

成中英文集 二卷

儒学与新儒学

李翔海 邓克武 编

The Collected Papers of Cheng Chung-Ying



湖北人民出版社
湖北长江出版集团

成中英文集 二卷

儒学与新儒学

李翔海 邓克武 编

The Collected Papers of Cheng Chung-Ying

湖北长江出版集团
湖北人民出版社

孔子哲学中的创造性原理

——论生即理与仁即生 / 1

一、孔子哲学的整体性与开放性 / 1

二、“吾道一以贯之”之“道”的独立意义 / 4

三、创造性原理的提出 / 7

自孔子之知与朱子之理申论

知识与道德之互基性 / 12

一、导论：理性之一元性与知识之多元性 / 12

二、孔子之“知”的分析 / 14

三、朱子之“理”的分析 / 20

四、结论：知识与道德的相互引发与互为基础 / 26

战国儒家与孟子思想体系 / 30

一、战国儒家的历史渊源 / 30

二、战国儒家的特质 / 31

三、孟子的思想体系 / 33

儒家与宋明儒家哲学中的宗教实在与宗教理解 / 56

宗教概念与四种宗教思想的主要类型 / 56

儒家哲学中对于宗教实在的意识 / 60

宋明儒家学说中对于宗教实在的意识 / 64

儒家哲学的宗教理解 / 66

宋明儒家哲学的宗教理解 / 69

结论一：宗教实在的动态一体性与古典儒家、宋明儒家的宗教理解 / 72

结论二：对于“留米洛斯(the Numinous)”之新解 / 74

二程本体哲学的根源与架构 / 79

一 / 79

二 / 82

论朱子哲学的理学定位与其内涵的圆融和条贯问题 / 87

一、理学与朱子哲学的定位 / 87

二、理气圆融与理一分殊问题 / 93

三、中和贯通与心性理三分之体用问题 / 99

四、朱子思考方法的综论 / 113

论王阳明“朱子晚年定论”与“大学问”所涵摄的知识问题 ——兼论朱子“理”的创见 / 119

一、“朱子晚年定论”之不定论分析 / 119

二、朱子“理”的概念的创意及其与孔子“知”的概念之连续性 / 121

三、把握主体与本体落实：朱子思想的一贯性 / 123

四、朱子的大学与王阳明的大学问 / 125

五、止于至善与格物致知 / 127

六、致知与致良知的分野与关连 / 130

七、融合朱王于知识及价值之互基性中 / 132

儒家思想的发展与戴震的“善之哲学” / 133

儒家思想发展的四大阶段 / 134

戴东原：儒者哲学家 / 138

戴东原对宋明理学的批判：形上学 / 140

戴东原对宋明理学家的批判：伦理学 / 143

戴东原之“善的哲学” / 147

道与天的三大功能 / 147

目录

成中英文集第二卷

人之性与才 / 149

德性之形而上基础 / 151

去私除蔽 / 154

熊十力哲学及当代新儒家哲学的界定与评价 / 161

一、“体证本体” / 162

二、“即体即用” / 163

三、“理气一体” / 165

四、“心物互用” / 166

五、“融合量智” / 167

综合结论 / 169

从当代西方知识论评价熊十力的本体哲学 / 173

当代西方哲学大势与熊十力哲学的意义 / 173

中国哲学传承三丕变 / 176

熊十力本体意识的涵义与评解 / 178

熊十力本体意识的延伸 / 181

结论：当代知识论的课题：本体与知识的双向整合 / 184

论方东美哲学的本体架构 / 188

一、发展四期说 / 188

二、本体架构 / 189

三、“太极无名”与“情理两仪” / 190

四、“哲学三慧”与“文化四相” / 192

五、《易经》精神与“道通为一” / 195

六、结论：本体架构之六评准 / 198

目录

成中英文集 第二卷

| 本体与实践:牟宗三与康德哲学 / 199

分野与关联:本体论与道德形上学 / 199

道与德的实践本体学:本体的认知问题 / 200

实践本体学的哲学背景 / 202

道德理性三义及其批判反思 / 205

结论:两套典范的融合问题 / 208

| 中道、中和与时中 / 212

