

《論語》「天生德於予」辨析

陳滿銘

國立臺灣師範大學國文學系

自古以來，對孔子「天生德於予」的這一句話，時有一些不盡相同的理解。究竟這所謂之「德」，是指內在的本質，還是指外在的行為？而與「性」的關係又如何？再者，這「天生德於予」這句話，與《中庸》「天命之謂性」之間，是否有著關聯？諸如此類之疑問，始終沒有切確之答案。本文即針對這些問題，試著先探析《論語》中「德」與「性」的關係，然後從孔子之仁知（智）觀與《中庸》之誠明說切入，作進一步探討，得出初步結論，以為「天生德於予」的「德」，該等同於「性」，而這句話應是《中庸》「天命之謂性」之所本，從而為《中庸》思想源自於孔子之說法，提供另一有力證明。

關鍵字：德與性 仁與知（智） 誠與明 《論語》 《中庸》

前言

「德」字在《論語》一書中，一共出現了三十八次，其中作為「恩德」或「恩惠」用的，只有四次，其餘的都與德行、德性有關¹。在這些與德行、德性相關的篇章裡，又以述而篇所載「子曰：『天生德於予，桓魋其如予何？』」的這一章最值得注意。但這個述而篇的「德」，是否為孔子所特有？還

是人人所通具？引起了一些爭論。本文即試著先探析《論語》中「德」與「性」的關聯，然後從孔子之仁知（智）說與《中庸》之誠明觀切入，作進一步研討，以探得這個「德」之性質與內容，從而看出《論語》「天生德於予」與《中庸》「天命之謂性」之間的密切關係。

《論語》中的「德」與「性」

這個問題，可從如下三方面加以探討：

一、《論語》中的「德」

《論語》一書中之「德」，用作「恩德」、「恩惠」的，並非與「德性」或「德行」無關，而是由「德性」或「德行」所引生之結果。如憲問篇說：

或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」

何晏注說：「德，恩惠之德。」邢昺疏此云：

未得加於彼，彼荷其恩，故謂荷恩為德。
《左傳》云：「然則德我乎？」又曰：「王德狄人」，皆是也²。

¹見楊伯峻《論語譯注》，p.308。

²見《十三經注疏 論語》，p.9

可見這個「德」字，是當作「恩惠」用的，可說是「德性」或「德行」施於人的結果，所以陳大齊先生說：「恩惠是性能所引致的一種結果」³他所謂的「性能」，就是指「德性」或「德行」而言。

指「德性」或「德行」之「德」，是孔子或其學生經常談論的，內容有偏於外在行為的，也有偏於內在本質的，更有內外兼而有之的。其中偏於外在行為來說的，有以下諸章：

曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」（學而）

子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之。」（為政）

子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（為政）

子曰：「泰伯，其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。」（泰伯）

舜有臣五人而天下治。武王曰：「予有亂臣十人。」孔子曰：「才難，不其然乎？唐虞之際，於斯為甚。有婦人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。」（泰伯）

德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、季路；文學：子游、子夏。（先進）

季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德，風；小人之德，草。草上之風，必偃。」（顏淵）

子曰：「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』善夫！」；「不恆其德，或承之羞。」子曰：「不占而已矣。」（子路）

齊景公有馬千駟，死之日，民無德而稱焉。伯夷、叔齊餓於首陽之下，民至于今稱之。其斯之謂與？（季氏）

子夏曰：「大德不踰閑，小德出入可也。」（子張）

上引諸章中，學而篇的「德」，可解為「社會風俗」⁴，乃社會道德整體之表現，是比較偏於外在行為來說的。為政篇的兩個「德」，都落在政治上來說，指的是仁政，重在措施，因此視為偏於外在之行為，似乎比較合理些。泰伯篇的一個「德」、兩個「至德」，由於用「至」形容，看來都應指內在的最高德性而言，但兩個「至德」，顯然一扣到「讓」、一扣到「服事殷」上來說，指的是外在的謙讓、尊王之表現，因此這三個「德」，說的該是偏於外在之行為。先進篇的「德」，直接說成「德行」，當然是指偏於外在的行為而言。顏淵篇的「德」，雖然可解為「品質」⁵，好像兼內外來說，但也可解為「作風」⁶，而將其重點落到禮義教化之措施上⁷，所以把它看作是外在的行為，也可以，而且似乎比較妥當一點。子路篇的「德」，作「立身行事之操守」解，所謂「不恆其德，或承之羞」，就是「若立身行事變化無常，則羞辱之事隨之矣」⁸的意思。可知這個「德」字，是偏於外在之行為來說的。季氏篇的「德」「德行」⁹

³見《孔子學說》。又引 憲問 「以德報怨」章說：「此中的德字既與怨字對舉，且用於酬報，可見其必係『恩惠』的意思，決不是「性能」的意思。」p.9。

⁴見錢穆《論語新解》，p.17。

⁵錢穆：「德，猶今言品質。謂在上者之品質如風，在下者之品質如草。」同上注，p.439。

⁶見楊伯峻《論語譯注》，p.137。

⁷趙杏根釋 顏淵 篇「季康子問政」章：「為政之道，要在教化，而不在殺戮。教化之道，又再予以身教之。為政者能以身教之，教化大行，民知禮義廉恥，道德忠信，則刑罰雖設而可無施。」見《論語新解》，p.225。

⁸趙杏根：「此章言人之立身行事，不能變化無常，而當有操守。……『不恆其德，或承之羞』二句，出《易 恆 九三》，意云若立身行事變化無常則羞辱之事隨之矣。」同上注，p.246。

⁹同上注，p.323。

可解作「德行」或「好行為」¹⁰，當然指的一樣是偏於外在的行為。子張篇的兩個「德」，皆「節操」之意¹¹，和子路篇之「德」，所指相同。由此看來，以上諸「德」字，所謂「誠於中，形於外」（《禮記 大學》），都是指「形於外」者來說的。

本來可用二分法，將「德」字分為內外兩種即可。可是檢視《論語》一書，卻發現有不少「德」字，很難明確地加以劃分，說它偏於「內」既可以，說它偏於「外」也無不可。下見「德」字即屬此類：

子曰：「德不孤，必有鄰。」（里仁）

子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（述而）

子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」（雍也）

子曰：「吾未見好德如好色者也。」（子罕）

子張問崇德辨惑，子曰：「主忠信，徙義，崇德也。愛之欲其生，惡之欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑也。」（顏淵）樊遲從遊於舞雩之下，曰：「敢問崇德，修慝，辨惑。」子曰：「善哉問！先事後得，非崇德與？攻其惡，無攻人之惡，非修慝與？一朝之忿，忘其身，以及其親，非惑與？」（顏淵）

子曰：「有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。」（憲問）

子曰：「驥不稱其力，稱其德也。」（憲問）

南宮适問於孔子曰：「羿善射，臯盪舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。」夫子不答。南宮适出，子曰：「君子哉若人！尚德哉若人！」（憲問）

子曰：「巧言亂德。小不忍，則亂大謀。」（衛靈公）

子曰：「已矣乎！吾未見好德如好色者也。」（衛靈公）

子曰：「鄉愿，德之賊也。」（陽貨）

子曰：「道聽而塗說，德之棄也。」（陽貨）

楚狂接輿歌而過孔子曰：「鳳兮鳳兮！何德之衰！往者不可諫，來者猶可追。已而已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而避之，不得與之言。（微子）

