

《孟子》中的「命」觀念*

李翠琴**

新加坡國立大學中文系

摘 要

本文希望對《孟子》的「命」觀念作一觀念史視角的考察，一方面爬梳《詩》、《書》之「命」概念的始源結構，作為討論《孟子》多層「命」論的歷史參照脈絡，孟子對「命」概念的複雜使用能夠由此得到深入理解；另一方面，透過具體考察，本文意在揭示「命」的特定用語所關涉的更廣泛的時代背景和問題關懷，如天與人、德行與福祿、信仰與自主以及道德的生活方式等問題。我們的結論是，在《孟子》中並不存在單一的「命」觀念，而是至少有三個層面的意義區分：正命、俟命與立命，分別意味著理性的天、人立界，對「差遣」的積極等待，以及根本的生存決斷。三個層面也可分別看作一位普通人、一位「士」、一位想要道德地生活的「士」等三種存在考量。

關鍵詞：《孟子》，命，正命，俟命，立命

* 本文在投稿修改過程中得到兩位匿名評審人的珍貴建議，茲表謝意。
** 新加坡國立大學中文系博士生，電子郵件信箱：e0021531@u.nus.edu

一、前言

對於現代人而言，「命」這一概念首先意味著一種現實的生存經驗，其次是一種遠古的人、神共在的歷史記憶。任何讀過古希臘悲劇故事的人，都能感受到在文明初現的時代，人類如何深刻地體驗了神力的蠻橫干擾、不可抗拒。在荷馬時期的史詩中，“Moira”一詞（即命運女神）意指「萬物在空間、人世中秩序井然的分配，以及人、神各自所得的公允的份額、角色和特權」。¹ 命運即秩序。儘管希臘式的悲劇未成為中國文化的一部分，但並不意味著同時期的中國古人對類似問題缺乏感知與思考。中國式的「命」觀念最早形成於與希臘史詩神話迥然不同的《詩》、《書》之中。宗教、政治語境下關於「命」的獨特表述結構，延伸至春秋戰國時代，當思想家們承襲此一概念時，寄寓其中的問題關懷與思想觀念必然有所不同。因語脈與觀念承襲、變化的關係，春秋戰國時代「命」的語義內涵尤為複雜、豐富。為了更深入理解孟子論「命」的幾個層面，特別是理解每一種觀念表達後的問題考慮和修辭意義，本文有必要對《詩》、《書》文獻中的「命」概念作一點簡短的概述。

首先，「命」意味著規定、指令，是自神聖者而來的行事依據。甲骨文之「令」寫作「𠄎」，其所揭示的，可能正是特定空間內的一種稽疑場景，拜者在此獲得在人間行事的指令、法則，後來的「命」字從口從令，也可能與早期人們從巫者之言獲得決斷的情形有關。〈召誥〉曰：「今天其命哲，命吉凶，命歷年」，² 政治上賢能者的任命、生活中的吉凶、曆法都由上天規定。《尚書》記載為建新都洛邑，周公多處占卜：「我卜河朔黎水。我乃卜澗水東，灋水西，惟洛食。我又卜灋水東，亦惟洛食。佯來，以圖及獻卜。」³ 也就是說，即便周代為人文精神之興發，當涉及戰事、營都等重要事件時，自神聖者獲得決策依據依然是周人慣常的做法。

其次，「天命」意味著對人間政治秩序的一種終極指定。周統治者將周取代殷、殷取代夏一併納入天命王權（即天所指定的神聖統治權）變更的序列。在平定

¹ William Chase Greene, *Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1944), p. 14. 本文之外文引文皆由筆者中譯。

² 李民、王健，《尚書譯注》（上海：上海古籍出版社，2004），〈召誥〉，頁 291。

³ 同前引，〈洛誥〉，頁 294。

叛亂、安撫殷遺民的過程中，周統治者一再向這些前朝舊臣宣佈「天命」已轉移至周人的「事實」：「皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命，惟王受命」⁴；「肆爾多士，非我小國敢弋殷命。惟天不畀允罔固亂，……惟時天罔念聞，厥惟廢元命，降致罰，乃命爾先祖成湯革夏，俊民甸四方。」⁵

再次，需要注意的是，儘管王權享有的主體是作為抽象政治實體的有周一朝，但周統治者關於「天命」領有的敘事原型卻起於文王一人，「受命」也是「受民」。「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」、「乃惟時昭文王迪見冒，聞於上帝，惟時受有殷命。」⁶ 文王能夠修睦各部族，才「集大命」於身，是他的顯赫功績聽聞於上帝，才代殷而「受命」。不過，在關於周王盛德以受「命」⁷的記錄中，對「天命」的解釋並不是純粹的權命，而是指管理、安撫從上帝那兒接受的臣民，即「文祖受民命」、「文武受民」。「天命」意味著領受者必須具備某種資格，完成天所指定的任務，「受命」即「受民」。

最後，就是學者們常常談到的「天命靡常」的問題。之所以懷有「天命靡常」的憂懼，是因為「天命」本身即是一種時間上的允諾。這也是「天命」區別於「天罰」、「天殃」以及即時的吉凶獎懲的另一個特點。對於「天命」能夠保有的時長，立國大臣召公疾呼「不敢知」：「我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。」⁸