——论儒家的中庸哲学 / 212

一、导言:检讨对中庸思想的误解 / 212

二、“中”的动词性与名词性:行为与目标 / 213

三、中行、中道与执中 / 215

四、“中”的本体论意涵——中和观念 / 217

五、“中庸”的正确理解——用“中”与中“用” / 219

六、结论:中庸三原则时中、求正、絮矩 / 220

| 论义利之辨与天人合一 / 222

| 原性与圆性:性即理与心即理的融合

——兼论心性哲学的发展前景 / 227

一、程朱与陆王的分歧论点 / 227

二、原性理论的综合架构 / 230

三、圆性理论的提出 / 238

四、心性哲学的当代含义与未来发展 / 245

| 理学与心学的批评的省思 / 251

——综论黄宗羲哲学中的理性思考与真理标准 / 251

目录

成中英文集 第二卷

- 一、绪论——宗義学术的启示 / 251
- 二、批评的理学——宗周理学与宗義理学 / 253
- 三、批评的心学——宗周心学与宗義心学 / 257
- 四、批评地融合理学与心学 / 261
- 五、批评的史学——《待访》、《破邪》、《明儒》 / 263
- 六、结论——“本体与功夫”的现代哲学意义 / 270

儒家道德的辩证与人的形上学 / 274

- 儒家道德思想的三个发展阶段 / 274
- 三个发展阶段乃一理论架构之三次元(Dimensions) / 275
- 儒家道德乃宗教意识的表露 / 277
- 与康德道德哲学的比较 / 280
- 与休谟道德哲学的比较 / 282
- 反驳萨特的批评 / 283

自目的论与责任论分析与重建儒家道德哲学 / 285

- 亚氏目的论伦理学分析 / 286
- 康德责任论伦理学分析 / 290
- 自目的论与责任论相互比较与批评开拓儒家道德哲学 / 299
- 儒家的道德哲学定位：人、人生、人心、人性 / 301
- 结论：知识意志与本体理性 / 314

知识与道德的平衡与整合 / 319

- 一、科技知识与道德价值 / 319
- 二、文化传统与社会变迁 / 320
- 三、近代中国与现代西方的社会发展 / 322
- 四、中西文化之争的评价 / 324
- 五、内省与外观：价值世界的根源 / 326

儒家哲学中的宇宙学、生态学 与伦理学三位一体论 / 329

引言 / 329

包容性人道主义作为宇宙伦理学及生态宇宙论 / 330

本体宇宙论作为儒家三位一体论的内在核心/基础 / 333

宇宙——生态——伦理学及道德决策 / 338

儒学整体伦理学与世界新文明： 伦理整体化与儒学世界化 / 342

现当代西方伦理问题的分析 / 342

儒学资源与人类整体伦理学的建立：一个方法论上的考察 / 345

重建儒学伦理学的整体架构：本体理性统和价值理性与知识理性 / 347

儒学伦理架构与人类整体文明的发展：新新儒学与后后现代 / 352

儒学的探索与人文世界构成的层次问题 / 356

一、探索儒学现代化的人文架构 / 356

二、人文世界结构的三层次与儒学定位 / 360

道德自我与民主自由：人权的哲学基础 / 366

一、现代人权论的哲学基础 / 366

二、重新认识现代西方人权、民主思想之根源与发展 / 368

三、重新认识儒家德性伦理之发展动力与人性社会思想 / 369

四、当前我们所面临的问题及解决问题的方法 / 371

儒学与现代性的整合：探源与重建 / 374

导言：儒学与现代性两端之说 / 374

目录

成中英文集第二卷

现代性与现代化的根源:笛氏哲学五面向 / 375

后现代性的提出及其问题性 / 379

重建现代性:儒学的价值理性 / 381

儒学的第一项回应 / 382

儒学的其他四项回应 / 389

结论:从归纳与融合中学习创造 / 394

现代新儒学建立的基础

——“仁学”与“人学”合一之道 / 397

甲、儒家的自我省思和批判 / 397

乙、现代新儒学的重新建立问题 / 399

丙、四项认知工作 / 400

丁、新儒家哲学的探索与建造 / 408

戊、结论 / 416

现代新儒家的复杂命题 / 418

当代新儒学与新儒家的自我超越:

一个致广大与尽精微的追求 / 420

一、新儒学与新儒家 / 420

二、超越与自我超越 / 422

三、知识与价值 / 424

四、民主化与人文精神 / 428

第五阶段儒学的发展与新新儒学的定位 / 431

孔子哲学中的创造性原理※

——论生即理与仁即生

一、孔子哲学的整体性与开放性

孔子哲学(此文用孔学一词简称之)自成一整体与开放的体系。孔子以后,儒学思想和发展莫不以孔学为理论起点,为发展核心,为印证标准。孔学虽为一完整的体系,但亦有其隐而不显,喻而不详的地方。这一方面显示了孔学的局限性,另一方面也可说是孔学开放性之所在,使后继者能够突破其局限性而开展出新的思想境界。孔学还有两项特点:一是孔学同时具备历史性与时代性,一是它也同时具备了特殊性与普遍性。

孔学具备历史性,是就孔子承继夏商周的文化精神传统而言。孔子能言夏礼殷礼,虽然文献不足以求证,但他却对它们的损益知道得很清楚。他强调礼的重要并以周礼为行为标则。他说:“尔爱其羊,我爱其礼。”“周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周。”(《论语·八佾》),这就是孔学的历史性。孔学的历史性就是对文化传统的意义的把握以及尊重。这种对文化传统意义的把握与尊重并不排除对时代需求的注意以及对人性长远价值的透视。换言之,孔学的历史性与传统性并不排除其时代性与前瞻性。事实上,孔学往往是把两者融合在一起,以历史性与传统性来发扬时代性与前瞻性,并以时代性与前瞻性来诠释传统性与历史性。

孔子处于礼乐崩坏的社会变迁时代,他憬悟人性的尊严,理性的价值,以及为人处世的应用的人格理想,因而提出了仁的理念,以为人生追求的目标,又对“君子”一词赋予道德的意义,使个人的存在具备了自我肯定的内在价值;更揭橥了一个天下为公的世界大同理想,为人类追求正义和平幸福与繁荣的最高鹄的。这些都显示孔学的时代精神以及前瞻性格;不但不与其历史性与传统性相矛盾,且可为其应用与发挥。

孔学同时具有特殊性与一般性,也是容易明了的。他所处的历史环境与面对的社会制度或多或少决定了他所持观念的特殊内涵。譬如他所提倡的“礼”和“乐”,都有特殊的所指,“礼”大致指的是周礼,“乐”大致指的是韶乐。但他的每一个哲学观念,包含礼乐观念在内,都有一般性,也就是指向一个理想的范型和一般的原理,因而应

※ 原载《孔子研究》1990年第3期。

是放之四海、流诸百世而皆准的。孔学之有这种一般性乃是基于孔子对人性与理性深刻的透视而来的。也可以说，孔子毕生所追求的就是一个具有一般性的理想人格范型和理想社会范型。这是他的志向，也是他的用心所在，更与他所处的王道失堕、列国纷争的历史环境有关。相应现实社会与政治的混乱，如何实现大德敦化、小德川流的社会和政治理想对孔子反而成为现实中最重要的问题。在此一意义下，历史上的周公之制礼作乐对孔子也就有了一种启迪理想人格和理想社会范型的作用。因之，孔学的一般性就是孔学的理想性和原理性。这种理想性与原理性却又是经过具体事物的深入观察而获得，因而又是极具体化、极特殊化的思想感发。