上引諸例中，較為特殊的，首先是里仁篇的「德」，它「一指修德言，人不能獨修成德，必求師友夾輔。一指有德言，有德之人縱處衰亂之世，亦不孤立，必有同聲相應，同氣相求之鄰」¹²，應是兼內外來說的。其次是雍也篇的「德」，指的是「百姓日用之德」，是「行矣而不著，習矣而不察，終身由之而不知其道」¹³的，這也兼內外而言。再其次是顏淵篇的兩個「德」，同樣以「崇德」為詞，朱熹對此，扣住「主忠信，徙義」（崇德）加以闡釋說：「主忠信，則其徙義也，有地而可據；能徙義，則其主忠信也，有用而日新。內外本末，交相培養，此德之所以日積而益高也。」¹⁴所謂「內外本末，交相培養」，此「德」之兼內外，是相當明顯的。又其次是微子篇的「德」，是以鳳之德來比喻孔子之德，朱熹以為「鳳有道則見，無道則隱。接輿以比孔子，而譏其不能隱，為德衰也」¹⁵，這該涉及了內在本質與外在之表現，所以也應兼內外來說。至於其餘的各「德」字，則大致都可作為通常所說的「品德」來解釋¹⁶，而「品德」，實在很難將它們強分內外。偏

¹⁰ 見楊伯峻《論語譯注》，p.185。

¹¹ 錢穆：「大德小德，猶云大節小節。」見《論語新解》，p.679。

¹² 同上注，p.142。

¹³ 同上注，p.223。

¹⁴ 見《或問》，《四書纂疏 論語》，p.1205。

¹⁵ 見《四書集注》，p.181。

¹⁶ 如陽貨的兩個「德」，錢穆皆以「品德」來解釋。見《論語新解》，p.631-632。

於內在本質的「德」，即通常所謂之「德性」或「道德精神」。它也可在《論語》書中找到幾個：

子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」（里仁）

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（述而）

子曰：「由！知德者鮮矣。」（衛靈公）

子張曰：「執德不弘，信道不篤，焉能為有？言為亡？」（子張）

這幾個「德」字，見於里仁篇的，朱熹認為是指「固有之善」¹⁷，而錢穆先生也以為「德，指德性」¹⁸，可見它是屬於內在的；見於衛靈公的，朱熹指出「德，謂義理之得於己者，非己有之，不能知其意味之實也」¹⁹，這樣該是偏於內在來說的；見於子張篇的，朱熹釋為「有所得而守之太狹，則德孤」，輔氏加以申釋說：「有所得，謂德也；守謂執也；太狹，謂不弘也。德孤，蓋坤卦文言之辭，言不能兼有眾德，而子然固守一節者也。弘以量言，然量有氣量、德量，此蓋兼氣與德而言也。」²⁰，「德」既然與「氣」對稱，那麼它偏於內在者而言，是相當明顯的。而見於述而篇的，則有先配合「天生德於予」這句話，擴大到全章加以探討之必要。從整章來看，這一章乃「論為學之目標、依據與過程。所謂『志於道』，是說立定志向，把『仁且智』以成己成物的聖道作為一生的終極目標，這和孟子以『仁義』（即道）為『尚志』（見《孟子 盡心》上）的說法，十分接近。如此『心存於正而不他』（朱注），乃為學之首務。所謂『據於德』，是說『德』是所據以邁向目標的源頭力量，孔子說：『天生德於予。』（述而二二）可知『德』是天所賦的，雖然對它的內容，孔

子沒作解釋，但由《禮記 中庸》『成己，仁也；成物，知（智）也；性之德也，合外內之道也』的進一步說明看來，它該有『仁之德』與『智（知）之德』兩種，這是人無限向上進德修業的原動力，如果不據於此，那就無法來成己又成物了。所謂『依於仁』，是說不違仁道，要做到『無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是』（里仁 五）的地步，這可說是偏就『仁之德』向外發揮以成己的過程來說的。所謂『游於藝』，是說游習六藝，《禮記 少儀》說：『士游於藝。』又 學記 說：『不興其藝，不能樂學。』可見古代對游藝的重視，此乃因六藝『皆至理之所寓，而日用之不可闕者也。朝夕游焉，以博其義理之趣，則應物有餘，而心亦無所放矣』（朱注），這可說是偏就『智（知）之德』向外發揮以成物的過程來說的。這樣舉出四端，將孔門教育的目標 依據與過程，一一交代清楚，真是『本末兼該，內外交養』（朱注），周備至極」²¹，這樣看來，這個「德」字，指的是內在的德性，當無可疑。

二、《論語》中的「性」

在《論語》中，出現「德」字的篇章，如同上述，雖然很多，但是說到「性」的，卻只有兩次，那就是：

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

子曰：「性相近，習相遠也。」（陽貨）

公冶長 篇所載子貢的話，說出了孔子很少談到「性」的這個事實。所以如此，劉寶楠作了如下說明：

¹⁷ 見《四書集注》，p.76。

¹⁸ 見錢穆《論語新解》，p.126。

¹⁹ 見《四書集注》，p.160。

²⁰ 見《四書纂疏 論語》，p.1473。

²¹ 見拙編《中國文化基本教材》第一冊（三民書局，民國 87 年 9 月初版），p.40-41。

《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》，序彖、繫、象、說卦、文言，讀《易》，韋編三絕，曰：『假我數年，若是，我於《易》則彬彬矣。』」蓋《易》藏太史氏，學者不可得見。故韓宣子適魯，觀書太史氏，始見《周易》。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，不可得而聞」，《易》是也。²²

劉氏雖然以為「夫子文章，謂《詩》、《書》、禮、樂」，有欠周全，因為「《論語》上單說一個『文』字，固然指的是《詩》、《書》、禮、樂；但『文章』一詞，則所指係一個人在人格上的光輝地成就。二者是有分別的」²³；而如果說得具體一點，那麼「文章」就是「成文而昭彰的東西，其中最典型的應是實際的工作或事業」²⁴；準此而觀，「文章」是不限於《詩》、《書》、禮、樂的。不過，他說「性與天道，不可得而聞」的原由，卻很有道理，因為「所說的『不可得而聞』，其實是對孔子的贊嘆，這贊嘆又表示子貢對『性與天道』有若干程度的解悟。也許，孔子的確很少談論『性與天道』，從《論語》看來是如此；然而，孔子五十而讀《易》，至『韋編三絕』，而且又曾贊《易》，顯然他對《易經》下了一番功夫。《易經》的中心思想

就是『性與天道』，因此孔子對『性與天道』，確曾下了一番研究的心血。說孔子對於『性與天道』根本不談，或根本無領悟，那是不對的」²⁵，因此對「性」，孔子該有極高的領悟，而有性善之傾向²⁶。既然如此，就值得對「性相近」的說法加以注意了。朱熹注此云：

此所謂性，兼氣質而言也。氣質之性，固有美惡之不同矣；然以其初而言，皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。程子曰：「此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即是理；理無不善，孟子之言性善是也；何相近之有哉？」²⁷

程、朱二人都以為這所謂的「性」，乃「兼氣質而言」，所以說「相近」。但將「性」二分爲義理之性與氣質之性，是後來之事，在孔子之時，該沒有理得那麼分明，只不過籠統地說一說而已。對此，牟宗三先生說得好：