因此，我們可以說《詩》、《書》規定的「命」的觀念起源於聯結天—人的雙向互動結構，是一方的存在模式進入另一方的通道，既可以表現為「天」自上而下授予、規定、指引「人」，也可以表現為「人」以領受、敬畏的態度順服、接近、

⁴ 同前引，〈召誥〉，頁 288。

⁵ 同前引，〈多士〉，頁 305。

⁶ 同前引，〈君奭〉，頁 326。

⁷ 這裡「以德受命」是《尚書》中極為重要的觀念，徐復觀先生由此提出天命觀展現了周初人文精神的勃興，這一富有洞見的說法已成為學界共識。徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》（上海：上海三聯書店，2001），頁 13-28。但這一人文轉向是否真的以一種徹底的、完全的形式在春秋戰國發生了，是值得討論的。如唐文明以生存倫理詮釋「天命」觀念，特別強調了孔孟「命」觀念中的宗教性成分。唐文明，〈順天休命：孔孟儒家的宗教性根源〉，《孔子研究》，4（濟南：1999），頁 42-54。另有 Franklin Perkins 認為即便對於儒家來說，人文主義也是非常脆弱和成問題的。Franklin Perkins, *Heaven and Earth Are Not Humane: The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2014), p. 17. 本文強調的「命」一詞在《孟子》文本中的多義性，也正是這種人文精神並不完全的表現。

⁸ 李民、王健，《尚書譯注》，〈召誥〉，頁 291。

趨向於「天」。對「命」的解讀，始終關聯著對這兩個關係項各自本質的理解，以及兩者之間的溝通方式。「命」的語義中既包含著消極的、限定性意義，又包含著積極的、真理性意義。另一方面需注意的是，《詩》、《書》描述的天人互動結構只局限於以文王為典範的聖王類型。而隨著春秋戰國士人知識階層的興起，這一互動方式便發生了根本變化，士人知識分子無法像三代聖王一樣居於世界秩序的中心，「命」所暗含的規定、限制義在此時顯題化，神意的授受關係變為一種基於現實人生世界的局限領悟。但另一方面，因為「天」仍然代表了真理的形而上依據，與「天」緊密關聯的「命」在此層次繼續擔任著意義與價值的指引方向。以上諸種關於「命」的矛盾性領會是我們討論孟子「命」問題的關鍵所在。

在正式進入《孟子》前，這裡想再次申述的是，儘管「命」的概念本然地關聯著神聖存在者，但它更本質的意義卻在於說出了人的在世事實。牟宗三所定義的「命」，是個體生命與氣化世界相順與否的「一個『內在的限制』之虛概念」，「『命』一觀念卻不是指陳這客觀的無窮複雜。……它落在『個體生命與無窮複雜的氣化之相順或不相順』的分際上。」⁹ 可以說，「命」的領會正源於現實的內在曖昧性，因曖昧性而起憂患、焦慮，而起信仰、確證，而現實的內在曖昧性在於「客觀的無窮複雜」。「天命」則是時間性的允諾，作為時間中的存在，人必須要

⁹ 牟宗三，《圓善論》（長春：吉林出版，2010），頁 104-105。一般認為幾位新儒家如牟宗三、徐復觀等都在單字「命」與合成詞「天命」之間作了明確的概念區分，如徐復觀所言「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；而只是採取聽其自然的『俟命』的態度，實際上是採取互不相干的態度。但《論語》上若提到與天相連的『天命』、『天道』，則與上述的情形完全相反，而出之以敬畏、承當的精神。」徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 75。牟宗三也有「命」為虛概念，「天命」為實概念的區分。但這種劃分實是宋儒言「命」分別「以理言」、「以氣言」的延續。朱熹講到「命一也，但聖賢之言，有以其理而言者，有以其氣而言者。以理言者，此章之云是也；以氣言者，窮達有命云者是也。」朱熹撰，朱傑人等主編，《朱子全書》第 6 冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010），《論語或問》，卷 2，頁 642。我們可以將其理解為後世對經典的一種詮釋性解讀，但這種劃分並不能完全對應先秦談到「命」問題的複雜語用。如《左傳·文公十三年》記錄：「文公卜遷繹。史曰：利於民，不利於君。邾子曰：苟利於民，孤之利也；天生民而樹之君，以利之也。民既利矣，孤必興焉。左右曰，命可長也，君何弗為。邾子曰：命在養民。死生之短長，時也。民苟利矣，遷之，吉莫如之。遂遷於繹。五月，邾文公卒。君子曰：『知命。』」左丘明傳，杜預注，孔穎達正義，《春秋左傳正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏（標點本）》第 7 冊（北京：北京大學出版社，1999），卷 19 下，〈文公十三年〉，頁 546。顯然，「君子」對邾文公「知命」的讚歎絕非對其知「死生之短長」不可強求的豁達態度的讚歎，而是對他作為政治家了悟「命在養民」的讚歎。「命」字單行，但並非命運義，反而更接近《詩》、《書》中講到的「天命」。因此這種區分很難嚴格對應先秦複雜的文本狀況。但牟宗三以「氣化之順與不順」講「命」的確點出了在「命」的理解中非常值得注意的主體心態。