《论语》中孔子所说的每一句话几乎都兼具理想和现实性的两面，因而也都具有格言规范的性质。相对特殊的现实情况，孔子言辞所包含的理想性和一般性就自然形成了一种道德规范和道德批评。譬如他说：“君子不器”（《为政》），既指出一种君子应循的道路，表明君子之为君子的范型，也是针砭和批评了当时所谓君子的作为。他所说的每一句话，几乎都是可作如此分析的一般命题。即使他对具体事件的评述也都具有这一般性的特质。如他有感于季氏的僭越，乃说：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也。”（《八佾》）这句话就生动地显示了孔子对维护政治秩序的坚持，也间接地提示了人的容忍性应有的极限。

孔子看重言辞和名称的正确指向和正确应用。他甚至认为每一个名称都有其实际的理想意义。这就是他的正名思想。他有这样的思想，是由于他心中已有一个社会秩序和政治秩序的范型。他是要透过言辞名称的应用一致化和指谓的真实化来为社会及政治定位的。他的正名主义因之也可称为“语言定位”。这些思想也都说明了孔子哲学的一般性以及其一般性与特殊性结合的性质。孔子又曾说“举一隅不以三隅反”（《述而》）， “能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》），这都透露出孔子对特殊性包含一般性、一般性融合特殊性的方法学自觉。

基于孔子哲学的一般性与特殊性的兼具和统一，我们可以指出孔学的另一特质，即理论性和实践性的兼具和统一。孔学的理论性一方面见之于孔子之重言辞以及言辞的一般性，一方面也见之于孔子的重知重学。知对孔子而言是多方面的：知礼、知仁、知生、知方、知德、知人、知命（知天命），都是知，甚至“知之为之，不知为不知”也是一种知，可谓之为“自知”。知无疑是为入处世、建立德行的先决条件。事实上，上举的各种“知”都是以德行为对象，以成己成人、达己达人的德行为目的的。（当然孔子并不排除事实之知，如他说“多识于鸟兽草木之名”（《阳货》）就是以事实为对象。他说“回也闻一以知十，赐也闻一以知二”（《公冶长》）则是推理之知。故知与行，即理论与实践是分不开的。更有进者，孔子所重的德行之知不但对象不同于一般闻见之知，就是性质也有所不同。德行之知是以理念行为与实践行为为依归，故具有“知即能行”的意义。知如不能行则不可谓之知。因之，此种知不但包含了理性的成分，也包含了意志的成分，故可名之为“智”。“知者不惑”（《子罕》）乃为行为上的不惑而不只是知识

上的不惑。由于知能以行为为鹄的,故孔子乃有“知之者不如好之者。好之者不如乐之者”(《雍也》)之言。

孔子重知也重学。他所谓学是自实际经验与历史典籍学习以吸取知识与智慧。学与思相对,只思不学,就会蹈空,只学不思,就无心得。但“学”显然是智慧成长人格修持的源头活水,故不应具外在目的(为人),只应有内在的目的(为己),而为诸德行发扬充实及应用的基础,以“知”之为德行而言,孔子就认为“好知不好学,其蔽也荡”(《阳货》)，“荡”就是流于疏狂抽象,脱离实际的应用与实践了。故可推知,孔子是以学与思为知的基础的,也是以学与思为一切德行的基础的。学也成为孔子思想兼具理论性与实践性的统一过程。孔子所谓“下学而上达”(《宪问》)，“名之必可言也,言之必可行也”(《子路》),也说明了“学”包含知言的学,兼具理论和实践的两个层面,孔子自己的好学也不是偶然的。

孔子的重知与重学都是重行的意思。他的目标就是要实行理想的仁道政治和建立理想的道德人格。事实上,道德人格的建立就是为了要实行理想的仁道政治,故孔子对行的看重是其道德哲学与政治哲学的必然要求。孔子教学以“文行忠信”为内涵,就是强调行的重要。在孔学中,行不只具有目的义、效果义,也具有完成义与实现义。就政治言,“子帅以正,孰敢不正”(《颜渊》)是为政的目标与效果;就处世言,“躬行君子”(《述而》)“行义以达其道”(《季氏》)则是为人的实现与完成。孔子甚至以仁的实现与完成就在于五项德行之行于天下:恭、宽、信、敏、惠(《阳货》)。

