無勞進退」³⁰²故臣子忠事君王，就是依循天下之義理而行。³⁰³因此，無道亂世威權體制下，種種不合理的殘酷現實，紛爭糾結的人倫關係，有如天羅地網一般成了壓縮人性自由的枷鎖，但是吾人仍必須遵守。³⁰⁴故，君上主宰，臣下依義忠事君主的人間規範，這是無論是何身份，無論到哪，都逃脫不掉必須面對的事實。

人之社會性不可免，莊子以最微妙的君臣關係為例，說明人間世存在著無可避免又交錯密結的人倫關係，這是吾人無可逃脫又必須面對的人間義務。《莊子·人間世》引顏回、葉公子高、顏闔的故事，說明人之社會性不可免。³⁰⁵《莊子·人間世》首節，顏回欲前去勸諫專橫獨斷的衛君，前去請教孔子自處處世之道。莊子深刻描繪出，知識份子投身權力結構，想改變現狀，卻又戰戰兢兢尋覓出不危害自身之道。顏回說：

²⁹⁸王邦雄，〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」「義」的觀念〉，《哲學與文化》，第23卷第9期，頁1964。

²⁹⁹王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁204。

³⁰⁰同上，頁204。

³⁰¹郭慶藩集釋，《莊子集釋》，頁71。e

³⁰²同上，頁71。

³⁰³王邦雄：《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁204。

³⁰⁴同上，頁204。

³⁰⁵高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁130。

外曲者，與人之為徒也。擊跽曲拳，人臣之禮也，人皆為之，吾敢不為邪！…。成而上比者，與古為徒。其言雖教，謫之實也。古之有也，非吾有也。

顏回認為勸諫的真心話，以順應的方式表現，則不引來殺身之禍。解消自己，順應他人，盡人臣當行的禮數，人家怎麼做我就怎麼做，不標新立異，別人就不能挑剔我的錯誤。或者，有責求教導之言出現時，則寄託於古人，不是出自我自身，如此，君王則不以為是批判性的重話。由上可知，顏回身處人命如草芥的亂世，專橫獨斷的衛君底下，欲前去勸諫衛君，顏回慨歎此行「道之不行，已知之矣」。但是，就儒家「己欲立而立人，己欲達而達人」積極入世的性格而言，救人救世的理想當知其不可為而為之。因此，明知此行定有災禍，難以全身而退，仍是亂邦當入，危邦當居。這是知識份子，無可逃避的責任與使命。

接著，莊子借葉公子高出使齊國一事，道出人臣擔負使命之無奈。葉公子高對楚王將交付的無奈使命，無法拒絕，因此請教仲尼，以解除心中困惑。葉公子高說：

子嘗語諸梁也曰：『…事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。…』…今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患。是兩也，為人臣者不足以任之，子其有以語我來！」

臣子面對君主交付的任務，若任務沒完成，不免擔憂必遭君王懲罰與威赫，有人事方面的麻煩。相反的，若任務成功，在喜懼交戰的心境下，也必定心力交瘁。葉公子高認為，現在的他尚未進入真實的情境中，已有患得患失的驚恐，就像是早上才受君命，晚上就開始喝冰水，內心如火燒般的灼熱。所以，人臣承受君王使命，無論任務成功與否，面對人君威勢，皆有後患。由此可知，面對君王的使

命，人臣有不得不承受的責任，這是命。

顏闔為衛靈公太子師，然而太子天性殘酷，顏闔與暴君相處困難重重，戒慎忐忑，特地請教籛伯玉與君上相處之道。顏闔說：

有人於此，其德天殺。與之為無方，則危吾國；與之為有方，則危吾身。
其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？

與暴君相處任意遷就他，不堅持原則，就會危害到國家存亡；但是以仁義道德教導他，就會危及自身安危。顏闔無所適從，不知如何是好。這個故事表達出，遇無道亂世之昏君，為人臣者仍必須遵守應為的人間規範與使命，一切無可奈何罷了！

莊子生動地描繪出，在紛爭糾結的政治關係裡，充滿著猜忌、鬥爭與陷阱。在專制君王統治下，面對君主威勢壓力，人臣以忠君、輔君、諫君為己任；而君王卻任意向他們施威、施暴，動則得咎，諫諍或不諫諍都大難臨頭。無道之亂世，君臣之間不是信任與親和的關係，而是伴君如伴虎的殘酷考驗，³⁰⁶既無可逃又莫可奈何，人也只能求免刑罷了³⁰⁷！這三個故事主旨是要凸顯：人活在社會制度中，有不可逃避的規範或義務要去服從、去做，這就像「命」一般。

二、安義若命（安之若命）

愛親之命，天生而有，比較容易承受；但如何接受人間發生的事君之義，則是人間一大難題。³⁰⁸《莊子·人間世》說：

知其不可奈何而安之若命

³⁰⁶陳鼓應，《老莊新論》，頁 173。

³⁰⁷高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 131

³⁰⁸王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁 205。

命與義性質上不同，但是在莫可奈何的心情及境況上則無別³⁰⁹。唐君毅先生說：「此言子之愛親之命，與臣之事君之義，同為人所不可解於心，亦不可逃於世者。於此處，人唯有視之為不可更加以奈何者，而安之、受之。」³¹⁰高柏園先生說：「大戒，其實正是指天下之不可解、莫可逃之現實生命內容而言。其實不可解、莫可逃實即是一莫可奈何的被給與者」³¹¹人間兒女皆父母所生，愛自己的父母是此生最大的命，這不僅是一種親情關係，更是無可奈何的運命。為人臣者，面對君上交付的任務，成與不成，皆非人意可完全決定，萬一未完成任務，而受到君王的威赫與懲罰，這也是無可奈何的事。故，愛親之命、事君之義，乃吾人無可逃避的既成事實，就莊子言，這即是人生足以為戒的關卡限制，若窮究其原因，只能以命稱之。³¹²

王邦雄先生指出，道家所言君命是「逃不開君命的不得已」。³¹³「不得已」是形容主觀上毫無要有所作為的欲望，只是迫於客觀上的要求，因而加以順應。³¹⁴君上臣下的權力運作關係，本就存在著不能不讓它發生的無可奈何。我們不能讓它停下來，也不能終結它，僅能放下自身福禍得失的考量，依循君上的任命如實完成。³¹⁵莊子以「不得已」的精神消解生命中種種艱難情狀。在不已的情況下，莊子將儒家的義務論轉化為順其自然，如實為之的生活態度。³¹⁶

體認事君之義，是無可逃於天地之間，是無可奈何，則安天下事君之義，若子愛親之命³¹⁷。「安之若命」可說是理解莊子命觀念的關鍵鑰匙。因為將個人莫可奈何之際遇，完全委之於環境的偶然性，是無法撫平怨懟的心靈，必要怨尤。為解決對遭遇困頓尋求一個合理的解釋，莊子將人生種種不合理與無所逃止息於命中，阻斷人們怨天尤人、自哀自傷。莊子要我們體認到人生中諸多無可奈何的

³⁰⁹高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 141。

³¹⁰唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁 369。

³¹¹高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 141。

³¹²陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》，第八期(2005年4月)，頁 147。

³¹³王邦雄，〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」「義」的觀念〉，頁 1967。

³¹⁴徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 411。

³¹⁵王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁 204。

³¹⁶陳鼓應，《老莊新論》，頁 175。

³¹⁷王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁 205。

事，不是人意能完全決定。我們不能窮究何以如此？亦不能問合理、公義嗎？所以將事君之義視為好像是自我愛親之命，而安心去做。莊子將無所逃的人間規範，視為好像是天生本有不可解的命；把社會上的限制，當作是吾人愛父母的限制；把後天的不公正，視為天生的不平等。³¹⁸王邦雄先生說：「無往而非君，君權王法是無所逃的，所以體認其不可奈何的存在本質，不可奈何是無可如何，你不能改變它，也不能讓它不存在，只好安天下事君之『義』，若自我愛親之『命』了。」³¹⁹