伊川謂此是屬於氣質之性，蓋就「相近」而想。因義理當然之性人人皆同，只是一，無所謂「相近」。惟古人辭語恐不如此嚴格。孟子言：「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希」。孟子此處所言之「相近」恐即是孔子「性相近」之「相近」。如是，「相近」即是發于良心之好惡與人相同。

²² 見《論語正義 六》，p.11-12。

²³ 見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，p.79。

²⁴ 見牟宗三《中國哲學的特質》，p.26。

²⁵ 見牟宗三《中國哲學的特質》，p.27。而方東美亦云：「子貢在孔子的門弟子中號稱有才幹的人，但是他就說『夫子之言性與天道，不可得而聞』。而孔子談性與天道的微言大意，正是在《周易》、三《禮》發揮得淋漓透徹！子貢即使聽了孔子談性與天道，等於沒有聽，而且不了解！」見《方東美先生演講集》，p.167。

²⁶ 唐君毅：「就孔子之已明言者上看，仍無孔子言性善之確證，而謂孔子亦言性善，乃就其言引申以說。至就孔子之明將『性相近』與『習相遠』對舉之旨以觀，則其所重者，蓋不在剋就人性之字深而論其為何，而要在舉「習相遠」為對照，以言人性雖相近，而由其學習之所成者，則相距懸殊。」見《中國哲學原論 原性篇》，p.13。

²⁷ 見《四書集注》，p.173。

孔子即是此意。如果《易》之 象、象真是孔子所作，則 乾 象「乾道變化各正性命」語中之「性」正是上節所謂積極面之性，是自理道或德而言之「超越之性」，此性是與天道天德貫通于一起的。²⁸

如此來看待孔子所謂之「性」，該是最合理的。

三、《論語》中的「德」與「性」

如果進一步地將這個義理的「性」，結合《論語》中屬於本質的「德」來看，則「性」該就是「德」。因為「性」指的是天賦之潛能，而這種潛能為人所獲得，若單從「承受處」來說，即是「得」，也就是「德」。它所以謂之「德」，就是「得之於天」的意思。因此這「得」與「德」兩字，在古時是通用的。《老子》第四十九章說：

聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。

朱謙之《老子校釋》引羅振玉云：

「德」字，景龍本、敦煌本均作「得」。²⁹

可見「德」可通「得」。而就儒家看來，「得」乃就承受者而言，而「德」卻就所承受之本質來說，兩者可說是一而二、二而一的關係。朱熹注《論語 衛靈公》「知德者鮮矣」云：

德，謂義理之得於己者。³⁰

又注 子張「執德不弘」云：

有所得而守之太狹，則德孤。

而輔氏（廣）申釋云：

有所得，謂德也。³¹

可知「德」，說得籠統一點，就是「有所得」；說得準確一點，即「義理之得之於己者」。既然「德」乃「義理之得之於己者」，而「性」又是得之於天的「義理」本質，那麼「德」與「性」，可以說只是切入點有異，而指向卻一致了。

《論語》「天生德於予」與《中庸》「天命之謂性」

對這個問題，必須先理清「天生」之「德」與「天命」之「性」的關係，再結合「仁」與「知（智）」、「天（德、性）」與「人（教）」，進一步辨明「性」或「德」的內容，來加以探討：

一、「天生」之「德」與「天命」之「性」

《論語》中的「德」，如同上述，有一些是指內

在的本質來說的，這就與「性」有所疊合。而這種「德」，是人與生俱來的，所以說是「天生」；這個「性」，是天所賦予的，所以說是「天命」。所謂「天生」與「天命」，是詞異而意同；只不過，在此，「生」是落在「人」（物）上說，「命」乃源於「天」上說而已。至於所謂「性」，則是一種動力或潛能，在人（物）

²⁸ 見《心體與性體》第一冊，p.217。

²⁹ 見《老子校釋》（北京中華書局，1984年11月初版），p.194-195。

³⁰ 見《四書集注》，p.160。

³¹ 見《四書纂疏 論語》，p.1473。

出生時，由「天」所賦予，而直接由「人」(物)來獲得(德)的。這種天人關係，可藉由《大學》「傳首章」³²用以「釋明明德」的文字來說明。它引《書經 大甲》說：

顧諟天之明命。

在此，《大學》之作者特地用「天之明命」來說「明德」，可知「明德」是天所賦予的，而這個「明德」，是就「人之所得」來說的；若從「天」來說，則是「明命」了。所以朱熹注云：

天之明命，即天之所以與我，而我之所以為德也。³³

趙順孫《大學纂疏》釋此云：

愚謂自天所與而言，則曰命；自我之所得而言，則曰德。³⁴

他和朱熹從天、人(我)切入，清楚地指出了「命」和「德」的關係。據此，則「德」，是針對「天所與我」而「為我所得」者而言，那麼不禁要問：天究竟拿什麼東西「與我」(命)，而「為我所得」(德)呢？這就不得不談到「性」了。《中庸》一開篇即云：

天命之謂性。

在此，「天命」是「天所命(賦予)」之意，而「天所命(賦予)」之對象，則為人(物)。如此說來，這句話的意思為「稱天所命與人(物)者為性」；而此「天命」之「性」，為「人」(物)所得，則稱為「德」。可見「德性」這一詞，是由同義複合而成的，只不過「性」乃偏於本質(體、理)，而「德」則是又兼功

能(用、心)來說而已。所以朱熹答游敬仲之問云：

天之賦於人物者，謂之命；人與物受之者，謂之性；主於一心，有得於天而光明正大者，謂之明德。³⁵

又在其《大學章句》裡注「明德」云：

明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。³⁶

以上兩節話，可由下列《大學纂疏》所載兩節文字的說明，作進一層之了解：其一為《語錄》：

虛靈不昧，便是心；此理具足於中，無少欠闕，便是性；隨感而動，便是情。

其二為黃氏(榘)闡釋之言：

虛靈不昧，明也；具眾理、應萬事，德也。具眾理者，德之體，未發者也；應萬事者，德之用，已發者也。以其所以為德者，皆虛靈不昧，故謂之明德也。³⁷

所謂「未發者」，說的是「性」，為「體」；所謂「已發者」，指的是「情」，為「用」。而由朱熹看來，「心」是統「性」(體)與「情」(用)的。可見「性」，乃純就「理」，也就是「體」而言；而「德」，則兼就「心」(性、情)，也就是「體」與「用」來說的。由於孔子對一般弟子或時人，特別講求學習、教育的功能，比較著眼於「用」(外)上，而又不忽略其「體」(內)，所以平時只講兼顧「體」與「用」之「德」，以統合內在之本質與外在之行為，卻很少談到純就「體」(理)而言之「性」，是十分合於實際的。

³² 依朱熹《大學章句》，下並同。

³³ 見《四書集注》，p.5。朱熹又云：「自人受之，喚做『明德』；自天言之，喚做『明命』。」見《朱子語類》2，p.315。

³⁴ 見《四書纂疏 大學》，p.93。

³⁵ 見《朱子語類》1，p.260。

³⁶ 見《四書集注》，p.3。

³⁷ 以上兩節文字，均見《四書纂疏 大學》，p.40。

如果這種看法沒有偏差，則《論語》「天生德於予」這句話，說得完整一點，是「天將『性』賦予我，為我所得，而成為『德』，以修己治人」的意思。不過，由於這句話涉及孔子本人，而孔子又是「仁且智」的聖人，所以就引生了這個「德」是否可適用於一般人身上的疑問。陳大齊先生說：