总结孔学中有知行统一性的看法,我们可以说,孔子明显地主张知行相互参与,真知不能无行,也不能不行,真行也不能无知,也不能不知。但知行的统一包含,也是基于不断的学习过程;在不断的学习过程中务求知行的相互一致和相互实现。这自然是与后来王阳明讲“即知即行”的“知行合一”,有着显著的差异的。

孔子的三大特性:历史性与前瞻性的兼具与统一,特殊性与一般性的兼具与统一,理论性与实践性的兼具与统一,不但显示出孔学的整体性,也显示其开放性。所谓整体性是指其涉及范围与深度而言;也指其为—哲学体系内含的架构而言。孔学中有许多实质的观念在《论语》中并未加以充分发挥,如“性”与“天道”孔子就很少在《论语》中谈到,但这并不表示孔子心目中没有这些观念或没有对这些观念的看法。事实上,即使在《论语》中,孔子谈到天的地方也还是不少。有关天与天道的关系问题留待下面讨论孔子“生”的观念时再谈。孔学的整体性可说是潜在的,是逐渐显发的,这是不能不就古典儒家中的其他重要典籍如《礼记》、《大学》、《中庸》及《易·系辞》等来参证了。孔学的整体性是观念与观念相连的要求,是观念与观念相互定位以及在—体系中的定位要求。这就是孔子的哲学必然由伦理道德政治社会哲学深化为—本体宇宙论的形上学和终极价值论的修持学的理由。这一理由若自孔学的内在架构特质来看,自然更显明了。历史性与前瞻性的相互统一,是两者的补充与扩充,自然提示出新的意蕴。同样,特殊性与一般性,理论性与实践性自然具有此等性能。在这三项对立互

补的观念定位上,形上性与实用性,抽象性与具体性也就成为掌握人生整合经验时不能不引申出来的范畴了。

孔学不但具备上述意义的整体性,也具有因此整体性而显示的开放性。如果传统和未来、特殊与一般、理论与实践能够相互蕴含和结合,这种蕴含与结合自然就是一种开放的关系:永远允许新的经验、新的观念、新的意义、新的方法,来作为提示问题、证知问题及解决问题的途径;同时也永远需要新的思想、新的看法,来作为扩充及补充传统的养料。孔学的生命力及吸引力实际上就是其整体性和开放性的作用。这点也就说明了儒家哲学历经两汉、魏晋、隋唐、宋明等时代而仍能推陈出新的事实。但这并不表示孔学没有脱离时代、失去生命力的情形。每当此一情形发生,就是孔学僵化及闭塞化的结果。在此僵化及闭塞化的局势下,历史与未来脱节,一般与特殊分离,理论与实践异化,形上学与应用性也就失去关连及相互的依持了。

鉴于孔学内在的整体性与开放性,我们可以说它具有十足的创造性,甚至可以说孔学就是此一创造性的表述。此一创造性在结合历史文化传统与理想人性价值以解决现实性、特殊性的社会政治问题,开创具有一般性(普遍性)的人类生活秩序,藉以实现个人与社会的整体价值。孔学在以上的分析中即呈现此一创造性,对孔学的深入反省亦即是对此创造性的理解。若将此创造性解说为普遍原理而名之为“创造性原理”,我们可以把此一原理描述如下:结合两项相反相成的要求或条件,引申及突显一个整体性、开放性(具有潜力发展)的体系存在。我们不但指出孔学显示了这个“创造性原理”,也将指出孔学更进一步开展此一创造性原理的形上学或本体论,导引吾人对孔学的智慧获得更深入的了解。