安之若命是一種對生命的種種遭遇無條件的接受。若我們能夠安之若命接受無可奈何之事實，便可避免因得失心情而產生內心著焦灼之情。若沒有內心著焦灼情緒，則不論事情結果成與不成，都能安之自然。所以《莊子·人間世》說：「為人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！」為人臣者，當然會遇到不得已的事，遇到事情只要順著事情之理而為之，而且丟開自己的得失情緒，是不會有貪生怕死的念頭。《莊子·人間世》又說：「何作為報也！莫若為致命」作為臣子者不必刻意完成國君交付的使命，只要放下用力之心，順其自然去做。唐君毅先生說：「人知此忠孝之事，為吾心之不得已，而不能不有者，則人於此不暇有悅生惡死之意，更何況有患得患失之心。」³²⁰

綜合以上，人生歷程中必然如此的種種遭遇，皆是人意不可改變的要接受的事件。不論是愛親之命或是君臣之義，皆是人無可逃無可避的必然事件，莊子皆以命稱之，且安然接受，不抗拒、不排斥、不怨懟，更不意欲逃避。既然視義若命，命要安，則義亦是要安。而命如何去安？安命的功夫，將於下一節詳述。

³¹⁸王邦雄，〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」「義」的觀念〉1966。

³¹⁹王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁205。

³²⁰唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁369。

第三節 安命論

面對人生種種無可奈何之際遇，莊子提出安命的修養工夫。莊子教人當安於所遇之命。³²¹唐君毅先生說：「當響往於任事之變，命之行，而與之皆適之境」³²²也就是，人在面對事物變化時，不是消極的逃避，實是認清人生中種種無可奈何之際遇，為理所當然之事實，並以淡然自若的態度，平和的心境，無條件的欣然接受，此謂之「安」。

《莊子·大宗師》幾段故事，就在說明人無條件的接受和承擔所遇之無可奈何之境，「與物為春」的生命態度。《莊子·大宗師》有一段故事，是子輿描述自己病狀，任造化所為，「安時而處順」的態度。子輿曰：

「偉哉！夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跣足而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者，又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「汝惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也。」

子輿感歎自己身體的病態，乃造物者所為，也就是自然變化所為。子輿的感歎是對身體病痛不能不有的感歎與無奈。但感歎並無悲戚，也無怨恨，而是感歎此為大化自然無意而為之，是自然如此的。³²³所以，子輿以安之若命的心境面對事物的變化。是雞，就報曉；是彈弓，就去打斑鳩；是車輪，就乘著牠走。這個故事的寓意是，人由陰陽大化獲得形軀而生，為雞、為彈、為輪、為馬都是大化自然

³²¹唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 549。

³²²同上，頁 628。

³²³吳怡註譯：《新譯莊子內篇解義》（台北：三民書局，2008 年），頁 251。

安排。故而，人之所遇，毋有好惡，毋參雜意見，毋有選擇；唯安然接受造化所給的拘限，並順造化而前行，泰然處之。³²⁴

另一段故事，是說子來臨死前，對生命的化解³²⁵。子來病重，將要死去，子犁前去探問，對子來說：

「偉哉造物！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母，彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！」

成玄英疏：「彼大造宏普無私，偶爾為人忽然返化，不知方外適往何道，變作何物。將汝五臟為鼠之肝，或化四支為蟲之臂，任化而往所遇，皆適也」³²⁶吾人不能改變存亡變化之柄，大化造物，是蟲肝或鼠臂，唯有依順聽命。故人對其所遭遇，當服從接受。郭象說：「自古或有能違父母之命者矣，未有能違陰陽之變」³²⁷莊子以父母之命為喻，當以對父母的孺慕之情對天地陰陽之命。³²⁸莊子安命最高表現，則在死生呼吸無可奈何之際，不怨天尤人，仍能以孝子對父母之心，承擔天地間之所遇，則無論東南西北皆寧³²⁹。

相反的，若是不欣然接受大化命於吾人之一切，則徨徨不可終日，就是不安命。《莊子·人間世》生動描繪出人際關係紛爭糾結，到處都是猜忌、鬥爭與陷阱。³³⁰ 例如，葉公子高，面對君主交付的任務，憂慮任務成與不成的得失情緒下，而產生著不安焦灼之情，這是因為不能安命而順其自然。人臣面對人君威勢，若處於患得患失的得失心下，承受君王使命，無論任務成功與否，皆有內心焦慮

³²⁴王邦雄：《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁 324。

³²⁵吳怡註譯：《新譯莊子內篇解義》，頁 251。

³²⁶郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 118。

³²⁷同上，頁 118。

³²⁸唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 549。

³²⁹王船山：《莊子通·莊子解》，頁 65。

³³⁰陳鼓應：《老莊新論》，頁 173。

之患。「事若不成，則必有人道之患」³³¹ 當任務沒完成，不免擔憂必遭君王懲罰，有人事方面的麻煩。相反的，「事若成，則必有陰陽之患」若任務成功，在喜懼交戰的心境下，心不能平靜，也必定心力交瘁。因此，若任務成功，之前的憂慮早已侵蝕身心；而任務成功則患得患失心更大，則更加心力交瘁。可見，葉公子高內心的焦灼與憂慮。

再如，顏回身處人命如草芥的亂世，懷抱「治國去之，亂國就之」³³²的救世心態，欲前去勸諫衛君。但他未能「安」心地去，充滿疑懼，乃去求教於孔子。首先，顏回說：

端而虛，勉而一，則可乎？曰：「…將執而不化，外合而內不訾，其庸詎可乎！」

顏回認為只要外貌端正而謙虛，內心勉力行事而態度專一，則能勸諫魏君。但是，孔子認為顏回的作法只是外在刻意的端正和努力的表現，並無法在內心上打動魏君，使其徹底改變。因為「端」和「勉」的作法，是有所執著與拘泥的，仍著於心知³³³，都是人為作做，不自然的。換言之，顏回只有外在相合並無內心功夫。

334

顏回接著針對孔子上述的批評，又進一步解釋他的作為並非刻意的作為，是順乎自然天性與人情世故，並且師自古法。顏回說：

我內直而外曲，成而上比。內直者，與天為徒，與天為徒者，知天子之與己皆天之所子，…。外曲者，與人之為徒也。擊跽曲拳，人臣之禮也，人皆為之，吾敢不為邪！…。成而上比者，與古為徒。其言雖教，謫之實也。

³³¹ 《莊子·人間世》

³³² 同上

³³³ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 136。

³³⁴ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 163。

古之有也，非吾有也。

面對魏君時所表現的謙虛，是順乎自然天性的表現。也就是，明白君王與我的上下關係是天生如此，並非在乎別人的稱讚或指責，而刻意的表現出委屈和自貶，所以「內直」是以天為師。而「外曲」是順乎世俗，與人群為伍。跪拜、鞠躬乃人臣必須遵守的禮數，所以「外曲」是以人為師。至於提出諍言則以古聖先賢的論述為根據，所以「成而上比」是以古聖為師。孔子對顏回的批評則是：「猶師心者也。」也就是說顏回這些「端虛勉一」「內直外曲」「成而上比」教化魏君的方法，表面上看似以天、以人、以古的客觀法則教化魏君，實際上仍是師法自己的成心，執著於自己的成見³³⁵，太多機心與操作，就是不安。

若能安命，就不足以讓無可奈何之際遇擾亂心靈的和諧，內心時時處於安和平靜自在，「與物為春」的狀態。《莊子·德充符》說：

不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通而不失於兌，使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。

這是說，人若能消解對事物的偏見和執著，以無分別之心隨運命之流行與變化，心靈則可保持虛靜的狀態。心虛則能平靜和諧，內心時時處於如春然和氣中喜悅，暢通悅樂。即便死生存亡，窮達富貴，我們仍可時時保有怡悅之情，不受外物擾動而心生痛苦與煩惱。

《莊子·大宗師》也說：

吾思乎使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！

³³⁵陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，頁 124。

父母生下我們，不會意願讓我們遭受苦難；而天地生成萬物，也絕無私心單單只受苦於我。既然父母、天地皆不會刻意造成我們的落下如此困境，那麼造成我們貧病之境唯一的理由就是命了。唐君毅先生說：「莊子此段文，極蒼涼感慨之致。」³³⁶子桑在無可奈何的困境中，不怨天尤人，以如慕之情³³⁷，安然的心態，接受坎坷的命運，順受人間所遭遇一切。能安則心靈寧靜，便不企圖去抗拒，不企圖去逃避，也不會怨天尤人，若如此，則是便欣然（安然）接受。此乃《莊子·德充符》所說：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺」之安命精神。