時時回顧和面對自己的複雜經驗序列，需要在其中作出因果性之必然與盲目之偶然、信仰與自主、自我與他者、純粹事實與意義事實的區分。諸子時代的「命」觀念固然受上述《詩》、《書》中觀念語言結構的影響，但他們借這一概念思考的基源問題不外這些。下面對孟子「命」觀念的分層論述，雖有對《詩》、《書》語脈及時代因素如士人主體興起等史實的考慮，但我們更希望，本篇對《孟子》「命」觀念的討論，能夠為這些永恆的問題提供一種解答。

二、「正命」——理性的天、人立界

如上節「命」之起源的相關文獻所揭示，「命」的最初用法表示一種自更高存在者而來的規定性、指引性動作，更高存在者的決定支配了人們許多方面的行為活動及吉凶遭遇。這當然是一種極為古老的原始信仰，但此類意識，即一個人的現實遭際由一種更高存在者規定或由某一神秘的規則決定的意識，對於今人而言並不陌生，儘管現今的理性化的命運觀更傾向於一種基於時間經驗總體的反思性把握，並不必然預設一個異己的更高力量。在先秦時期，如《左傳》等文獻儘管也已經顯示了對「天」的消極理解，但以為人的吉凶禍福由命所規定仍是一種常見的思想現象。這是上至王官大人下至凡夫百姓共有的困擾，故當時就有許多卜筮、夢占的事件，而荀子〈非相〉批評的相面術、墨子痛斥「命」為「窮人之術，暴王之作」，也是當時社會普遍風氣的反映。孟子身處這種充斥著預定論「命」觀念的時代，對他來說，承認經驗世界的複雜，並對無窮複雜的經驗本身作天與人的劃分，為人所可能為、可為之事劃出界限，是對士知識分子生存謀劃的基本訓導，也是一種當時所能持有的最為理性的態度。

對於人所可能遭遇的經驗本身，孟子區分出了屬「天」、屬「命」的範圍與屬「人」的範圍，劃分的依據在於一次事件的發生是否由人的意志及行為所決定。即「莫之為而為者，天也。莫之致而至者，命也」（〈萬章上〉）。¹⁰ 在我們的經驗事實中，有些作為結果的事件可以從遭遇這一結果的主體自身找到原因，譬如一個人被磚瓦砸到，其原因之一就是主體因為某事正好經過這一地方。然而若接下來發生另一個人經過使得受傷者被救的事實，卻無法銜接在純粹由受傷者主體自身行

¹⁰ 本文中所引《孟子》原文皆出自焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，1987）。以下為方便起見，引文後只標明篇章出處，不再特附註腳。

為構成的因果鏈條上。所以對於經驗中那些不能由主體的意志規定，而且對主體自身的禍福利益造成了影響的事件，就可以稱為是「命」的作用。如《孟子》書中所言，舜之子不肖而禹之子啟卻深得民心，同樣有賢人避讓的事情發生，舜之民皆趨於禹，而禹之民卻都趨於禹之子啟。這樣的事情，對於舜、禹來說，子之賢不肖就是「莫之為」而至者，是存在者不得不跌落其中的「世界」、「他者」。對於士人在現實生活的求取上，孟子更為具體的教導是「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」（〈盡心上〉）也就是在眾多經驗事件中，目標結果的達成既存在完全處於主體控制內的情況，也存在取決於外界而主體不可控的情況，後者即是「得之有命」。以消極而非完全決定論的口吻物理性地將經驗世界中的事件劃分為天之所為與人之所為，是孟子「命」的第一層涵義。

而就人的普遍生存而言，在一切人可能遭遇的現實經驗中，死亡無疑是最為重大的遭遇，也是主體的物理性存在被強行終止的標誌。按照孟子「莫之致而至者，命也」的定義，死亡對於所有人都是不期而至、突然來到者，是非自我所能把握的最大異己力量。故孟子言「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」（〈盡心上〉）。按照一般的觀念來說，死亡既然是無可奈何、無可違逆之事，本著「順」的態度即可，而孟子卻在這裡額外強調了順應「其正」。也就是說孟子認為死亡雖是由「天」或「命」所規定，但也存在著某種可由人把握從而使其具有正當、中正特質的可能，並且認為人為地把控死亡的方式，才是面對這一命限大限的應有態度。

這裡觸及人之生存謀劃面對死亡命運的一種古典的態度。《禮記·檀弓》記載：「死而不弔者三：畏，厭，溺。」注曰：「謂輕身忘孝。畏，人或時以非罪攻己，不能有以說之死之者。孔子畏於匡。厭，行止危險之下。溺，不乘橋舡。」¹¹也就是說身遭誹謗而不據理辯明蒙不白之冤而致死者，立乎巖牆之下行危險之處受壓覆而死者，渡不經橋棄船馮河而溺死者，均不能得到生者的弔問。弔禮本為表達悲哀撫慰之情，而《禮記》所記的這三種情形死亡情形卻因「輕身」而得不到生者的問候。這種因當事人自身對待生命的輕率態度而招致的死亡，即是孟子所說的「桎梏而死」、「非正命而死」。孔穎達《正義》還提及當時死而不弔的另一事例：「昭二十年，衛齊豹欲攻孟縶，宗魯事孟縶。是時齊豹欲攻孟縶，宗魯許齊豹

¹¹ 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏（標點本）》第6冊，卷6，〈檀弓〉，頁192-193。