二、“吾道一以贯之”之“道”的独立意义

孔子谓其思想为“吾道一以贯之”(《里仁》)。曾子以为这个“道”指的是忠恕之道,

也就是仁道。但孔子既未明言道是忠恕或仁道,则此道应具有整体性,而反映出一个对整体真实与整体真理的意识与认识。他不用“吾学”,而用“吾道”,也具有深义。“道”显然兼指真实本体及达致此一本体的方法。但认识此一本体及达致此一本体的方法仍须经过一个“学”的过程。故子夏说:“君子学以致其道”(《子张》),更显示了道的整体性,这也说明了孔子重学的原故。孔子一生“学而不厌,诲人不倦”(《述而》),并说“朝闻道,夕死可矣”(《里仁》)。显然孔子所说的“道”不只是单纯思想的自觉或思虑认识,而是包含了特殊性与普遍性、历史性与前瞻性、理论性与实践性的一个真理实体,对个人及社会形成一个价值目标,也形成一种生活形态。所以孔子一方面说:“志于道。据于德。依于仁。游于艺。”(《述而》)于此可见“道”并不等于仁道或忠恕之道。又说:“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣,君子忧道不忧贫。”(《卫灵公》)“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”(《里仁》)一方面又说:“人能弘道,非道弘人”(《卫灵公》),“天下有道则见,无道则隐”(《泰伯》)。“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”(《子罕》)所谓“道”就是“先王之道”或是“君子之道”、“为政之道”。但所有这些加有限制词的“道”都不具备孔子单独言“道”的整体性及开放性。故孔子所言的“道”实包含了“君子之道”、“为政之道”等义,而又为一个决定存在价值,导引社会正义,实现仁政理想的总原则。这也就是我在上面提出的整体性的真理意识之所指。孔子述其一生经历“志于学”、“而立”、“不惑”、“知天命”、“耳顺”以至于“从心所欲不踰矩”(《为政》)的境界,可说得之于“道”的深切体认,同时也更对“道”有内在化的把握。因之,孔子所说的“道”又是兼内外而言的,也就是“内圣外王”之道了。

此处必须强调的是:孔子单指的“道”实具有孔学所含有的各项条件。既然孔学表述了我所说的创造性,孔子之道也就是这种创造性的自我说明。事实上,孔学就是孔子所谓的“道”而“道”也因而是孔子极具创造性的整体而又开放的观念了。当然,此处可以提出一个重要问题,“道”是否具有本体论或形上学的意义呢?或是否能够引申、发展本体论或形上学意义?我的回答是,从孔学在历史的网络中自然地发展与演化看,孔子之“道”可以引申与发展本体论,及形上学论的意义,而事实上也应该具有潜在的本体论或形上学的意义,这一问题及其回答自然适用于吾人所称的孔学。《论语》固然没有本体论或形上学,但《论语》之外或《论语》之后,《易·系辞》却明白地发挥了孔学的本体论或形上学。如果我们把《论语》主要看成孔子早期与中期的思想纪录,则我们可以把《易·系辞》看成孔子晚期思想的纪录与发挥(如《易·系辞》有对孔子释易八卦的纪录,是比较系统的宇宙本体论的阐述)。参之孔子晚而好易的说法(见《史记·孔子世家》),孔子思想的发展与深化是很自然的。如果把后来《中庸》、《孟子》的思想也看成孔学的延伸,则孔学具有形上学或本体论的一面是毫无疑义的了。

仅对孔子单言“道”的分析,表面上是看不出形上学的痕迹。但孔子除了言“道”之外,在《论语》中也屡提及“天”。天是具有深度的形上学意义之词。“天”也表现了

孔子对《尚书》与《诗经》传统中“天”的信仰的吸收。天是继承商代文化人格神上帝的宇宙最高主宰，因而在春秋时代的用语中仍保存了人格神的主宰意义。在《论语》中孔子言及“获罪于天，无所祷也。”（《八佾》）“天厌之”（《雍也》）、“天生德于予，桓魋其如予何”（《述而》）、“知我者其天乎。”（《宪问》）都明白地显示了一个上帝人格神的信念（但此一上帝人格神却是入世的、内在自然的，而非出世的，超越自然的，故天仍不可与希伯来宗教或基督之上帝等量齐观）。天既然有崇高的权威，“天”之“道”是什么呢？对这个十分重要的问题，在《论语》中却找不到答案。事实上，据子贡在《论语》中说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》）。《论语》中仍有孔子论性之言，但绝无论“天道”之言，孔子曾提及“天命”，但“天道”是否即是“天命”呢？