³³⁶唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 550。

³³⁷同上，頁 550。

第五章 墨子之「命」觀

第一節 「命」之意指

墨子所言之命，是定命（或宿命）之意。在哲學中，命定論（fatalism）是指：「一切事物必然地（被決定地）發生的信仰，不管我們迴避它們或阻止它們，事實上，它們仍然按其發生方式發生。甚至我們取消命運（fate）的企圖也不可避免的挫敗。『會發生的事情就會發生』。」³³⁸又有說：「個人是在宇宙中活動的預定力量的產物。一個人不能以任何方式指導他（她）的行為和命運或歷史的發展，沒有人能改變他（她）成為他（她）現在的樣子，和使他（她）像現在這樣的行動。」³³⁹簡要地說，命定論是相信人不能主宰和控制個人的際遇，人所遇上的事件，已經由某種超人或超自然的力量完全預先安排好，也就是一般民間所謂的宿命。

唐君毅先生指出，墨子所非之命，不是儒者所謂的命，而是指未來預定之命。³⁴⁰蔡仁厚先生亦認為，墨子所言之命僅是粗淺的宿命觀念。³⁴¹依墨子觀察，「執有命者」之言，就是命定的觀念。《墨子·非命上》說：

執有命者以集於民間者眾。執有命者之言曰：「命富則富，命貧則貧；命眾則眾，命寡則寡；命治則治，命亂則亂；命壽則壽，命夭則夭；命雖強勁，何益哉？」

「執有命者」即我們所稱的命定論者，大多在民間流行，他們認為命中註定富裕就是富裕，貧窮就是貧窮，多就是多，少就是少，安定就是安定，混亂就是混亂，長壽就是長壽，夭折就是夭折；此等貧富、多寡、治亂、夭壽等人所遭逢的際遇，

³³⁸段德智等譯：《哲學辭典》（台北：貓頭鷹出版社，2001年），頁157-158。

³³⁹同上，頁157-158。

³⁴⁰唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁540。

³⁴¹蔡仁厚，《墨家哲學》（台北：三民書局，1983年），頁58。

是已有註定，縱使人有很強大的力量或願望亦無法與之對抗，它定然發生。

若命為富、眾、治、壽，雖淫逸怠惰，也不至於貧、寡、亂、夭；反之，若命貧、寡、亂、夭，雖努力從事，亦不得富、眾、治、壽。墨子指出「執有命者」認為，所有發生事實（夭壽、貧富、強弱、治亂）皆為生命中預定且必然，即使努力也無從改易。墨子詳細陳述命定論者人生態度。《墨子·非命上》說：

昔上世之窮民，貪於飲食，惰於從事，是以衣食之財不足，而飢寒凍餒之憂至，…必曰「我命固且貧」。

古代窮民，好吃懶做，衣食匱乏，所以飢餓凍寒亦隨之而來，他們認為這是命中註定該貧窮，是完全預先安排好的。

《墨子·非命上》又說：

執有命者之言曰：「上之所賞，命固且賞，非賢固賞也。上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。」²⁵⁷

命定論者認為，上司要獎賞，那是命裏註定該獎賞，並不是因為自身的才幹功勞而得獎賞。被上司懲罰，那也是命裏註定該懲罰，並不是因暴行而受罰。這是說，個體的賞罰已被支配和決定。

甚且，天下之得失亦是命定。《墨子·非命上》說：

昔上世暴王不忍其耳目之淫，心涂之辟，不順其親戚，遂以亡失國家，傾覆社稷，必曰「吾命固失之。」

古代暴君，荒淫邪僻，以致亡失國家社稷，他們認為這是命中註定該失去天下。亡失天下是命定，而能得天下亦為必然。《墨子·非命上》又說：

太誓曰：「紂夷處，不用事上帝鬼神，禍厥先神禋不祀，乃曰吾民有命，無廖排漏，天亦縱棄之而弗葆。」258

商紂王之傲慢無禮，不肯事奉上帝鬼神，不肯祭祀祖先神靈，因為紂王認定他所擁有的天下社稷皆是命中註定。因此，面對不可改變生命的必然，即使縱肆個人好惡，輕忽祭祀之國家大事，於人亦無傷，甚至對人施暴，亦無所謂。《墨子·非命下》又說：

在彼殷王。謂人有命，謂敬不可行，謂祭無益，謂暴無傷270

殷王說命有前定，敬不足以保天命，祭祀也無益於天命的眷顧，而暴行對天命的保有絲毫不受影響。換言之，國家天下的福禍皆處於被決定狀態，不依人的態度和德行有所移易，也不因暴行有絲毫減損。

總括以上，有命論者言命，即為一般人談到的「命定」之命。有命論者認為，人的命與生俱來，一切人事的結果已預先有所定，不可改易。其所預定而不可改易者，包括物質性的貧富、多寡、衣食，以及人事性的祭祀、治亂、賞罰、德行、勤儉等，均已事先被決定，不因人為努力而有些許變易。故好命的人，終生享有大富大貴，歹命的人，則長期遭受困厄。這種一般民間所稱「天註定」的命定論或宿命論，正是墨子所要極力批判者。

第二節 非命的理由

墨子對於命定說之為害，述說甚詳，且極中肯。首先，命定論讓人推諉自己的過錯、逃避自己的責任、放棄自己該作的努力，把命作為一切的藉口，這不僅王公貴族如此，一般平民百姓也是如此。

《墨子·非命上》說：

古者王公大人，為政國家者，皆欲國家之富，人民之眾，刑政之治。然而不得富而得貧，不得眾而得寡，不得治而得亂，則是本失其所欲，得其所惡，是故何也？子墨子言曰：「執有命者以雜於民間者眾。」

治理國家者都希望社會富足，政治清明。然而，民生貧窮，政治紛亂，主要由於民間到處散佈命定的言論和思想，由此而掩蓋自己的失政失德，可以說是蠱惑民眾，《墨子·非命上》說：

執有命者之言曰：『命富則富，命貧則貧；命眾則眾，命寡則寡；命治則治，命亂則亂；命壽則壽，命夭則夭；命雖強勁，何益哉？』以上說王公大人，下以駟百姓之從事，故執有命者不仁。

命定論者宣揚，無論貧富、眾寡、治亂、壽夭均命中註定，人之無能為力，不可損益。這是蠱惑民眾，軟弱人心的命定言論，使得王公大人可不必用心治理國家，百姓不勤奮工作，故墨子批評他們「不仁」。

《墨子·非命下》說：

昔三代暴王桀紂幽厲，貴為天子，富有天下，於此乎。不而矯其耳目之欲，而從其心意之辟，外之馭騁田獵畢弋，內湛於酒樂，而不顧其國家

百姓之政。繁為無用，暴逆百姓，遂失其宗廟。其言不曰吾罷不肖，吾聽治不強；必曰吾命固將失之。

古代暴王，為了維持其統治正當性創造有「命」說。他們認為富有天下是天命所予。故而，放縱耳目之私慾，馳騁於騎馬打獵，耽溺於飲酒作樂，暴虐百姓，不顧民間疾苦，以致失去天下社稷。然而，當民心背離，他們不知反省己身失德失政，反而推諉說是命中註定要失天下。可見，命定論是暴王掩飾其過失，推卸責任，或鞏固自己權勢的藉口。³⁴²

不僅王公貴族以命定論來解說自己的不當行為，連老百姓也用命定論來開解自己的不肖與怠惰。《墨子·非命下》說：

雖昔也三代罷不肖之民，亦猶此也。不能善事親戚君長，甚惡恭儉，而好簡易，貪飲食而惰從事，衣食之財不足，是以身有陷乎飢寒凍餒之憂。其言不曰吾罷不肖，吾從事不強；又曰吾命固將窮，昔三代偽民，亦猶此也。

古代窮民，不事奉父母與君上，好逸惡勞，不事生產，以致衣食匱乏，財用不足。他們身陷饑餓受凍之憂，仍不知振作，反而振振有詞說是命中註定要窮。可見，命定的說法，是怠惰之民，為了自我安慰，掩飾自己不努力上進的推托之辭。³⁴³由上可見，宿命觀念為害極大。