孔子既稱德為天生，則所採取的，似乎是潛伏觀，不是創始觀。但孔子此言，只是就他自己一個人說的。然則此種潛伏的德，是他個人所獨有？抑或為少數人所獨具？又或為人人所固有？未可由以貿然推斷。且孔子此言，只是感情性的傾訴，不是道理性的論斷，更未可據以推定其學說上所採取的主張。³⁸

果如上述，《論語》中的「德」，就其「體」（內在）而言，即是「性」，則此「天生德」之「德」，與《述而》篇的「性相近」之「性」，該是等同的。這樣，「天生」之「德」（性），就該不是孔子「個人所獨有」，而有其普遍性，因為人人「天生」之「德」（性），是「人人所固有」，而且籠統地說，是彼此「相近」的。既然如此，則《論語》「天生德於予」之「德」，與《中庸》「天命之謂性」之「性」，甚至《大學》「明明德」之「德」，應是所指相同，而且是一脈相承的。

二、「德」、「性」的內容

如要進一步證明「德」與「性」之關係，則必須探明其內容。不過，因為《論語》一書中對「德」之內容，並沒有直接作清楚的交代，所以只有從孔子或其弟子有關「仁」與「知（智）」的言論中獲知一些

訊息。

（一）「仁」與「知（智）」

大體說來，孔子是主張「仁」與「知（智）」互動、循環而提昇，以臻於「聖」之境界的³⁹。這種主張可由下列幾章文字裡探知：

子曰：「里仁為美，擇不處仁，焉得知？」
（里仁）

子曰：「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」（同上）

樊遲問知，子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁，曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣」（雍也）

子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」（同上）

樊遲問仁，子曰：「愛人。」問知，子曰：「知人。」樊遲未達，子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲退，見子夏曰：「鄉也吾見於夫子而問知，子曰：『舉直錯諸枉，能使枉者直。』何謂也？」子夏曰：「富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣；湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣」（顏淵）

首先看《里仁》篇的「里仁為美」章，它的章旨，從正面說，即孔子以「擇處仁」為「知」（智）。這樣說，是由於在「擇」之前，先要「明於仁與不仁的區別」⁴⁰的緣故；如果人在「明於仁與不仁的區別」後，能行其所「知」（明），「擇」而「處仁」，使自己得以潛移默化，則已由「知」（智）而進於「仁」了，所謂「知以知仁，仁以行知」，便是這個意思。而趙銀杏

³⁸ 見《孔子學說》，p.111-112。

³⁹ 牟宗三：「孔子提出『仁』為道德人格發展的最高境界。至孟子，便直說：『人且智，聖也。』仁、智並舉，並不始於孟子。孔子即已仁、智對顯。如『仁者安仁，智者利仁』、『仁者樂山，智者樂水；智者動，仁者靜』等等，便是仁、智對顯，而以仁為主。」見《中國哲學的特質》，p.25。又夏乃儒：「孔子是圍繞著以『知』求『仁』，『仁』、『知』統一這個中心，建立起他的認識理論的。」見《中國哲學三百題》（上海古籍出版社，1988年9月一版一刷），p.161。

⁴⁰ 見趙杏根《論語新解》，p.58。

則進一步以為「如果說選擇有行仁之風的地方居住為『智』，那麼，選擇無行仁之風的地方居之並改造它，使它歸於仁，則不只是『智』，而已進於『仁』了」⁴¹，這雖越出孔子這章話的內容範圍，但一樣呈顯了「由知（智）而仁」的道理，足見「仁」與「知（智）」有一先一後的關係。其次看 里仁 篇的「不仁者」章，孔子在此以「利仁」為「知（智）」、「安仁」為「仁」。而「利行」與「安行」，很顯然地，並非並列之關係，而只是階段之不同而已，也就是說，「行」在人為（教育）的範圍中，其過程是先由「利行」而後「安行」的。所以朱熹注此云：

惟仁者則安其仁，而無適不然；知者則利於仁，而不易其所守；蓋雖深淺之不同，然皆非外物所能奪矣。⁴²

所謂「深淺之不同」，指的就是「由知（智）而仁」的不同階段。對此，趙順孫《論語纂疏》引蔡氏云：

仁、知雖皆非外物所能奪，然人之資稟亦自不同，有得仁之深者，有得知之深者；加學問之功，則知者亦可以至於仁；然欲至於仁，亦未有不由於知也。⁴³

可見「仁」與「知（智）」，在修學的過程中，是一深一淺的關係。又其次看 雍也 篇的「樊遲問知」章，孔子以「務民之義，敬鬼神而遠之」為「知（智）」、「先難後獲」為「仁」，前者乃就「事」（外）來說，而後者則就「心」（內）來說，因此朱熹在《集注》注說：「專力於人道之所宜，而不惑於鬼神之不可知，知者之事也；先其事之所難，而後其效之所得，仁者之心也。」⁴⁴又於《或問》中進一層解釋說：

「務民之義，敬鬼神」，是就事上說；「先難後獲」，是就處心積慮處說。「仁」字說較近裡，「知」字說較近外。⁴⁵

據知「仁」與「知（智）」，除先後深淺不同外，還有一內（心）一外（事）的關係。又其次是 雍也 篇的「知者樂水」章，孔子在此，主要以「動」、「靜」來說「仁」、「知（智）」，所謂「知者動，仁者靜」，即本章之中心意旨。而由於「山」靜而「水」動，所以「仁者樂山，知者樂水」；由於「樂」動而「壽」靜，所以「知者樂，仁者壽」。如此用「山」與「水」之特質和「樂」與「壽」之成效來說明「知者動，仁者靜」的道理，的確有以實形虛之效果。朱熹注此說：

知者達於事理，而周流無滯，有似於水，故樂水；仁者安於義理，而厚重不遷，有似於山，故樂山。動、靜以體言，樂、壽以效言。動而不括，故樂；靜而有常，故壽。⁴⁶

他把這種道理，闡釋得極簡要而明白。其實，孔子用「動」、「靜」來說「知（智）」、「仁」，還有另一層意思，那就是「知（智）」與「仁」是互相涵攝的，因為「動」中是有「靜」、「靜」中是有「動」的啊！關於這點，朱熹在《或問》中說：

知者，動意思多，故以動為主；仁者，靜意思多，故以靜為主。今夫水，淵深不測，是靜也；及滔滔而流，日夜不息，故主於動。山，包藏發育之意，是動也；而安重不遷，故主於靜。⁴⁷

由此可知，「仁」與「知（智）」，又有著一「靜」一

⁴¹ 同上注 4，p.59。

⁴² 見《四書集注》，p.74。

⁴³ 見《四書纂疏 論語》，p.779。

⁴⁴ 見《四書集注》，p.92。

⁴⁵ 見《朱子語類》3，p.819。《四書纂疏 論語》亦引蔡氏：「知者，以事上言，仁者，以心言。蓋務民義、敬鬼神，是就事上說；先難後獲，是就心上說。仁字較近裡，知字較近外。」p.913-914。