对于“天道”这个问题，更值得指出的是孔子曾分别提到“天”与“道”，而“道”之单指为其所首创。何以孔子不愿把“天”与“道”合起来表达一个上帝人格神代表的真理呢？如果我们细阅《论语》，如果我们考察春秋时代的文献，我们就对孔子不轻言“天道”有一番了解了。春秋时代传统的人格神的帝天已逐渐丧失其绝对的权威地位。由于社会灾害频仍，人民对天的权威发生了怀疑，对人的主动性、君主为政良否的责任要求也日益提高，这见之于《诗经·国风》，也见之于《左传》记载。我们推论孔子不轻言“天道”是由于孔子不愿把天的传统意义和他对此信念延续下去。这是具有时代意义的。他单指的“道”虽有其丰富的含义，但却未能明显地本体化与形上学化。因之，“天”与“道”两词的结合并不能看出“道”的含义，却反而看出了“天”的地位。

尤其值得注意的是：孔子所谓“道”具有强烈的社会与政治理想意义。“天”未能行“道”于天下，如果仍称“天道”，不成为有损于天也有损于道的矛盾之词吗？当然孔子对天仍有一份感情，也有一份盼望。他说：“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何。”（《子罕》）他宁可把“天”的意向看做“命”的事，而不看做“道”的事。因之，他用“天命”来形容祸福吉凶，而不轻用“天道”来说明世事。

吾人就《论语》深入考察，孔子虽不言“天道”，但“天道”之为何物，却仍是有解答的。这解答不但透露了孔子的本体论或形上学的思想，也可进一步发挥孔子思想的创造性，也由此揭橥了创造性的观念和原理。要掌握这一解答，就必须对孔子对“生命”或“生”的现象的理解，进行一种透视的分析与整体的观照了。

三、创造性原理的提出

上文曾提到孔子哲学表现的创造性原理,但这个创造性的原理在《论语》中是以“生”之观念提出的。“生”是生命现象,也是存在创生,亦即从无引发的活动和过程。在这种意义下,《论语》用“生”字有十六处之多,在许多处这种“生”字的用法并没有特殊的哲学意义。如孔子说“生,事之以礼”(《为政》),“生”指的是父母有生之年。又如“人之生也直。罔之生也幸而免”(《雍也》),所指的生是人的出生及生存,并无意含人之出生的根源意义。“我非生而知之者”(《述而》)及“生而知之者上也”(《季氏》)也都同此义。真正具备及启示哲学意义的“生”的观念见之于下列数项:

甲:“未知生,焉知死?”(《先进》)

乙:“死生有命,富贵在天。”(《颜渊》)

丙:“天生德于予,桓魋其如予何。”(《述而》)

丁:“天何言哉。四时行焉,百物生焉。天何言哉。”(《阳货》)

戊:“君子务本,本立而道生,孝弟也者,其为仁之本与。”(《学而》)

己:“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”(《卫灵公》)

孔子所言有关“生”的命题大致可分为三类:第一类(甲、乙)是有关生、死的关联以及生、死与命的关系,第二类(丙、丁)是有关天与生的关系。第三类(戊、己)则是有关生与道以及与仁的关系。下面就依此次序来分析。