其次，命定論會造成道德淪喪、刑政混亂和經濟崩潰。墨子指出行道義之事，若先以命定為限，人必視道義為不能行，不必行，而更不行，結果則阻礙了人行道義，³⁴⁴《墨子·非命上》說：

³⁴²王冬珍編著，《墨子思想》（台北：正中書局，1987年），頁62。

³⁴³同上，頁62。

³⁴⁴唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁201。

今用執有命者之言，是覆天下之義，覆天下之義者，是立命者也，百姓之誅也。說百姓之誅者，是滅天下之人也。

採有命的說法，是破壞天下道義，顛倒是非標準，因而陷天下百姓於憂慮與痛苦中。採有命說法，必使忠義孝悌必蕩然無存，《墨子·非命上》說：

是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處不度，出入無節，男女無辨。是故治官府則盜竊，守城則崩叛，君有難則不死，出亡則不送。此上之所罰，百姓之所非毀也。

命定論者主張，賞罰均是命中註定，那麼人們入則不知孝順父母，出則不知悌長鄉里，坐息無常，出入無節，男女無別；上不能盡忠效命，對下則違法亂紀。《墨子·非命上》說：

以此為君則不義，為臣則不忠，為父則不慈，為子則不孝，為兄則不良，為弟則不弟

若相信賞罰由命定，則君不義，臣不忠，父不慈，子不孝，兄不良，弟不悌。人人必不肯努力修養品德做一個賢人，也不會避免做一個惡人。

依命定論，人們之所以得賞或受罰，無關乎為賢或為暴。因此，暴徒可以任其胡作非為，逍遙法外，聖人賢人也不必崇德修業，爭取德行榮譽。社會上一切合群與互助，榮譽與服務，高尚人格與品德修養，均喪失無存了。³⁴⁵

行政官若信命定之說，則必怠惰，刑政必混亂。《墨子·非命下》說：

今雖毋在乎王公大人，蕘若信有命而致行之，則必怠乎聽獄治政矣，卿大

³⁴⁵馮成榮，《墨子思想體系研究》（台北：文史哲出版社，1979年），頁52。

夫必怠乎治官府矣

王公大臣若相信有「命」之註定，則定會貪圖享樂，怠於聽獄治政，卿大夫定貪圖享樂，怠於勤奮工作。因此，墨子認為，王公大臣若相信命定，君臣不司其職，不安其份。如此，刑政混亂，官府不治，社會不和諧，對天下是大不利。³⁴⁶

又，人們一旦信從命定論，將流於怠惰，不事生產，國家經濟必定崩潰。《墨子·非命下》說：

農夫必怠乎耕稼樹藝矣，婦人必怠乎紡績織紵矣。…則我以為天下衣食之財，將必不足。

如果農民相信有命之說，就不願耕田種菜；婦女聽信有命之說，就不肯紡紗織布。長此以往，衣食財用必定缺乏，挨餓受凍，是必然的事。換言之，天下萬民若聽信生來皆註定，則必怠惰耕織，而不努力工作的風氣，則國家經濟必定崩潰。³⁴⁷

總而言之，墨子指出，人若信命，將失去奮發向上的動力，好吃懶做，游手好閒，甚至為非作歹。如此，道德淪喪、刑政混亂、人民貧窮，因而造成天下之大害。故，反對有命之說。

相反的，不信有命，則天下之人必不敢倦怠，而強力從事。³⁴⁸《墨子·非命下》說：

今也王公大人之所以蚤朝晏退，聽獄治政，終朝均分，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以為強必治，不強必亂；強必寧，不強必危，故不敢怠倦。今也卿大夫之所以竭股肱之力，殫其思慮之知，內治官府，外斂關市、山林、澤梁之利，以實官府，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以為強必貴，不強必

³⁴⁶蔡仁厚，《墨家哲學》，頁61。

³⁴⁷同上，頁58。

³⁴⁸陳拱，《儒墨平議》（台北：商務書局，1975年），頁99。

賤；強必榮，不強必辱，故不敢怠倦。今也農夫之所以蚤出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚叔粟，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以為強必富，不強必貧；強必飽，不強必飢，故不敢怠倦。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紝，多治麻絲葛緒拊布縿，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以為強必富，不強必貧，強必煖，不強必寒，故不敢怠倦。

若不相信命定論調，王公大人為求國家安定，避免危險混亂，必定早朝晚退，努力審理訟案，辦好政事；卿大夫為求富貴，避免貧賤，必定竭盡所能，用盡心智內治官府，外徵收山林川澤的利益，充實國庫；農夫為求食物充裕，避免飢餓貧窮，必定早出晚歸，努力耕稼；婦人為求富裕溫暖，避免貧窮寒冷，必定早睡晚起，努力紡織。簡言之，無命則人為義。³⁴⁹故社會全體成員，各階層人們，自王公大人、卿大夫以至農夫農婦，為了治寧避亂、得貴避辱、得富避貧，都必須各守其職，強力從事不敢倦怠，這便成天下之大利。³⁵⁰所以，墨子非命是對治當時麻醉人心命定說。

墨子之非命，消極上，是非斥人們執有命而造成的怠惰；積極的目的，是要人們「強利從事」。³⁵¹《墨子·非命下》說：「今天下之君子，中實將欲求興天下之利，除天下之害，當若有命者之言，不可不強非也」墨子以為當今天下的君子，若想興天下之利，除天下之害，必須極力反對有命之說。

³⁴⁹唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁 206

³⁵⁰蔡仁厚，《墨家哲學》，頁 62。

³⁵¹同上，頁 62。

第三節 三表與命

墨子對命定觀念的否定，除了依「興天下之利」的原則來指明命定論之大害，還以「三表」論證命定說法的不成立。

墨子的思想以實證為主，講求證據。³⁵²故墨子主張任何立論需要一個實證的標準，以判立是非、真偽。《墨子·非命上》說：

必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。

墨子認為立論必須要有標準。若是立論沒有標準，就好比在製陶器的轉盤上，安放一個測影器一樣。如此，是非利害的分辨，是無法判斷的。所以，衡量一政策或觀念是否可行，有三個準則，即是「三表」。

何謂三表？《墨子·非命上》：

子墨子言曰：「有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。」

衡量一政策或觀念是否可行的三個標準：第一是「本之」，根據古代聖王歷史加以考究。第二是「原之」，根據百姓的所見所聞加以審察。第三是「用之」，落實於現實政策，看是否真能符合國家人民的利益。墨子以「三表」作為立論之準則，同樣的，也以「三表」檢驗命定的主張。

首先（第一表），聖王無命。由歷史事蹟證明無命。《墨子·非命下》說：

昔桀之所亂，湯治之；紂之所亂，武王治之。當此之時，世不渝而民不易，

³⁵²馮成榮，《墨子思想體系研究》，頁 286。

上變政而民改俗。存乎桀紂而天下亂，存乎湯武而天下治。天下之治也，湯武之力也；天下之亂也，桀紂之罪也。若以此觀之，夫安危治亂存乎上之為政也，則夫豈可謂有命哉！

從古代聖王事跡來看，夏桀在位國家混亂，商湯接過來治理好；商紂王在位國家混亂，周武王接過來治理好。這個世間沒有改變，那些人民也沒有更換，可是在桀紂，天下就亂，在湯武，天下就安定。天下安定，是湯武的力量；天下混亂，是桀紂的罪過。由此可知，安危治亂的關鍵主要在上位者的政策與作為，並非命中註定。

古聖先王之書未曾記載有命言論，故，無命。《墨子·非命上》說：

先王之憲，亦嘗有曰：「福不可請，禍不可諱，敬無益，暴無傷者乎？」…

先王之刑，亦嘗有曰：「福不可請，禍不可諱，敬無益，暴無傷者乎？」…

先王之誓，亦嘗有曰：「福不可請，禍不可諱，敬無益，暴無傷者乎？」

先王所制定的憲法，聽獄治罪的刑法，或是整治軍隊的誓辭，皆未曾記載有命的論述；而強調福、禍、益、傷，端視人盡力與否，並非命定。可見，由古聖之書，主張事情的成敗在盡力，而未提到命。