攻之，不告孟縶。及孟縶被殺而死，宗魯亦死之。孔子弟子琴張欲往弔之，孔子止之曰：『齊豹之盜，而孟縶之賊。女何弔焉？』」孔穎達引杜預注，解釋孔子阻止琴張的原因是「齊豹所以為盜，孟縶所以見賊，皆由宗魯」，並得出「是失禮者亦不弔也」這樣的結論。¹² 宗魯之死雖與那些死於大意輕率之人不同，但因誘引齊豹成盜、孟縶受害，其死亡所附著的道義價值即改變了禮儀弔問的方式，這也就是孟子這裡提到的不「盡道」而死者。也就是說，儘管死亡作為一種根本的終止是不可抗拒的，何時死亡也多處於主體的控制之外，但主體謹慎與否的態度、正當與否的理由卻能為死亡命運帶來「正」與「不正」的區分。人的態度與行為雖然不能改變「命」的降至，卻規定了「命」的意義屬性。

我們看到，孟子雖然完全承認人的生死「莫非命也」，但人的行為卻可以使得「天」的這種終極指定顯示出「正」與「不正」的意義區分。這是非常理性人文的態度。而漢代趙岐對「正命」的注解卻使我們注意到孟子思想中僅僅提及卻未展開，以致在後世孟子「命」論理解中引起許多爭議的一個問題。那就是人的行為對於禍福生死的影響究竟是只能止步於意義改變，還是可以借由德行根本地改變結果？也就是說在人的「為」與天的「至」之間，有沒有一種可以明確肯定的、如基督教恩典式的約定關係？

趙岐注云：「命有三名，行善得善曰受命，行善得惡曰遭命，行惡得惡曰隨命。惟順受命為受其正也。」¹³ 這是漢代普遍流行的一種「三命」說。「三名」劃分代表著德行與福報構成的三種可能關係。在趙岐看來惟第一種「行善得善」稱得上「正」，這是一種兼及美好德行與美好結果的命運可能。孟子這裡「正命」的意思當然不是如此，但趙岐的注解提示我們看到，在分別劃定「人」的界限的與「命」的、「天」的界限時，存在著一些含混的地帶。如「隨」與「受」這兩個動詞顯示的，人的德行的善惡如果與結果的善惡一致的話，就意味著主體與「命」相互和解隨轉的狀態。而在這種情況下，我們似乎可以在古代倫理範疇中，通過屬「人」的關係雙方所應當遵守的準則，解釋德行所帶來的結果上的福德一致，根本無需借助「命」所暗含著的對公正的懷疑心態去把握。如在君禮臣忠的倫理框架下，賢者得尊不肖者得誅本是自然。但趙岐將「受命」、「遭命」、「隨命」三者並列，意味著「命」的領悟始終具有兼及他者的不確定意味。孟子將經驗作屬「人」的劃分與屬「命」的劃分時，並不考慮政治、社會現實中的權力結構，他的

¹² 同前引，頁 193。

¹³ 焦循，《孟子正義》，卷 26，〈盡心章句上〉，頁 879。

著眼點只是就雙方在這種結構中的遭遇而論，由於遭遇是不確定的，所謂「人」的範圍其實只涵蓋關係結構中的一方，因此「盡其道」的道義修為並不能根本地改變結果。漢代「三命」說的流行，正是在即便「盡其道」仍無法保證德福一致的情況下而產生的生存焦慮的表現。在孟子那裡，也只能是「修其天爵，以要人爵」，「天爵」指「仁義忠信」，「人爵」指「公卿大夫」即世俗理解的福祿命運，二者的關係存在於「要」而非「必」。

以上我們梳理了孟子「命」觀念的第一個層面，即生存論範圍內關涉所有人禍福生死的一面，與當時流俗的預定式命定論不同。孟子對「命」的理解首要的參照不是充當決定角色的更高存在者，而是從「人」不可為、不可致的角度出發，對人可能遭遇的多種經驗進行劃分與排除，承認「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也」，也就是對「此在」不得不跌落到「周圍世界」、不得不與異己的他者共在的生存現實的理性承認。我們又從孟子關於死亡命運的「正命」說引申出關於德福能否一致的問題，此問題在孟子關於「命」的討論中尚不尖銳，不過後世對孟子「正命」的誤讀卻使我們看到，德行與福祿間存在著不一致的情況，就處於君臣權力關係中被支配者一方來說，榮辱福禍始終是獨立於主體修為的「外」，是「命」。孟子修「天爵」以求「人爵」流露了相似的意思。不過如孟子對待死亡命運（也可以擴展為其他禍福遭際）的態度所示，人的理性的、道德的行為與態度雖然不一定可以改變這些自「外」而至者、闖入者，卻可以使得「命」的意義屬性發生改變，如趙岐三「命」劃分中，道義的踐行完全可以使命運可能從「隨命」轉向「遭命」，結果不變，但意義屬性卻發生了變化。

三、「俟命」——「天命」未決與「差遣」等待

上一小節，我們主要論述了孟子對生存世界複雜經驗的「天」、「人」劃分，孟子將未致而至、得之在外者稱為「命」，所指的內容主要是個體吉凶禍福、貧富夭壽的層面。因為這樣的命運觀念與我們很接近，是孟子「命」論理解中最容易的部分。很多現代研究學者也就順理成章地把它作為解讀孟子「命」觀念的唯一入口。但如我們在引言中所說，「命」作為「天」、「人」之間的溝通方式，並不是一方對另一方單向度的指令、規定。早期文獻中「命」概念的使用顯示，相對於「天」，處於較低存在地位的「人」同樣可以通過敬畏「命」、領受「命」的態度趨向於「天」。《詩》、《書》中文王以德受「命」的原型敘事，既是對周朝領受