⁴⁶ 《四書集注》，p.92-93。

⁴⁷ 見《朱子語類》3，p.823。

「動」的關係。再其次是 顏淵 篇的「樊遲問仁」章，孔子在此，用「舉直錯諸枉，能使枉者直」，將「仁」與「知（智）」合而為一，來回答樊遲之「問仁」、「問知」，不但關係到「仁」與「知（智）」的先後，也涉及了兩者互動之作用。這可從朱熹的兩節話裡看出孔子話中的精義。一見於《語錄》：

每常說：「仁、知，一個是慈愛，一個是辨別，各自向一路。惟是『舉直錯諸枉，能使枉者直』，方見得仁、知合一處，仁裡面有知，知裡面有仁。」⁴⁸

一見於《集注》：

舉直錯諸枉者，知也；使枉者直，則仁矣。如此則二者不惟不相悖，而反相為用矣。⁴⁹

所謂「仁裡面有知，知裡面有仁」，說的正是「仁」與「知（智）」互相涵攝的道理。它們所以能這樣彼此涵攝，是由於它們能一直互動的緣故，所謂「二者不為不相悖，而反相為用」，說的就是這種互動之關係。然而，從詞面上看來，據孔子所言，是要先「舉直錯諸枉」（知），然後才「能使枉者直」（仁），循的乃是「由知（智）而仁」的順序，怎麼可能看出彼此在互動呢？要辨明這個問題，就得談到孔子相關的天人觀了。

眾所週知，《論語》一書中，談的大都是屬於人道的事理，很少直接論及天道，所以子貢說孔子之「言性與天道」，是「不可得而聞」（公冶長）的；不過，談人道一定要有天道之依據，因為天道與人道本來就是對應而循環的；因此從孔子或其弟子的一些言論中，依然可約略窺知這種對應而循環的天人關係。《論語·子罕》載：

顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立，卓爾。雖欲從之，末由也已。」

在這一章裡，最值得注意的，就是聖門教人之法：「博我以文，約我以禮」。對這兩句話，朱熹解釋說：

博文、約禮，教之序也。言夫子道雖高妙，而教人有序也。侯氏（仲良）曰：「博我以文，致知、格物也；約我以禮，克己復禮也。」⁵⁰

所謂「致知、格物」，指的是「知（智）」之事；而「克己復禮」，說的是「仁」之事。由「致知、格物」而「克己復禮」，循的正是「由知（智）而仁」的人為途徑，所以朱熹說是「教之序」，這和上述幾章所著眼的一樣，是就人為（教）一面來說的。但是只有作「由知（智）而仁」的人為之教育努力，而不內接到天然的性能（性）上，以發揮「由仁而知（智）」之功能，是徒勞無功的。所以朱熹在《語錄》中說：

「博我以文，約我以禮」，聖人教人，只此兩事，須是互相發明。約禮底工夫深，則博文底工夫愈明；博文底工夫至，則約禮底工夫密。⁵¹

他所說的「約禮底工夫深，則博文底工夫愈明」，即「由仁而知（智）」的「性」（天然）之發用；而「博文底工夫至，則約禮底工夫密」，即「由知（智）而仁」的「教」（人為）之功能。如此互動而循環，自然使人「欲罷不能」。

如此體會，尤其牽出了「由仁而知（智）」的性能，初看起來，似乎已超出孔子的思想範疇，但是這種性能之作用，卻可在《論語》中找到蛛絲馬跡。如

⁴⁸ 同上注，p.1095。

⁴⁹ 見《四書集注》，p.139。

⁵⁰ 見《四書集注》，p.111。

⁵¹ 見《朱子語類》3，p.963。

學而 篇記：

子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾而親仁，行有餘力，則以學文。」

對這章文旨，朱熹《集注》謂：

尹氏（焯）曰：「德行，本也；文藝，末也。窮其本末，知所先後，可以入德矣。」洪氏（興祖）曰：「未有餘力而學文，則文滅其質；有餘力而不學文，則質勝而野。」愚謂：「力行而不學文，則無以考聖賢之成法、識事理之當然，而所行或出於私意，非但失之於野而已。」⁵²

所謂「德行」，指的是「仁」，為「本」、為「先」、為「質」；所謂「文藝」，指的是「知（智）」，為「末」、為「後」、為「文」。可見孔子這幾句話，說的是「先本（質）後末（文）」，亦即「由仁而知（智）」之事，乃是著眼於人天然之性能來說的，這對未學或學之效果未顯著前的一般「弟子」而言，特別顯得重要⁵³。而這種「由仁而知（智）」之序，也可從 憲問 篇的一章文字裡看出：

子曰：「君子之道三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」子貢曰：「夫子自道也。」

孔子談「知（智）」、「仁」、「勇」三者，另見於子罕 篇，而其序次卻由「知（智）」而「仁」而「勇」，與此不同；這是因為它是著眼於人為教育一面來說的緣故，朱熹注「此學之序也」⁵⁴，即是此意。而在此，則其次序改變為：由「仁」而「知（智）」而「勇」，這顯然是著眼於天然性能一面來說的。朱

熹《集注》引尹氏（焯）云：

成德以仁為先，進學以知為先，故夫子之言，其序不同者，以此。⁵⁵

孔子在這裡講先「成德」（仁）後「進學」（知），雖然子貢說是「夫子自道」而提昇至聖人層面而言，然而若降低層面來看，不就等於「行有餘力，則以學文」嗎？

（二）「天（德、性）」與「人（教）」

上文說過，人為教育的努力是要內接於天然的性能之上的，也就是說：「由知（智）而仁」（人）必須與「由仁而知（智）」（天）接軌，才能使「仁」與「知（智）」不斷地產生互動、循環而提昇的作用。這種接軌之線索，可由 述而 篇所載內容中探出：

子以四教：文、行、忠、信。

對於這一章，何晏注云：「四者有形質，可舉以教。」⁵⁶所謂「形」，指外在之行為；所謂「質」，指內在之本質。邢昺加以申釋云：

此章記孔子行教，以此四事為先也。文，謂先王之遺文；行，謂德行：在心為德，施之為行；中心無隱，謂之忠；人言不欺，謂之信。此四者有形質，故可舉以教也。⁵⁷

他們雖然沒有直接指出何者為「形」、何者為「質」，但是據其解釋看來，「文」與「行」為「形」、「忠」與「信」為「質」。而程頤則用本末切入，以為「教人以學文、修行而存忠信也。忠信，本也」⁵⁸，朱熹為此作進一步之闡釋說：

⁵² 見《四書集注》，p.57。

⁵³ 參見拙作《孔子的仁智觀》，p.8-15。

⁵⁴ 朱熹：「明足以燭理，故不惑；理足以勝私，故不憂；氣足以配道義，故不懼；此學之序也。」，見《四書集注》，p.115。

⁵⁵ 同上注，p.155。

⁵⁶ 見《十三經注疏 論語》，p.63。

⁵⁷ 同上注。

⁵⁸ 《四書集注》引，p.100。

文，便是窮理，豈可不見之於行？然既行矣，又恐行之有未誠實，故又教之以忠信也。所以伊川言以忠信為本，蓋非忠信，則所行不成故耳。⁵⁹

既以「忠、信」為本，則「文、行」為末。這和何、邢「形質」的說法，是詞異而意同的。劉寶楠綜合起來，也作了如下說明：

文，謂《詩》、《書》、禮、樂；凡博學、審問、慎思、明辨，皆文之教也。行，謂躬行也。中以盡心，曰忠。恆有諸己，曰信。人必忠信，而後可致知、力行，故曰「忠信之人，可以學禮。」此四者，皆教成人之法，與教弟子先行後學文不同。⁶⁰