聖王是反對命定之說的。《墨子·非命上》說：

仲虺之告曰：「我聞于夏人，矯天命布命于下，帝伐之惡，龔喪厥師。」

此言湯之所以非桀之執有命也。於太誓曰：「紂夷處，不用事上帝鬼神，

禍厥先神禋不祀，乃曰吾民有命，無廖排漏，天亦縱棄之而弗葆。」此言

武王所以非紂執有命也。

《墨子·非命中》也說：

於召公之執令於然，且：「敬哉！無天命，惟予二人，而無造言，不自降天之哉得之。」

這是商湯批評夏桀執有命之非，上帝懲罰其惡，使他失去天下；周武王非議商紂王自以為有命，傲慢無禮，因而天命不保；召公不主張有命，執敬方得天命。可見，聖王認為事在人為，不信有命之說。

綜合以上，墨子這一表法的論點，即「盡力而無命」。³⁵³墨子由考察古聖先賢之事蹟，證明「上古聖王皆只求為義，由行義以致福，由去不義以去禍；由行義以生利，由去不義以去害；而更賞義罰不義，賞賢而罰不賢」³⁵⁴因此，現實生活上的事物，人只須盡力求福避禍，必可求福避禍，以此批評命定說法之無稽，所以要非命。

其次（第二表），實情無命。墨子透過人民耳目見聞之感官經驗，論證無命。《墨子·非命中》說：

我所以知命之有與亡者，以眾人耳目之情，知有與亡。有聞之，有見之，謂之有；莫之聞，莫之見，謂之亡。…自古以及今，生民以來者，亦嘗有聞命之聲，見命之體者乎？則未嘗有也。

墨子認為，凡是看得到、聽得到的，就是有；沒有看得到的、沒有聽得到的，就是沒有。自古以來，有生民以來，沒有人見過命的形體，也沒有人聽過命的聲音，所以命是不存在的。既然命是沒有的，相信命就是虛妄的迷信，故必須揚棄。墨

³⁵³蔡仁厚，《墨家哲學》，頁 59。

³⁵⁴唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁 202。

子以眾人耳目之情證明無命，以注重證據、以講求經驗的科學方法，³⁵⁵論證命定說之非，對當時信從有命論的服從者而言，有莫大意義。

最後（第三表），用命不利。將命一觀念落實在現實政治上，不符合國家人民之利。《墨子·非命上》說：

…今用執有命者之言，則上不聽治，下不從事。上不聽治，則刑政亂；下不從事，則財用不足。上無以供粢盛酒醴，祭祀上帝鬼神，下無以降綏天下賢可之士，外無以應待諸侯之賓客，內無以食飢衣寒，將養老弱。故命上不利於天，中不利於鬼，下不利於人，…。

如果相信命定論的說法，則在上位者不主持政事，刑政就會混亂；在下位者不事生產，財用就會不足。如此，對上沒法獻祭上帝鬼神，對下無法禮賢下士，對外無法從事外交事宜，對內沒法照顧百姓生活。所以相信命定，則上不利於天，中不利於鬼神，下不利於人民。唐君毅先生說：「人若信…命定，即皆無關乎人力；人必一切任命，『上不聽治，下不從事』，是『立命者必怠事』。此即見命之說，於國家人民無所利，而為『天下之厚害』」³⁵⁶故，命定論若流行於國家人民，從上到下，皆無所得利（即有害）。總括而言，命定論不符合「三表」，不能通過三準則檢驗，故判定為非。

³⁵⁵馮成榮，《墨子思想體系研究》，頁 287。

³⁵⁶唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁 202。

第四節 墨子對儒家之言命的批評

學者認為，墨子之非命論是反對儒家「生死有命，富貴在天」的說法。依據《墨子·非儒下》之說：

壽夭貧富，安危治亂，固有天命，不可損益。窮達賞罰幸否有極，人之知力，不能為焉。

墨子謂儒者有命之說是指，壽命長短、貧窮富貴、安全危險、太平紛亂，本來就有天命，不能增減；窮困得意、獎賞懲罰、吉凶禍福，都有定數，以人的智慧和力量無法改變。因此，墨子以為，儒家認定貧富、壽夭、安危、治亂都由天定，人的努力不能有絲毫的增減更動。基於此種解讀，墨子批評儒家之有命說。

但孔孟之言命，主要是就現實生活上的客觀限制來說，³⁵⁷也就是所謂命運〈fortune〉。命運是指，人在現實生活的遭遇，比如死生、疾病、富貴、吉凶、得失、利害等等，是人意無可主宰的客觀限制，這種限制只是偶然的機緣（chance）。面對命運，孔子知曉客觀限制之界域，正因此，孔子更強調操之在我的事領域，「為其所當無為」，³⁵⁸而不是放棄努力，任由定命擺佈。《論語·里仁》說：

富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。

這是說，富貴名利當求而求，若能求甚好，若不能依正道而求，絕不苟求。同樣，貧賤禍害當避則避，若能避甚好，若不能依正道而避，絕不苟避。這意謂著，孔子認為，人在現實生活中，一定有富貴窮達等外在限定，這是命運；然而，若合

³⁵⁷陳拱，《儒墨平議》，頁 89。

³⁵⁸蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 128。

道義，則人仍可盡力求生避死，盡力求富貴避貧賤。更進一步說，名利富貴只是現實生活之遭遇，只是偶然之客觀限制，並非預先安排好不可改變之定命。

此外，《孟子·告子上》也說：

有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。

天爵是仁義禮智之道德本性，人爵是外於人之名利富貴。古之人，修德好善，名利富貴有時亦能隨之而來。因此，富貴不是命定，而是先要修道德本性，才去追求富貴。所以富貴可追求，並非命定的，若不合道義則更不求了！由上可知，在儒家，絕不是教人隨命定被支配，或是教人執有命而歸於怠惰，而是限定的大小可以由人的努力而有所不同。³⁵⁹故，蔡仁厚先生說：「這個『命』是表示人生的限制，那裏是什麼宿命論？」³⁶⁰

然而，有些學者以《墨子·非儒下》錯解儒家之命論，誤以為墨子所非之定命即是孔孟所言之命運。例如，任繼愈先生說：「『非命』說也反對儒家所宣稱的『死生有命，富貴在天』的命定論。」³⁶¹馮成榮先生說：「墨子對當時的社會風氣很不滿意，反對儒家所謂生死有命，富貴在天的說法，以及進之以禮，退之以禮，得之不得曰有命的做法，以及不知命，無以為君子，君子居易以俟命的理論。」³⁶²周富美先生說：「孔子信天命，儒家末學更信命定之說，以為一切都由天定，人力是不能更改的。」³⁶³孔孟所言之命運，是強調人意不能控制、主宰而影響個人生命、生活的外在事物的發生，此等事物之發生是偶然的。故孔孟教人，盡命之正道而處，絕不教人執有命而歸於怠惰。³⁶⁴而墨子所非之命，是反對人們相信，

³⁵⁹陳拱，《儒墨平議》，頁 96。

³⁶⁰蔡仁厚，《墨家哲學》，頁 64。

³⁶¹任繼愈，《墨子與墨家》（台北：商務書局，1975 年），頁 51。

³⁶²馮成榮，《墨子思想體系研究》，頁 50。

³⁶³周富美，《救世的苦行者—墨子》（台北：時報文化出版社，1998 年），頁 110。

³⁶⁴陳拱，《儒墨平議》，頁 98。

影響個人生命、生活的外在事物，是已經由某種超越的力量完全預先安排好，而歸於怠惰。因此，墨子所反對的命，不是「天命之謂性」的「性命」，也不是儒家所言的「知命」、「立命」之命，墨子所反對的是命定、「執有命者」之命。³⁶⁵進而言之，墨子反對的是認定人力的無可如何，是與「力」相對的命。³⁶⁶