「命」而四方來服之巨大福祚的詠頌，也是勉勵後代繼承者以積極的態度回應「天命」。「受命」即是「受民」，意味著領受者對「天」所囑託的任務的承擔，這也就是我們接下來要討論的孟子「命」義的第二個層面，即士知識分子積極干政從而參與「天命」的「差遣」義。

春秋戰國以來，士知識階層在政治舞臺上日趨活躍。許倬雲的研究指出，如果將《左傳》記載的隱公至哀公二百五十多年的歷史按照三十年一期劃分的話，可以明顯看出公子集團、大夫集團、士集團三大階層相繼興盛的情況。特別是在最後兩期，在政治舞臺上活躍的士階層的人數比重，對比公子和大夫集團下降的趨勢，呈現出明顯的增長。出現了如陽虎等以士之低微身分而主導一家一國局勢的情形。¹⁴ 因此，正是在天下趨於統一、士集團日益顯得重要的整體氛圍中，士的政治參與的必要性與意義賦予成為一個話題。關於士生活的討論，孔子時就有，如「士而懷居，不足以為士矣」、「士不可以不弘毅，任重而道遠」等。¹⁵ 不過從現存的先秦文獻來看，對士生活各個方面予以最詳細討論的要算孟子，其中首當其衝、最重要的問題就是士人的自我身分認知——「天民」：

有事君人者，事是君則謂容悅者也。有安社稷臣者，以安社稷為悅者也。有天民者，達可行於天下而後行之者也。有大人者，正己而物正者也。（〈盡心上〉）

孟子羅列了四種人，悅君者、悅安社稷者、天民和大人。其中「達而可行於天下而後行者」的「天民」當是孟子對包括孔子及自己在內的士人的最高期待。關於「天民」，趙岐注云：「天民，知道者也。可行而行，可止而止。」¹⁶ 「天民」是知「道」與「道」者。「天民」的說法在戰國時應較為流行。《莊子·庚桑楚》也有與「天子」對應出現的「天民」：「宇泰定者，發乎天光。發乎天光者，人見其人，〔物見其物。〕人有修者，乃今有恆；有恆者，人舍之，天助之。人之所舍，謂之天民；天之所助，謂之天子。」¹⁷ 「天民」與後來專門用作皇帝尊稱的「天

¹⁴ 參見許倬雲，《求古編》（北京：新星出版社，2006），〈春秋戰國間的社會變動〉，頁 237-260。

¹⁵ 朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），《論語集注》，卷 7，〈憲問〉，頁 149；卷 4，〈泰伯〉，頁 104。

¹⁶ 焦循，《孟子正義》，卷 26，〈盡心章句上〉，頁 903。

¹⁷ 錢穆，《莊子纂箋》（臺北：東大圖書，2003），〈庚桑楚〉，頁 192。

子」並列，都用來指泰然凝常的得道者，意味著擁有能使人與萬物各自映照的空虛境界。孟子對「天民」的使用與莊子顯然不同，不過「天」、「民」連用就是「達可行於天下而後行者」，是可與最普遍之天道相比擬的特殊身分。若置於他們熟讀的《詩》、《書》典籍所確立的歷史參照脈絡來看，「天民」的自我認同也即是文王「受命」、「受民」式的自我理解。

這種與天道相參的「天民」身分認同也就暗示著，在與掌握世俗權柄的君主周旋時，必要的自重、自貴：

孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」王曰：「禮為舊君有服，何如斯可為服矣？」曰：「諫行言聽，膏澤下於民，有故而去，則君使人導之出疆，又先於其所往，去三年不反，然後收其田里，此之謂三有禮焉。如此則為之服矣。今也為臣，諫則不行，言則不聽，膏澤不下於民，有故而去，則君搏執之，又極之於其所往，去之日遂收其田里，此之謂寇讎。寇讎何服之有？」（〈離婁下〉）

對於一個國君來說，孟子「三有禮」的要求是傲慢的，宋代如司馬光等對孟子的批評就認為孟子以德自慢是對君臣大倫的輕侮，「豈得云彼有爵，我有德齒，可慢彼哉？……余懼後之人，挾其有以驕其君，無所事而貪祿位者，皆援孟子以自況，故不得不疑。」¹⁸ 然推其本意，孟子此處所要表達的無非是君主對賢者應有的禮遇。對於司馬光所擔憂的君臣大倫，孟子在根本上完全認可，不僅認可，也是「天民」角色能夠落於現實的唯一途徑。「士之失位也，猶諸侯之失國家也」（〈滕文公下〉），而「位」之所得只有在君臣相對的現實政治結構中才能求取，也唯有當真實地擁有「位」時，「天民」之「受命」身分才是有效的。