大致而言，他和何、邢、程、朱一樣，僅著眼於人為教育一面，以「由末（形）而本（質）」，也就是「由知（智）而仁」的「學之序」，來看待孔子之「四教」。不過，值得人注意的是，他的「人必忠信，而後可致知、力行」這句話，卻牽出「由本（質）而末（形）」，也就是「由仁而知（智）」的順序；這和朱熹所說「非忠信，則所行不成」的話，所指相同，是同樣著眼於天然性能一面來說的。這種道理，可由孔子的幾句話，獲得證明。這幾句話，見於《公冶長》篇：

子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」

這裡所說的「忠信」，乃就人之天然性能來說，但必須不斷予以開發，才能由偏而全地呈顯其整體功能，所以這裡所說的「忠信」，是著眼於未開發（未學）時來說，與「四教」中的「忠信」，乃著眼於開發（已學）後而言者，是有所不同的。朱熹注云：

學則不免為鄉人而已；可不勉哉！⁶¹

所謂「學之至」，指的是開發之終極處，所以「可以為聖人」；所謂「不學」，指的是未開發處或開發的起點（含過程），所以「不免為鄉人」。可見聖人的境界，是要好學不已，才能到達的。劉寶楠說：「忠信者，質之美者也。然有美質，必濟之以學，斯可祛其所蔽，而進於知、仁之道。」⁶²所謂「知、仁之道」，即「仁且智」的聖道。而這種聖道，是要「仁」與「知（智）」互動，以人為教育（「由知（智）而仁」）之工夫，激發天然性能（「由仁而知（智）」）之潛力，使它們產生「由人而天」、「由天而人」的循環而提昇之螺旋作用⁶³，到了最後將「仁」與「智」完全融合為一，才能獲得。《論語 述而》篇載：

子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」公西華曰：「正唯弟子不能學也。」

《孟子 公孫丑》上有類似之記載：

⁵⁹ 見《朱子語類》3，p.895。

⁶⁰ 見《論語正義 八》，p.12-13。

⁶¹ 見《四書集注》，p.86。

⁶² 見《論語正義 六》，p.22。

⁶³ 凡相對相成的兩者，如仁與智、明明德與親民、天（自誠明）與人（自明誠）等，都會產生互動、循環而提昇的作用，而形成螺旋結構。參見拙作《談儒家思想體系中的螺旋結構》，p.1-36。而所謂「螺旋」，本用於教育課程之理論上，早在十七世紀，即由捷克教育家夸美紐斯所提出，乃「根據不同年齡階段（或年級），遵循由淺入深，由簡單到複雜，由具體而抽象的順序，用循環、往復螺旋式提高的方法排列德育內容。螺旋式亦稱圓周式」，見《簡明國際教育百科全書》（新華書局北京發行所，1991年6月一版一刷），p.611。

昔者，子貢問於孔子曰：「夫子聖矣乎？」
孔子曰：「聖，則無不能。我學不厭，而教不倦也。」子貢曰：「學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。」

可見孔子由於「好學」、「誨人」不已，所以最後成為「仁且智」的聖人，這是「仁」與「智」融合的最高境界，是令人「心嚮（嚮）往之」（《史記 孔子世家贊》）的。

如此看來，孔子之「四教」，主張先由「文」、「行」（形、末）而「忠信」（質、本），其順序雖是「由知（智）而仁」，卻因「人必忠信，而後可致知、力行」（由人而知（智）），所以就使得天、人接軌而互動，形成了先「由仁而知（智）」而後「由知（智）而仁」之順序，並且由此由偏而全地帶動著它們循環而提昇，以臻於「仁且智」之至聖領域。

其實，孔子之「四教」，若仔細推敲，則本來就已透出了天、人接軌而互動的訊息。這種訊息，首先要藉由「忠」與「信」兩者之關係來探得，這就必須從本末、內外的角度切入來看。「忠」與「信」在《論語》一書中，大都作為同義之合義複詞來用，以廣泛地指做人做事的道理，而未強分其本末、內外，所謂「主忠信」（學而、顏淵）、「言忠信」（衛靈公），便是如此。但是「四教」中的「忠」與「信」，分別為「四教」之一，則須注意到它們的本末內外。對此，在《朱子語類》中載有幾則朱熹的論述，可作參考：

信者，忠之驗。忠只是盡己。因見於事而信，又見得忠如此。

忠、信只是一事。但是發於心而自盡，則為忠；驗於理而不違，則為信。

忠是信之本，信是忠之發。

忠、信只是一事，而相為內外始終本末。有於己為忠，見於物為信。做一事說，也得；做兩事說，也得。⁶⁴

朱熹以為「忠」由於落在「己」、「心」上說，因此為「本」為「內」為「始」；而「信」則由於落到「事」、「物」、「理」上說，所以為「末」為「外」為「終」。以此來看待「忠信」，確實可以理清兩者之關係，而且也可因而將此「忠信」二教看成是就「由仁而知（智）」這個層面來說的。如果這種理解不差，則孔子「四教」，是由「文、行」（「由知（智）而仁」）之教來帶動「忠、信」（「由仁而知（智）」）之教，又由「忠、信」（「由仁而知（智）」）之天然性能來促進「文、行」（「由知（智）而仁」）之人為努力，使它們繼續不斷地產生互動、循環而提昇之作用了。

其次可藉由下列《中庸》第二十章的一段文字，來加以配合探得：

誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得；從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。

試看「文」與「行」，說的該等於是《中庸》所謂的「擇善」（博學、審問、慎思、明辨）與「固執之」（篤行），所形成的是「由知（智）而仁」（自明誠）的為學次第，屬「人之道」，也就是「誠之者」。而「忠」與「信」，若從「偏」的觀點，就「美質」（起點）來看，則說的該等於是《中庸》所謂的「不勉而中」（安行、仁）與「不思而得」（生知、智），所指涉的是「由仁而智」（自誠明）的天然潛能，是「誠者」；若從「全」的觀點，由「學之至」（終點）來看，則說的該等於是《中庸》所謂的「從容中道」（從心所欲不踰矩），所達到的「仁且智」的最高境界，為「聖人也」；而此兩者，是全屬於「天之道」的。這樣來看待孔子的「四教」，雖不能完全切合無間，卻可從中理出一些蘊含之條理。

（三）「仁」、「知（智）」與「德」、「性」

既然「仁」與「知（智）」是互動、循環而提昇

⁶⁴ 見《朱子語類》2，p.485-486。

的，那麼此二者，與「德」或「性」有什麼關係呢？雖然在《論語》一書裡，沒直接談到，但經由上文之探討，該可以肯定它們都是「德」或「性」的兩大內容，只差還沒有把它們明朗化而說出口而已。要明朗化而清楚地說出口，這就有待《中庸》了。《中庸》開宗明義說：