綜合以上，墨子所反對的命，和孔孟所講的命，是不同意旨的，故墨子與孔孟實並無衝突。只是墨子未能辨別命定義之命與運命義之命之不同，誤解了孔孟所言之命（運命）為命定義之命，乃進而批評之。當今若干學者，亦未能精察，乃順從墨子之說而非儒。再者，孔子言「知命」，墨子講「非命」，二者皆是強調不認命，不向命運屈服，以進德修業回應所處的時空環境。換言之，二者尋求人的安身立命之道，僅是說法不同，但在導引社會朝向積極正向的人文精神關懷上，可謂殊途同歸，所見略同。



³⁶⁵ 薛保綸，《墨子的人生哲學》（台北：中華叢書編審委員會印行，1976年），頁54。

³⁶⁶ 梁啟超，《子墨子學說》（台北：中華書局，1971年），頁12-17。

第六章 結論

第一節 綜述命之意義

一、詩書之天命觀

詩書中天命觀，為原始宗教意義的天命觀。³⁶⁷中國原始宗教的天，是具有意志，能賞善罰惡的至上神。《詩經》中稱此至上神或天或帝或上帝或古帝。在中國古代，至上神可以主宰人間一切事物，特別是作為政權承受與轉移的最高決策根源。也就是說，在君權神授思想下，天（上帝）任命、授予人作為天子即是天命。此時天命即神意，是「宗教意義之命」。

但從夏商周的歷史興亡，桀紂被革命，使人意識到天命並非恆常、必然地授於人，乃產生「天命靡常」的觀念。進而亦領悟，德與命之間是有某種關係：有德則受命，失德則墜命，乃有命德之說，命文王之說。

在天命有德的觀念下，產生強烈的憂患意識，激發人自覺地要敬德以保天命。人在承受天命後，精神上自覺的表現出「如臨深淵，如履薄冰」的憂患意識。強烈的憂患意識，同時亦激發人要謹慎努力於自身行為，要負擔起行為的責任。故，天命保有的根據，由敬神轉向敬德。此時，德是能否保有天命的直接依據，天命便含有強烈的「道德意義」，宗教性的天命則退居第二線。

周人從徹底宗教意義的命，轉化為有強烈的道德意義的命，政權獲得的根據仍有神授的意念，仍有相當的宗教含義，但人文化的歷程已蔚然成立。

二、孔子天命觀

在《論語》中，命有兩種意義，一是命運之命，另一道德之命，可分別稱為運命和德命（氣命或理命）。《論語》中單言一個命字，多指命運而言。所謂命運，即是死生、富貴、道之行與不行等等，如孔子說：「死生有命，富貴在天」皆存在著非人力能主宰的外在限制。面對不可自我作主的命運限制，孔子說：「知命」

³⁶⁷唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 627。

即是知何者是求之在外，得與不得，皆非人之可主宰，所以吾人不應待命運來主宰，不應費心力於其上，而應盡其在我之所當為及應為之事——即求仁得仁。

此外，《論語》言的天命有時也有道德意義，這是孔子更加強調的。在孔子，對鬼神的態度是敬而遠之³⁶⁸，取而代之是義理之天、道德之天³⁶⁹。所以當義理之天（天道）落實於人的人性之中，謂之人的天命。簡言之，天命即是存在於吾人心性之道德本性。孔子說：「知天命」「畏天命」即是體證到天命就是人之為人的道德根源。因此，做為一個道德存有，對於吾人當承擔的道德責任，當不動搖心志的堅定奉行。故面對道德意義的天命，吾人必須義無反顧、責無旁貸去承擔與實踐。

我們對運命與德命的態度，是「盡義以知命」。《論語·里仁》說：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。」孔子面對富貴貧賤之得失，堅持不違背正理。可見，孔子不是要人消極認命，放棄努力，而是回歸於我們可掌握的道德實踐，以合理合義的方式，面對客觀環境對我們的限制。故，孔子要我們當不受命運的支配，而以天之命於吾人的道德心性為己任，積極行仁義道德，盡其所當為。

三、孟子天命觀

孟子論命，主要是命運之命。孟子分辨性、命，一方面承認人生遭遇有其限制之命，但同時也確立人於道德實踐中的主宰性與責任性。首先，自然之性（孟子言之即食色之性）的追求，乃求之在外者，是吾人不能控制，得失皆有命。因此，孟子說：「有命焉；君子不謂性」是不接受、不認定自然之性為吾人之本性。故，當自然之性之滿足，求之而不得，亦不該非份妄求。另一方面，道德實踐為吾人當為之事，即義之所在。孟子認為道德之性為人所本有，是求在內者，求則

³⁶⁸ 《論語·述而》說：「敬鬼神而遠之」，《論語·述而》說：「子不語怪，力，亂，神」。有時孔子所言的天亦有人格天的味道，但此時只講天，並未言及命，例如《論語·庸也》說：「天厭之！天厭之」，《論語·子罕》：「吾誰欺？欺乎天？」，《論語·八佾》：「獲罪於天，無所禱也」。

³⁶⁹ 《論語·述而》說：「天生德於予」，《論語·陽貨》說：「四時行焉，百物生焉」。

得之，故道德之性是吾人應盡本性。縱使道德實踐成敗與否有外在的命運限制，亦不應把吾人應盡責任，推託或放任於命運的擺佈。所以孟子說：「有性焉；君子不謂命」正是說明我們有仁義之性，道德實踐可由人自身作主，故當盡力實踐，而不推諉於運命而稍有懈怠。

面對運命，孟子又言正命與立命之修養工夫。「正命」即是人應當適當地生活於他所處的環境條件中，能合理合道，善受命運的挑戰，則成正命；若戕害自己生命，無端遭橫禍而死，是不珍惜生命，不是正命。故盡己之道義責任面對得失禍福，所受之命方為正命。「立命」強調積極修養自身德性，在命限中挺立起人的主體性與自主性。修養自身德性是由盡心知性、存心養性的工夫上來說。也就是，吾人當時時存養、擴充天之所命於我們的道德心性，方能以正確的態度面對任何順逆之遭遇。當求之不得時，則寡欲有節，不動搖心志，不做不該做的事，並以敬畏心承擔起總總惡境遭遇，視之為道義所當然之命。

孟子對運命並不屈服，更強調人本身努力的重要。面對運命的順逆，不能被外在條件左右而放棄道義；而是，要積極修養德性，堅定不貳地盡己心性，行義以立命，在道德的修養與堅持，不受命運的控制。

四、莊子之命觀

莊子之命觀，是在安命，而此命是運命之命。種種發生於吾人身上，而吾人又不能抗拒、改變或預期，甚至與吾人意欲相違的事物（即「無可奈何」之事物），莊子稱之為命。

莊子言生命中無可奈何者有二。一是天之事，包括生老病死、形軀殘缺、遭遇困頓，及個人氣質稟賦的差異。另一則是人間事；莊子說人間大戒有二，愛親之命和君臣之義。愛親之命，與生俱來，無可解釋，認命就是。臣下忠事君主之義，乃後天的人間規範，無可逃避，亦只能接受，其無可奈何，故莊子視之若命。不論是天倫之愛的愛親之命，或是人倫規範的君臣之義，皆是人無可逃避，且必然發生的人間事，莊子皆以命稱之。

面對人生種種無可奈何之際遇，莊子提出安命的修養工夫。即是，認清人生中種種無可奈何之際遇，為實然發生之事實，我們對之毋有好惡，毋參雜意見，毋有選擇；以淡然自若的態度，如慕之情，無條件的欣然接受，順造化而行，此謂之「安」。

能安則心靈寧靜，便不企圖去抗拒，不企圖去逃避，也不會怨天尤人。若如此，則是便欣然（安然）接受坎坷的命運，順受人間所遭遇一切，故無論東南西北皆寧。此乃《莊子·德充符》所說：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺」之安命精神

五、墨子之論命

墨子所言之命，是定命（或宿命）之意。命定論是相信人的命與生俱來，一切人事的結果已預先有所定，不可改易。故好命的人，終生享有大富大貴；歹命的人，則長期遭受困厄。這種一般民間所稱「天註定」的命定論或宿命論，正是墨子所要極力批判者。