然以此自尊自重的「天民」身分獲求現實的仕途職位時，所理應承擔與實現的道義之終極目標，首先便會遭遇其手段之正義與否的矛盾。孟子辯白孔子未曾主癰疽時說：

¹⁸ 司馬光撰，李之亮箋注，《司馬溫公集編年箋注》第5冊（成都：巴蜀書社，2009），卷73，〈疑孟〉，頁421-423。

彌子之妻，與子路之妻，兄弟也。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，是無義無命也。（〈萬章上〉）

此段議論一直是學者們討論孟子「命」論的核心材料，因為在文義理解上存在分歧，我們不妨先對存疑處稍作疏解。唐君毅認為：

由孟子此段話，便知孔子之言命，乃與義合言，此正與論語不知命無以為君子之言通。孔子之所以未嘗有主癰疽與侍人瘠環之事，因此乃枉道不義之行，孔子決不為也。彌子謂子路曰，孔子主我，衛卿可得，孔子之答又為有命。故孟子之釋曰，無義無命。此即言義之所在，即命之所在也。此所謂義之所在即命之所在，明非天命為預定之義……唯是孔子先認定義之所在，為人之所當以自命，而天命斯在。¹⁹

唐先生的意思是這裡「無義無命」的「命」當訓為「則」，在內容上與「義」一致，並非一般理解的命運之義。只有這樣解釋，才有他一貫主張的「義命合一」說的成立。傅斯年大致也持相似的看法：「孟子之言命，字面固為天命，其內含則為義，為則，不盡為命定之訓也。其為義者，『孔子進以禮，退以義，得之不得曰有命，而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。』此雖聯義與命言，亦正明其相關為一事也。」²⁰ 此說法也是主張「義」、「命」為一事。然與此「義命合一」說相對、同樣值得注意的還有勞思光的「義命相分」說。勞先生這一主張的提出雖然不是直接針對孟子的這一段議論生發，但「義命相分」卻是貫穿他理解孔、孟思想的核心命題之一：「孔子之立場，此立場是先區分『義』與『命』，……對『自覺主宰』與『客觀限制』同時承認，各自劃定其領域；然後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。」²¹ 此論述即是將代表文化理想的「義」與表示客觀限制的「命」嚴格劃界，不可藉口於「命」而做出違「義」棄「義」之事。實際上，勞先生與唐、傅兩位先生「義」、「命」是合還是分的根本分歧在於對「命」一詞的理解，在勞先生看來，「命」只是表示事實領域，而唐、

¹⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁332。

²⁰ 傅斯年，《性命古訓辨證》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁142。

²¹ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1981），頁134。

傳則認為孟子言「命」還有可以理解為「則」的地方。

那麼，究竟哪一種解釋更為合理呢？從孟子這一段話來看，無非是想說孔子視「義」高於「位」，視「道」高於「爵」，不肯枉道以求仕。這樣來看，勞思光「義」、「命」分立說，「義」高於「命」的解釋顯然要更貼切一些，尋常人們說的「命」即是騰達顯赫的爵位之事。然而最後一句「無義無命」，又顯得只有用唐君毅、傅斯年所說的「則」來解「命」，兩個「無」並用的講法才可通。但倘若「義」、「命」只是一事，孟子又何須在「無義」之後又重申「無命」呢？況且從孟子的語氣來看，「得之不得曰有命」與「無義無命」之間顯然存在著一定的轉折關係，如果兩個「命」字的涵義截然有別的話，所要表達的轉折關係便會是無效的。因此，我們或者可以做這樣理解，將第一個「命」字理解為上一小節所說的命運之「命」，即緣於與他者的共在而無從把握的未知性，其可能結果有好有壞；而第二個「命」字則縮小語義範圍，只表示可能結果中積極的方面，一旦「義」的第一位性原則受到損害，那麼這種積極的結果就不值得期許。此積極的「命」其實也就是「位」的意思，對於視「位」之於己如國家之於諸侯的士階層，此「位」也可進一步引申為「天民」所得自「天」的「差遣」，即這一小節所說的孟子第二層「命」義。總之，孟子這段話說得很模糊，兩個「命」的解釋應該既存在相通的地方，也存在不一致之處，將第二個「命」理解為「差遣」亦未嘗不可，因為在《詩》、《書》中，周朝的「受命」就既是一種積極可能的福祚，也是「託付」、「差遣」。

其實，這一段文義理解上的分歧，並不單純源於「命」在古典語境中的多義性，其更深的癥結在於，只有在充滿偶然的現實世界中獲取「位」的情況下，承擔普遍絕對之道義實踐的「天民」才能「受命」、「領命」。也就是，儘管「天」代表了最終極的道義根源，但作為「天道」代表的士人只有在現實的君臣結構中才能實現「受命」的有效性。此即殷周「受命」說至春秋戰國時因「受命」主體變化而發生的根本矛盾，也是孟子「命」論中君子「君子行法以俟命」一說的緣起。

關於「天」之意志顯現與賢士獲用的辯論在〈萬章上〉一章討論得最為集中，萬章是孟門高弟，發難犀利尖刻。師徒爭論的最初觸發點是堯舜禪讓的問題。萬章問孟子堯讓位於舜的事情是否發生過，孟子否認，說舜之所以有天下是「天」的意思。萬章接著又問，那麼「天」是通過「諄諄然命之」的方式示意堯傳位給「舜」的嗎？孟子又否認，說「天不言，以行與事示之而已矣」。萬章又問具體是什麼方式，這時候孟子給出了兩條賢人之被「天」認可的標準，（由天子）「薦之於天而