天命之謂性。

這是驚天動地的一句話，終於明白地確定了人（物）之「性」是天所「命」的。對此，徐復觀先生闡釋說：

孔子所證知的天道與性的關係，乃是「性由天所命」的關係。天命於人的，即是人之所以為人之性。這一句話，是在子思以前，根本不曾出現過的驚天動地的一句話。「天生蒸民」、「天生萬物」這類的觀念，在中國是出現得非常之早。但這只是泛泛地說法，多出於感恩的意思，並不一定會覺得由此而天即給人與物以與天平等的性。有如人種植許多生物但這些生物，並不與人有什麼內在的關連。所以在世界各宗教中，都會認為人是由神所造。但很少能找出神造了人，而神即給人與神自己相同的性的觀念，說得像《中庸》這樣明確。⁶⁵

如此經由「性」將天與人、物從內在打成一片，使得天之普遍性，進入了人與物之中，而成就其特殊性⁶⁶。就單以號稱「萬物之靈」的人來說，這種由「天命」所成就「人」的特殊性之「性」，究竟有什麼內涵呢？也就是說，究竟天在「性」中「命」什麼內容給人，讓人所得呢？這就要看《中庸》第二十五章的說法了：

誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也；性之德也，合外內之道也。

鄭玄注此云：

以至誠成己，則仁道立；以至誠成物，則知彌博；此五性之所以為德也，外內所須而合也。外內，猶上下。⁶⁷

所謂「五性」，即「仁、義、禮、智、信」，如此解釋「性之德」，除了「仁」與「智」外，又牽出了「禮」、「義」、「信」，顯然不合《中庸》作者之原意。而朱熹則注云：

誠雖所以成己，然既有以自成，則自然及物，而道亦行於彼矣。仁者，體之存；知者，用之發；是皆吾性之所固有，而無內外之殊。⁶⁸

這就扣緊了《中庸》文本，將「性」落於「仁」與「知（智）」，配合「體」與「用」加以解釋。對此，王船山也作了如下之闡釋：

有其誠，則非但成己，而亦有以成物矣；以此誠也者，足以成己，而無不足於成物，則誠之而底於成，其必成物審矣。成己者，仁之體也；成物者，知之用也：天命之性、固有之德也。而能成己焉，則仁之體立也；能成物焉，則知之用行也。仁、知咸得，則是復其性之德也。統乎一誠而已，物胥成焉，則同此一道，而外內固合焉。⁶⁹

可見「仁」與「知（智）」，同是「性之德」，乃「吾

⁶⁵ 見《中國人性論史 先秦篇》，p.117。

⁶⁶ 徐復觀：「天即為一超越而普遍性的存在；天進入於個人生命之中，以成就各個體之特殊性。而各個體之特殊性，即由天而來，所以在特殊性之中，同時具有普遍性。此普遍性不在各個體的特殊性之外，所以此普遍性即表現而為每一人的『庸言』、『庸行』。各個體之特殊性，內涵有普遍性之天，或可上通於普遍性之天，所以每一人的『庸言』、『庸行』，即是天命的呈現、流行。」，同上注，p.119。

⁶⁷ 見《十三經注疏 禮記》，p.896。

⁶⁸ 見《四書集注》，p.42。

⁶⁹ 見《讀四書大全說》卷三，p.299-300。

性之所固有」，而一統於「誠」。也就是說，「仁」與「知（智）」，為「性」（德）的真實內容，而「誠」是人類「仁」與「知（智）」德性的顯露，是可以由此來內以成己、外以成物的。因此徐復觀先生解釋說：

仁、知皆是性的真實內容，即是性的實體。誠是人性的全體顯露，即是仁與知的全體顯露。因為仁與知，同具備於天所命的人性、物性之中；順著仁與知所發出的，即成為具有普遍妥當性的中庸之德之行；而此中庸之德之行，所以成己，同時即所以成物，合天人物我於尋常生活之中。⁷⁰

而「誠」在《中庸》裡，有時雖用於統合「仁」與「知（智）」，有時卻只用於專指「仁」，而另以「明」來指「知（智）」，《中庸》第二十一章就這樣以「誠」、「明」結合「仁」、「知（智）」的德性來談，凸顯出它們的天人互動、循環而提昇的關係：

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

從這幾句話裡，可以曉得，人能由「誠」而「明」，乃出於先天性能（天）的作用，而由「明」而「誠」，則是成自後天人為（人）的教育⁷¹。而「誠」與「明」，是在「天」與「人」之作用下，可以互動、循環而提昇的，所謂「誠則明矣，明則誠矣」，說的就是這個道理。如此結合《中庸》第二十五章「性之德」的說法，就可確定「性」之內涵有兩種：「一是屬『仁』

的，即仁性，乃人類與生俱來的一種成己（成德）力量；一是屬「知」的，即知性，為人類生生不已的一種成物（認知）動能。前者可說是『誠』的動力，後者可說是『明』的泉源；兩者非但為人人所共有，而且也是交互作用的，也就是說，如果顯現了部分的仁性（誠），就能連帶地顯現部分的知性（明）；同樣地，顯現了部分的知性（明），就能連帶地顯現部分的仁性（誠）。正由於這種相互的作用，有先後偏全知差異，故使人在盡性上也就有了兩條內外、天人銜接的路徑：一是由誠（仁性）而明（知性），這是就先天潛能的提發來說的；一是由明（知性）而誠（仁性），這是就後天修學的努力而言的」⁷²。而這兩種「性」的內涵，所謂「仁性」（誠），說的就是孔子口中的「仁」之德；所謂「知（智）性」（明），說的就是孔子口中的「知（智）」之德。也就是說，《中庸》說的「誠」、「仁」，等於是《論語》之「仁」；《中庸》說的「明」、「知（智）」，等於是《論語》之「知（智）」。所以徐復觀先生以為：

誠是實有其仁，「誠則明矣」（第二十一章），是仁必涵攝有知；因為明即是知。「明則誠矣」（同上），是知則必歸於仁。誠、明的不可分，實係仁與知的不可分。⁷³

這種「誠」（仁）與「明」（智）互動、循環而提昇，以至於最後合而為一的境界，可由《中庸》第三十章所載讚美孔子之辭中獲知：

⁷⁰ 見《中國人性論史 先秦篇》，p.156。

⁷¹ 唐君毅：「《中庸》謂此性為天命之性。至於就此性之表現言，則有二形態：其一形態為直承其為絕對之善，而自然表現為一切善德善行。此即吾人於 原心篇 下所謂直道的順天德、性德之誠，以自然明善，其極為不思而中、不勉而得，至誠無息之聖境，是所謂『自誠明，謂之性』也。至誠無息者，其生心動念，無不為能自誠之性之直接表現，而『明著於外』者。《中庸》於此乃更不言心不言意念，而只言明。明即心知之光明，人至誠而無息，則其心知即只是一充內形外之光明，以表現此自誠之性，此外即無心可說。是為由誠而明。另一形態為人之未達至誠，而其性之表現，乃只能通過間雜之不善者，而更超化之，以去雜存純，以由思而中、勉而得。此即吾人於 原性篇 所謂由擇乎正反兩端，以反反而成正之工夫。人在此工夫中，乃以心知之光明開其先，而歷曲折細密之修養歷程，以至於誠。即所謂『自誠明，謂之教』，致曲以有誠也。」見《中國哲學原論 原性篇》，p.63-64。

⁷² 見拙著《中庸思想的研究》，p.123。

⁷³ 見《中國人性論史 先秦篇》，p.156。

仲尼祖述堯舜，憲章文武（成己、仁）；上律天時，下襲水土（成物、智）；辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明；萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流（智），大得敦化（仁），此天地之所以為大也（誠明合一、配天配地）。