墨子由命定說之為害，述說非命的理由。首先，命定論讓人推諉自己的過錯、逃避自己的責任、放棄自己該作的努力，把命作為一切的藉口，這不僅王公貴族如此，一般平民百姓也是如此。其次，命定論，讓人將失去奮發向上的動力，會造成道德淪喪、刑政混亂和經濟崩潰。相反的，不信有命，則天下之人必不敢倦怠，而強力從事。墨子之非命，消極上，是非斥人們執命定而造成的怠惰；積極的目的，是要人們強利從事。墨子以為，若想興天下之利，除天下之害，必須極力反對命定之說。

此外，墨子還以「三表」論證命定說法的不成立。首先（第一表），聖王無命。墨子由考察古聖先賢之事蹟，證明盡力而無命，以此批評命定說法之無稽。其次（第二表），實情無命。墨子透過人民耳目見聞之感官經驗，命是不存在的，論證並無命。最後（第三表），用命不利。將命一觀念落實在現實政治上，不符合國家人民之利。由上可知，命定論不符合「三表」，不能通過三準則檢驗，故

判定為非。總括而言，墨子所反對的是命，是認定人力之無可如何的定命，不是「性命」、「知命」、「立命」之命。故墨子所反對的命，和孔孟所講的命，是不同意旨的，墨子與孔孟實並無衝突。

綜合以上先秦時期命的意義，可以下表圖示之：

先秦時期	命的意義	人所應具備的態度
《詩經》	宗教意義之命：天命即神意	奉行
	道德意義之命：天命在人德	修德
孔孟	命運：客觀限制	知命、立命
	天命（德命）：吾人的道德心性	實踐
莊子	命運：無可奈何的際遇	安然受之
墨子	定命（宿命）：預先安排好的人生際遇	努力作為，不屈服定命

第二節 先秦哲人命態度之異同

先秦哲人言命源自詩書中宗教性的天命思想。天（上帝）任命人為天子，此即是天命。宇宙萬物皆由天主宰，人君只奉天命而行。此時，天命即神意，政權保有的唯一依靠是上帝旨意，君權是神授的。

後由於桀紂被革命，人乃了解到天命非永遠眷顧。周人發現，唯有人自己在道德上努力，才能確保天命。於是人間事務的興衰成敗，便落實於人的身上，人唯有修德才能配享天命，故有「命德」之說。而德必落在具體的個人，此就是文王，乃有「命文王」之說。於是文王便成為純德及天命的具體象徵，天命充盈了道德內涵。對周人而言，「天命有德」，這種意義的天命，再也不是天帝任意的任命某一統治集團（此是宗教意義的），而是含有極濃的道德含義。

西周末年，由於人民對天的抱怨與不滿³⁷⁰，人格神決定人的行為的影響漸趨淡薄，讓人重新思考定位人在天地間的角色，因此，命作為個體性意義的概念逐

³⁷⁰《詩經·小雅·雨無正》：「浩浩昊天，不駿其德」，《詩經·大雅·蕩》：「疾威上帝，其命多舛」。

漸發展成形。徐復觀先生說：「到了《詩經》中，命運之命，代天命而出現…」³⁷¹
《詩經》中出現命運意味之命，³⁷²如《詩經·國風·召南·小星》：「實命不同」、
「實命不猶」這是位卑職微的小吏，對自己日夜勞苦的命運，發出不平的怨歎。
《詩經·國風·鄘風·蟋蟀》：「不知命也」是弱女子不欲嫁之，怒斥惡人不顧
人倫禮儀，控訴將有惡運到來的不平之聲。以上三句皆是嗟傷之詩，此處之命指
命運。由於命運在其盲目性這一點上，與宗教性的神關聯甚少，³⁷³於是人對於不
能了解、無法解決的自身問題，不再寄託到神身上去，轉而為命運之命。命運觀
念的出現，人格神意味的宗教意義之命，可說是在文化中已經告一段落。³⁷⁴

在孔子，道德意義之命有了進一步的擴展與深化；即天命一詞轉為個人德命
的義涵。孔子的天命觀是天命落實於人性之中，亦即天命就是個人自身的道德表
現，天命在我。孔子體證到天命即自身仁體，天命轉化為個人修養的道德理想意
義。這由敬德是為王權得失考量的天命，轉向個人的進德修業以提昇生命存在意
義之天命。而孟子更進一步言天道、性、命相貫通，天命更具體的在人的心性上
說。

運命的存在似是無可否認的事實。但對待運命的態度，則大有不同。孔孟亦
不否認有運命之事，但並不把人自己全交給運命擺佈。孔子說：「知命」，孟子說：
「立命」，都是教人以理性態度思考所遇之困厄，化命為義，堅守人作為道德存
有的本份和使命。莊子言：「安命」，即對運命之降臨安然接受，不抗拒，不逃避，
不將不迎，更不怨天尤人，而是順受之，視命是大化歷程中之一部份。這並非消
極放棄，而是自同於「大通」。

此外，民間還流行一種命定的思想。命定論是相信人不能主宰和控制個人的
際遇，且人所遇上的事件，已經由某種超人或超自然的力量完全預先安排好，故
好命的人，終生享有大富大貴，歹命的人，則長期遭受困厄。這種一般民間所稱

³⁷¹徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁40。

³⁷²同上，頁39-40。

³⁷³徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁39-40。

³⁷⁴同上，頁39-40。

「天註定」的命定論或宿命論，正是墨子所要極力批判者。

由先秦命意義的考察，可發現，命的意義在內容上是不斷擴充、豐富，而各家對運命的態度，亦有不同。另一方面，吾人也發現，先秦對運命的態度，有其雷同之處。其共同點，關懷重心皆不在於消極的命限義上，而是對此限制的克服，對人生的態度是一種正向積極的人生觀。其中，以儒家最能肯定人自身的主體性。當孔子遭遇各種苦難時，他沒有迷惘而不知所措，因為孔子明白，人所安身立命之處，不在死生富貴，而在可求之在我之道義。不論是自我修身的決定，或是為了事業獻身的決定，完全是在「我」的控制下，擇善而固執，知其不可為而為之。孔子積極進取的精神，孟子繼而發揚光大。孟子肯定運命的存在，但是強調立命而不認命。面對命運之得失福禍，強調「盡心知性」、「修身以俟之」、「萬物皆備於我矣」、「自求多福」，就是將外在的運命內在化為主體的自我表現。總言之，以儒家來說，強調以人的主道德體回應外在環境順逆、福禍，孔子甚至認為此外在環境正是行義之場域，人自身絕非任由「他者」擺佈。

墨子也有同樣的取向—即堅持人自身的努力，而不向外在所謂之命定屈服。墨子非命，強調人所應盡之努力。墨子以非命論批判當時消極怠惰的社會風氣，轉出的強力哲學，要人從萎靡中超拔出來，衝破逆境。

莊子雖似有安然受命之意味，但其積極意義是，運命雖是無可奈何之事，然絕不怨天不尤人。另一方面，強調心靈是我們可自己做主的領域。此即生命處境應以靈臺心、虛心為依歸，透過內在心的修養，在意識中排除以私我為準的差別，使個體從小我的偏執好惡的桎梏中得到解脫，也就得到精神上的自由。換言之，個體不能改變這個世界，但可以改變對這個世界的態度，以坦然的態度，對命運加以全面的接受與承擔。

第三節 先哲命觀念在當代的啟示

縱使二十一世紀科學昌明的時代裏，人們對命一字的理解，常常是指人面

對現實生活中吉凶禍福現象的一種解釋，人受制於外在限制的思維依然深深烙印在許多人的思想中。神權主義的宗教之命，根深蒂固地支配著人們的心理，成為一種普遍的信仰。人們多以命歸於一超越人格神所主宰而不可違，將自我依託於神那裡，把一切問題交給神，於是求神問卜、燒香拜神，求得心靈依託與慰藉。另外，生活中，很多人視命為預定且必然之外在力量，是人無法擺脫之命定/宿命，於是把失敗多歸於命運多舛，時運不濟。社會處處可見，遇事委之於命而不努力，於是人無責可咎，也無功可享，沒自由可言。這種不需為自己負責的消沉氣象，是我們要反思與非議的。