天受之」、「暴之於民而民受之」，而「天」認可賢人的表現就是「使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。」接下來是關於舜代堯、禹代舜如何發生的討論，萬章認為堯讓舜、舜讓禹的禪讓制之所以在禹之後不再實行，是因為「至於禹而德衰」。孟子則繼續否認禪讓制，並重新描述了舜代堯、禹代舜而有天下的過程，在孟子的描述中，是先發生了「舜避堯之子於南河之南」、「禹避舜之子於陽城」之後，百姓之舜之禹而不之先王之子，才使得舜代堯興、禹代舜興發生，而到了禹之子啟與賢人益時，儘管同樣發生了賢者避讓的事件，但卻沒有民意明顯的去彼就此，孟子的解釋是益輔佐禹的時間較短，對百姓的恩澤尚少。也就是說，是賢人避讓的環節使得民意得以顯現，並最終顯示出「天」的意圖。而在接下來論述仲尼、伊尹、周公這些繼堯舜之後歷史上有名的賢人為何不有天下時，孟子實際上又在上述兩條原則外又添加了新的條件：「匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者。故仲尼不有天下。繼世以有天下。天之所廢，必若桀、紂者也。故益、伊尹、周公不有天下。」這裡相對於歷代王位的繼承者而言，仲尼等這些賢人首要的身分定位是「匹夫」，因而不僅要有「天子」引薦於天，德行極度高貴，還需要當任的天子達到冥頑極惡時，「天命」才有可能轉移至賢人。

從孟子與萬章的這段對話可以看出，儘管「天命有德」的大原則是確定的，但賢人能夠最終「受命」於「天」，不但需要兩個基本條件，即此人必須由「天子」舉薦於天、其德行又足以安百姓，此外，當任天子還必須是極端惡劣、背離天命，賢人才可能有天下。這一套「薦於天」的模式同樣可以複製到天子—諸侯—大夫的世俗官僚序列中。因此，我們看到，實際上，「天命」究竟落實於誰，並不完全取決於「天命有德」原則，儘管恰是這一原則曾充當了《詩》、《書》中周革殷命、文王「受命」於天的合理性說明。而且，在與萬章的以上辯論中，孟子對伊尹、仲尼的稱名也由「天民」變為「匹夫」。這就是春秋戰國以來，士知識分子一方面充任普遍道義之實現的角色，因而與「天」在終極原則上保持了一致性，另一方面卻不得不借助層層舉薦，方能獲得將道義付諸實踐的政治職位，從而在手段上又不得不適應「天」之未決的處境。因而《詩》、《書》中的「受命」說便轉化為了「俟命」論：

哭死而哀，非為生者也。經德不回，非以干祿也；言語必信，非以正行也。君子行法以俟命而已矣。（〈盡心下〉）

「俟」意味著肅穆恭謹的等待。這一用語最早見於《尚書·金縢》：「爾之許我，我其以璧與珪，歸俟爾命」，是周公卜告太王、王季、文王，以自己的生命為人質求得武王病癒時說的話。孔穎達疏曰：「待命，當以事神。」²²「俟」一詞本源地意味著面對神聖意旨降臨時敬服祈願的態度，這也當是孟子採用這一術語的深層意識背景。

「俟命」的態度表露了以「一介之士」與「命」時天、人之間的距離感，這也是孟子於伯夷、伊尹、柳下惠幾位賢人中盛讚孔子為「聖之時者」的原因。據筆者粗略統計，《孟子》書中凡提到孔子 24 次，其中引孔子語論《詩》2 次，論禮 1 次，談到孔子作《春秋》2 次，講到孔門弟子 2 次，引孔子語論天下治亂之道 1 次，講孔子登泰山 1 次，論治心 1 次，論古今聖賢讚頌堯舜 2 次，談狂與鄉愿問題 1 次，論孝 1 次，論仁及仁政 3 次，而講到孔子任魯司寇，見陽貨，居衛，去齊，去魯，及直接評述孔子進退得失而提及孔子的地方就有 7 處，比例非常高。可見，通常意義上說孟子繼承孔子發揮「仁」的思想，固是不錯。但從孟子徵引孔子事蹟及對孔子聖賢身分的評價來說，孔子令孟子仰慕的地方更在於，孔子是「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕」的「聖之時者也」（〈萬章下〉）。孔子遇桓魋之難時有「天生德於予，桓魋其如予何？」²³之歎，孟子亦有「吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子，焉能使予不遇哉？」（〈梁惠王下〉）皆是一方面懷著對普遍道義必將顯示為最後真理的確信，另一方面卻不得不於困厄險難之時訴諸際遇的偶然性。行道之「差遣」，是「命」，然能否將「道」付之實踐卻並不由「天命有德」的原則完全決定。故「俟命」說，儘管從根本上說來是「人」參與、領受「天」，顯示的是「命」概念之積極意義的一面，但終究有被動之嫌。

四、「立命」——道德的自我立命與存在決斷

上一小節我們講到孟子「俟命」說中的「命」代表了政治領域內、在天道信仰意義上「人」趨向於「天」的積極的「差遣」義，然此「命」能否在既定的政治支配結構中有效地領有卻是不確定的。與基於普遍個體的複雜經驗世界劃分出屬「命」與屬「人」的領地對比看，「俟命」說中的「命」的確包含著自下而上領