對這章話，王船山曾總括起來解釋說：

小德、大德，合知、仁、勇於一誠，而以一誠行乎三達德者也。⁷⁴

而唐君毅先生也加以申釋說：

所謂「萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也」，一切宗教的上帝，只創造自然之萬物。而中國聖人之道，則以贊天地化育為心，兼持載人文世界、人格世界之一切人生。故曰「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極于天。悠悠大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人而後

行」，因中國聖人之精神，不僅是超越的涵蓋宇宙人生人格與文化，而且是以贊天地化育之心，對一切加以持載。故不僅有高明一面，且有博厚一面。「高明配天，博厚配地」、「崇效天，卑法地」，高明配天、崇效天者，仁、智之所無所不覆也；博厚配地、卑法地者，禮義自守而尊人，無所不載也。⁷⁵

可見孔子之偉大，就在於「好學」不已，在「仁」與「智」、「天」（自誠明）與「人」（自明誠）的互動、循環而提昇之螺旋作用下，終於合「仁」（誠）與「智」（明）於「一誠」（至誠），而無所不覆、無所不載，達於配天配地（與天地參）的最高境界，這對其學說而言，是一個生命的真實見證⁷⁶。

由此看來，《中庸》的誠明思想，可說淵源於孔子的仁智觀，而《論語》的「天生德於予」這句話，也就是《中庸》「天命之謂性」的直接源頭了。

結語

綜上所述，可知《論語》中的「德」，有的指外在之行為，有的則指內在的性能。而其中指內在性能的「德」，孔子雖沒明言其真實內涵，卻可由許多相關之言論中，推知它所指的，即是可以互動、循環而提昇的「仁」與「知（智）」，也就是說，它既能發揮「由仁而智」的天然功能，又可帶動「由智而仁」的人為作用。如此，則和《中庸》所謂「成己，仁也；成物，知（智）也；性之德也，合外內知道也」及「自

誠明（由仁而智），謂之性；自明誠（由智而仁），謂之教。誠則明矣，明則誠矣（仁智合一）」的說法，血脈是相連的，換句話說，它是與《中庸》那統攝「仁」（誠）與「知（智）」（明）的「天命」之「性」，有著直承之關係的。因此《論語》「天生德於予」這句話，可說直接影響《中庸》之作者，而進一步地由孔子之「予」，推擴至所有之人（物），將它說成「天命之謂性」了。

⁷⁴ 見《讀四書大全說》，p.331。

⁷⁵ 見《人文精神之重建》，p.228。

⁷⁶ 此見證又見於《論語 為政》「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。』」說詳拙作《談儒家思想體系中的螺旋結構》，p.28-32。

參考文獻

- 王船山(1974):《讀四書大全說》(初版)。台北市:河洛。
- 方東美(1980):《方東美先生演講集》(再版)。台北市:黎明。
- 牟宗三(1976):《中國哲學的特質》(四版)。台北市:學生。
- 牟宗三(1979):《心體與性體》(臺三版)。台北市:正中。
- 牟宗三(1983):《中國哲學十九講》(1976重印)。台北市:學生。
- 朱熹(1984):《四書集注》(初版)。台北市:學海。
- 何晏、邢昺(1965):《論語注疏》(三版)。台北縣:藝文。
- 唐君毅(1955):《人文精神之重建》(初版)。香港:新亞研究所。
- 唐君毅(1968):《中國哲學原論(原性篇)》。香港:新亞研究所。
- 徐復觀(1978):《中國人性論史》(四版)。台北市:商務。
- 陳大齊(1963):《孔子學說》(政大叢書)。台北市:正中。
- 陳滿銘(1980):《中庸思想研究》(初版)。台北市:文津。
- 楊伯峻(1978):《論語譯注》(臺排印初版)。台北市:河洛。
- 趙順孫(1986):《四書纂疏》(再版)。台北市:文史哲。
- 趙銀根(2000):《論語新解》(一版一刷)。合肥:安徽大學出版社。
- 黎靖德(1986):《朱子語類》(初版)。台北市:文津。
- 鄭玄、孔穎達(1965):《禮記注疏》(三版)。台北縣:藝文。
- 劉寶楠(1965):《論語正義》(臺一版)。台北市:中華。
- 錢穆(1986):《四書釋義》(再版三刷)。台北市:學生。
- 錢穆(1988):《論語新解》(初版)。台北市:東大。
- 王邦雄(1975):《由論語「天」「天命」與「命」之觀念論生命之有限與無限》。《鵝湖》,1-5,31-33。
- 王開府(1977):《孔子的成聖歷程》。《孔孟月刊》,15-11,7-11;16-1,10-14。
- 高大威(1982):《孔子進德歷程之探討》。《孔孟月刊》,20-11,17-27。
- 陳滿銘(1996):《孔子的仁智觀》。《國文天地》,12-4,8-15。
- 陳滿銘(1999):《中庸的性善觀》。《國文學報》,28,1-16。
- 陳滿銘(2000):《論博文約禮》。《中國學術年刊》,21,69-88。
- 陳滿銘(2000):《談儒家思想體系中的螺旋結構》。《國文學報》,29,1-34。
- 傅佩榮(1985):《「中庸」中的天人關係》。《中華易學》,6-3,8-13。
- 楊一峰(1966):《孔子底四句教》。《孔孟學報》,12,1-16。
- 蔡仁厚(1977):《論語中「仁」的涵義與實踐》。《孔孟月刊》,15-11,15-17。

作者簡介

陳滿銘, 國立臺灣師範大學國文系教授。
Man-ming Chen is a Professor in the Department of Chinese
Language and literature at National Taiwan Normal University
e-mail: t21004@cc.ntnu.edu.tw

收稿日期: 91年01月28日
修正日期: 91年04月30日
接受日期: 91年05月03日

A Discussion of “Heaven Produced the Virtue that is in Me” in the Confucian *Analects*

Man-Ming Chen

Department of Chinese Language and Literature
National Taiwan Normal University

Abstract

Since ancient times there have been several interpretations of Confucius' “Heaven produced the virtue that is in me*.” Does this “virtue (der2)” mean our human inner “nature (xing4)” or outer behavior? What is the relationship between this (der2) and “na- ture” in the *Doctrine of the Mean* (zhong1-yong1)? Moreover, what are the correlations (if any) between “Heaven produced the virtue that is in me” and “What heaven has conferred is called nature**?” The present paper focuses on these still undecided issues. First, I analyze the necessary features of “virtue” and “nature” in the *Analects*. Then, I further explore the meaning of these terms in the light of the Confucian view of “wisdom (zhi4)” and “humaneness (ren2),” and the theory of “sincerity (cheng2) and intelligence (ming2)” in the *Doctrine of the Mean*. Finally, I conclude that human “nature (xing4)” is the same as “virtue (der2),” since “Heaven produced the virtue that is in me.” This strongly sug- gests the Confucian (ru2chia1) origin of the notion that “What hea- ven has conferred is called nature” in the *Doctrine of the Mean*.

Keywords: virtue & nature Virtue & Wisdom Sincerity & Intelligence Confucian Analects
Doctrine of the Mean

*This is a rough translation of the Chinese “tian1 sheng2 der2 yu2 yu2”

**This is a rough translation of the Chinese “tian1 ming4 zhi1 wei4 xing4”