我們是有限的個體，面對外在限制的壓力，自會感受到人的有限性。莊子「與物為春」的安命哲學，對於某些遭遇不幸事件打擊，身處無可奈何境地的個人來說，它可以使人不至於陷溺於悲觀絕望的心境，在精神上安撫與慰藉，可以說具有心理療癒的作用。常言道：「命中有時終須有，命中無時莫強求」就是莊子思想的衍化。莊子對生老病死等等莫可奈何之苦痛，不向宗教乞援，也不怨天尤人；而是坦然接受，安其現狀，徹底釋懷，以主體自身精神和態度的轉變，得其懸解之自由。二十一世紀的人們猶如置身於羿之彀中，無時無刻都會遭受來自四面八方的困境或難題，莊子安之若命的思考，與大化自然和諧共處的精神境界，為我們開啟另一個思考方向。

不過，在生命的限制處，儒墨則極力肯定實踐精神以對抗命運，人生事務與道德成長是掌握在我們自己手中。儒墨皆承認我們此生的際遇有著許多不可知、盲目的外力交互運作著，這是我們無法決定的，這是命。但是命運不能主宰我、支配我、決定我；相反的，我們能對這個命能有一點突破，一種扭轉，是由我的態度與作為來作主和決定。墨子非命，是要我們積極作為不可推卻自己該作之努力；孔孟以德立命，是要我們盡自己的道德本份而不可成為運命之傀儡。儒墨主張運命操之在己的力行精神，是從理性的出發來看待命運的限制所帶來的可能性，擺脫迷信的束縛，宿命論的無能為力，掌握自己該做的事。所以，任何困境厄運，都是讓我成長、奮力提昇的力量，每一個人皆可因自己的才能或努力而實

現自我存在的價值，通過我們的理想性與創造力對自己的限制有一種突破性的開展。換言之，儒墨積極力行，是不向命運低頭的正面態度去回應命運這個限制，讓這個限制變得有價值、有意義，吾人成為可以掌握自己人生的主人。因此，人人皆可尋夢，不管命運如何變化，都可自主選擇如何面對，這是主體的肯定，人之尊嚴所在，這種積極正面的人生觀，更為可貴。



參考書目

一、古籍

【漢】毛公傳/鄭元箋，【唐】孔穎達疏，《毛詩正義》。台北：新文豐出版公司，2001年。

【東漢】許慎，《說文解字》。（台北：萬卷樓，2005年9月）

【宋】朱熹，《四書章句集註》。台北：鼎淵文化，2005年。

【宋】朱熹，《詩集傳》。台北：中華書局，1983年。

【宋】黎靖德編，《朱子語類卷六十一》。台北：文津出版社，1986年。

【明】王船山，《莊子通·莊子解》。台北：里仁書局，1984年。

【清】郭慶藩集釋，《莊子集釋》。台北：世界書局，2011年。

【清】孫詒讓，《墨子閒詁》。台北：華正書局，1987年。

二、哲學專書（依姓氏筆劃序）

王靜芝，《詩經通釋》。台北：輔仁大學文學院，2001年。

王熙元，《論語通釋》。台北：學生書局，1988年。

王邦雄等，《中國哲學史上》。台北：里仁書局，2009年。

王邦雄等，《論語義理疏解》。台北：鵝湖出版社，1989年。

王邦雄等，《孟子義理疏解》。台北：鵝湖出版社，1983年。

王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》。台北：遠流出版社，2015年。

王冬珍編著，《墨子思想》。台北：正中書局，1987年12月。

牟宗三，《心體與性體 第一冊》。台北：中正書局，1981年。

牟宗三，《心體與性體 第三冊》。台北：中正書局，1981年。

牟宗三，《中國哲學的特質》。台北：學生書局，1984年。

牟宗三，《圓善論》。台北：學生書局，1985年。

牟宗三，《中國哲學十九講》。台北：學生書局，2002年。

- 牟宗三，《才性與玄理》。廣西：廣西師範大學出版社，2006年。
- 朱守亮，《詩經評析（下）》。台北：學生書局，1988年。
- 任繼愈，《墨子與墨家》。台北：商務出版社，1994年。
- 余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》。台北：聯經出版社，1989年。
- 呂玉珍，《詩經詳析》。台北：五南出版社，2010年。
- 李明輝，《孟子思想的哲學探討》。台北：中研院中國文哲研究所籌備處，1995年。
- 吳怡註譯，《新譯莊子內篇解義》。台北：三民書局，2008年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》。台北：文津出版社，1998年。
- 林玫玲，《先秦哲學的命論思想》。台北：文津出版社，2007年。
- 周富美，《救世的苦行者—墨子》。台北：時報文化出版社，1998年。
- 胡哲敷，《老莊哲學》。台北：中華書局，1969年。
- 段德智等譯，《哲學辭典》。台北：貓頭鷹出版社，2001年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》。香港：新亞書院，1976年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》。台北：學生書局，1986年。
- 徐復觀，《中國思想史論集續編》。台北：時報文化出版社，1982年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》。台北：商務書局，2010年。
- 徐復觀，《中國藝術精神》。台北：學生書局，1979年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》。台北：文津出版社，2000年。
- 高明等，《憂患意識的體認》。台北：文津出版社，1987年。
- 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》。台北：鵝湖出版社，1992年。
- 袁保新，《孟子思想的哲學探討》。台北：中研院文哲所，1995年。
- 梁啟超，《子墨子學說》。台北：中華書局，1971年。
- 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，北京：科學出版社印行，1956年。
- 陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》。台北：商務書局，2008年。
- 陳鼓應，《老莊新論》。台北：五南出版社，2007年。

陳寧，《中國古代命運觀的現代詮釋》。遼寧：遼寧教育出版社，1999年。

陳拱，《儒墨平議》。台北：商務書局，1975年。

勞思光，《新編中國哲學史》。台北：三民書局，1986年。

葉海煙，《老莊哲學新論》。台北：文津出版社，1999年。

葉海煙，《莊子的生命哲學》。台北：三民書局，1990年。

葉朗，《中國美學的發端》。金楓出版社，1987年。

馮友蘭，《中國哲學史上冊》。台北：商務書局，1999年。

馮成榮，《墨子思想體系研究》。台北：文史哲出版社，1979年。

黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》。台北：三民書局，1997年。

黃克劍，《由命而道》。北京：線裝書局，2006年。

傅佩榮，《儒道天道發微》。台北：學生書局，1988年。

傅斯年，《性命古訓辨證》。台北：新文豐出版有限公司，1985年。

楊伯峻，《孟子譯注》。台北：遠流文化事業有限公司，1982年。

楊儒賓，《莊周風貌》。台北：黎明出版社，1991年。

蔡仁厚，《中國哲學史上冊》。台北：學生書局，2009年。

蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。台北：學生書局，1999年。

蔡仁厚，《孔子的生命境界》。台北：學生書局，1998年。

蔡仁厚，《墨家哲學》。台北：三民書局，1983年。

蔡家和，《王船山《讀孟子大全說》研究》。台北：學生書局，2013年。

劉光義，《莊子內七篇類析語釋》。台北：學生書局，1978年。

劉光義，《莊學蠡測》。台北：學生書局，1986年。

薛保綸，《墨子的人生哲學》。台北：中華叢書編審委員會印行，1976年。

錢宗武等譯注，《尚書》。台北：台灣古籍出版社，1996年。

謝仲明，《儒學與現代世界》。台北：台灣學生書局，1991年。

三、期刊、碩博論文（依姓氏筆劃序）

王邦雄，〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」「義」的觀念〉，《哲學與文化》。第 23 卷第 9 期。

李新霖，〈先秦宗法社會結構下之命運觀〉，《哲學與文化》。第 38 卷第 11 期。

周啟成，〈莊子學派天人觀辨析〉，《哲學與文化》。第 27 卷第 2 期。

姜志勇，〈前孔子時代之「德」觀〉，《鵝湖》。36 卷 2 期。

陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》。第八期。

陳特，〈「知命」與「立命」的新儒學闡釋與啟示〉，《當代新儒學的關懷與超越》。台北：文津出版社，1997 年。

蔡明田，〈析論墨子之神道觀念〉，《國立政治大學學報》。第 40 期。

吳建明，〈莊子安命哲學之探究〉。嘉義：南華管理學院哲學研究所碩士論文，1999 年。

姚彥淇，〈先秦兩漢命論研究〉。台南：成功大學哲學研究所博士論文，2010 年。