自孔子言,生命固然为一自然及通常可见的现象,但如何了解“生”却仍是一个问题。所谓了解“生”(知生)即是了解“生”的原由以及生的意义与价值。孔子说“未知生,焉知死”时,一方面指出“知死”有待于“知生”,另一方面暗示提问的弟子季路尚未了解生。从后两类的孔子用辞来看,“知生”涉及生的根源及性质问题,也涉及如何认识生的价值及对待此一生的价值问题。但从第一类的乙命题看,生与死显然与命有关。虽然“生死有命”这句话是子夏说的,但他说他是听闻来的,明显的表示是闻之其师孔子。“命”虽是孔子很少提及的观念,但孔子却很显然地看重“命”,而认为人必须“知命”才得为君子。他说:“不知命,无以为君子也。不知礼,无以立也。不知言,无以知人也。”(《尧曰》)“知命”是知道生命的限制而在此限制中努力以求性的发挥及成就生命的价值。这个生命的限制是“命”,在此限制中努力以求实现生命的价值也可以说是“命”。(孟子后来指出性与命的互动,以性有命的一面,命有性的一面。此处指的是命有性的一面。)因之,君子不可不知命。在生命的限制这个意义下,孔子对其弟

子颜回的死及弟子伯牛之疾的感喟却称为“命”使然。但在性命的限制内实现生命价值的要求的这个命的意义下,孔子却用“天命”一词来表达。孔子一方面说,不知命无以为君子,一面又说“小人不知天命,而不畏也”(《季氏》),故知孔子所言命应即是天命。生命应可诠释为天对生之所命。在此意义下,孔子才明言“君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言。”(《季氏》)孔子说他自己“五十而知天命”,指的就是对天之所命显示生命的限制性以及在此限制下实现生命价值的主要领悟。

生与死是相应的与相对的。有生即有死。生的限制即是死。故“死”为“生”所显的“命”的一面。这代表的是天的权力,天的意志,但也可说是自然事物的内在限制和内在秩序。孔子对此并无绝对性的提示。以是子夏把这个命归之于天。相对于死,生即为“命”显的积极价值。也可以说,生就是天对死的一种突破,一种限制,而生所代表之一切也都有了客观本体的基础意义。故吾人了解“死生有命”不可只见其消极的对生的限制性,也当看出对生的突出于死的创造性。

命有如生是一种创造,也可以说是一种创造的方式。在此方式下,存在及其终点都是其客观及本体的意义与价值。故依生而说性,就可以看出人生的意义何在,实现生命之所予的性以显示生的价值,创造的价值。这是后来《中庸》思想“天命之谓性”的意识所自来。在这样对“生之谓命”的了解下,了解生(知生)自然就有了了解死(知死)的含义。生原来是死的限制,故了解生及其限制就是了解死,加以生可以为“尽性”(实现生命价值,此处即为孔子所说的仁与道)的基础,生可以突出死而创造更大更长远的生命,即历史生命,社会生命,故知生即可知死,知死就更能知生了。而知生也就对死不恐惧(勇者不惧),不忧虑(仁者无忧),也不疑惑(知者不惑),而能泰然处之,以生命之力,尽生命之事,以实现完美的道德人格为生命的唯一职事了。

第二类命题(丙、丁)是有关“生”与天的关系的问题,亦即有关“生”的根源问题。明显的,孔子认为天有创生万物及人生之德的力量。所谓创生是指从无到有的因果关系。如果天是人格神的上帝,则“天生德”予人,天应只是动力因及目的因,而非形式因或材料因。天应生之德固然可以为天的界定,但更重要的是天所生之德也可以发自人之所以为人的本性。如果天仍是一个人之所以为人的外在原因,则天与性(人之所以为人之性)必然有隔,天何以生人的必然与充足理由并不是人所能了解的。如果天之生人是由于生之本然与自然过程,则人之生当是生之力量的一种表现,而自然涵摄了天的意志,故为人之性。

透过人之性的了解也就了解了人存在的理由和人存在的目的。有这样对一己之生的了解,孔子才能说:我之生有其德,外力是无法伤害我的,我也无所畏惧。因之,孔子所说的德既是天的意志,故为命,又是我本身的力量,故为性。在这样的认识下,后来《中庸》才有“天命之谓性”的说法。但这种说法也只是说了一半,另一半乃是“天性之谓命”,因为透过对德的了解,性和命应是合乎一体的,而人生则既是因命而生,又是因性而生。孔子很少谈性,但基于他对德的了解,对什么是性——人之内在能力