²² 孔安國傳，孔穎達疏，《尚書正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏（標點本）》第 2 冊，卷 13，〈金縢〉，頁 334。

²³ 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷 4，〈述而〉，頁 98。

受、完成的主動意味，但「俟」的態度仍只是一種謙恭而被動的等待。在本小節，我們會講到孟子「命」論的另一向度——「立命」，是前兩種「命」義之外純粹積極意義上的一種，代表士人在私人意義上自我定則、自我立令的道德激勵。

「立命」是孟子「命」論被後世學者談得較多的一個面向。唐君毅先生的〈先秦天命思想之發展〉講孟子一節取的標題就是「孟子之立命義」。這一方面是因為港臺新儒家對孟子心性論的重視，另一方面也是因為「立命」這一修辭所蘊含的突出的言語行動力量，「立」意味著根本確立。如我們在探討「命」的本源結構時所講，「命」的文字學起源是「令」，意味著神聖存在者的指引、規定，就「命」的本然意思說，並沒有後世演化出的必須在時間展開中加以領悟的禍福命運的涵義。Robert Eno 說，在「命」的意義領會中存在某種模糊性，即同時存在著描述性 (descriptive) 和規範性 (prescriptive) 兩種詮釋可能，只有當「命」用來指壽命 (lifespan) 時，描述性的解釋才是唯一的，而在其他情況下，完全可以採用規範性的維度。²⁴ 因此，我們說，在孟子「立命」說中，存在著另一層次的語義遷移，即「命」歸復到最起源的涵義，只表示一方對另一方的指令、命令，而「立命」說是就士人個人的道德修為而論，因此只是士人的自我立令，但「命」之區別於一般的自我把控，其特殊的修辭意義仍應歸於它的宗教起源，即「立命」的說法意味著一種根本決斷意義上的自我確立。這與《左傳·成公十三年》劉康公的說法相似：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」²⁵ 「定命」指用「禮義威儀之則」對生民出處行止的根本規定。這與「立命」在表達根本決斷上是相同的。

那麼現在的問題就是「立命」之何以「立」與「立命」的內容。「立命」既然是一種自我立令，就意味著人的本然具足：

孟子曰：「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。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也。有性焉，君子不謂命也。」（〈盡心下〉）

²⁴ Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven* (Albany: State University of New York Press, 1990), pp. 127-129.

²⁵ 孔穎達正義，《春秋左傳正義》第7冊，卷27，〈成公十三年〉，頁755。

在這一段話中，孟子以「性」與「命」對舉的方式，對常人與君子各自理解的「性」與「命」做了辨析。但歷來對這句話的理解分歧很大。牟宗三認為口目耳鼻之於味色聲臭，「凡此皆發自感性（動物性）之本性自然如此，無人得而否認，然而此中得不得卻有命存焉，你不可藉口說是性便可妄求，是故君子於此便不說是性，而重在命之限制。……若特重此動物性之意義，則唯一的後果便是助長人之藉口而縱欲敗度而已，是以君子在此重命不重性。」而對於仁義禮智來說「則仁之於父子方面之表現，義之於君臣方面之表現，禮之於賓主方面之表現，智之在賢者身上之表現，聖人之在天道方面之體證；凡此等等皆有命限存焉，並非一往無阻皆能是全盡而無憾者。此固然也，但此中卻有性存焉，意即此等方面之事皆原是性分中所應當盡之事，你不可藉口說有命存焉。」²⁶ 勞思光的解釋與此相似，不過在「性」的解釋方面略有不同：

說『性也，有命焉』時，此『性』字自是『本有功能』之義，而『命』字則取『限定義』。蓋言人之形軀層之欲望，雖亦可視為本有之功能，但因是被限定或被決定者，故『君子不謂性也』，此後一『性』字即取『主體性』之義。合言之，即謂：凡屬被決定之功能，皆不表主體性。此理自甚明顯。如此，取前一『性』字之意義，則其指涉即在形軀之各種官能；取後一『性』字之意義，則其指涉即在於人之價值意識——即孟子所謂『四端』所顯現者。而『命』字在意義上則為『命定』之意，所指涉者則包括經驗界之一切條件系列。²⁷

勞先生與牟先生在解釋「命」時，都將其視作由經驗界不確定的條件序列規定的命之限制義，只是勞思光特別突出了第二個「性」的「主體性」意義，這確實是孟子這一段表述需要特別注意的地方。實際上，牟、勞兩位先生（包括林啟屏²⁸）的講法應是繼承戴震而來，「君子不藉口於性以逞其欲，不藉口於命之限之而不盡其材」，²⁹ 即將生理之性收束於「命之限制」中，而又將「仁義禮智聖」超拔於「命限」之上。

²⁶ 牟宗三，《圓善論》，頁 111-112。

²⁷ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁 188-189。

²⁸ 林啟屏，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007），頁 276。

²⁹ 戴震著，何文光整理，《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1961），頁 38。

此外，徐復觀先生也對這句話做過專門解釋，徐先生認為「耳目之欲」，是就「生而即有的這一點上，固可稱之為性」，而仁義禮智，「在『莫之致而至』的這一點上，固可稱之為命；但當其實現時，是『求在內』，其主宰性在人之自身；故孟子寧謂之性而不謂之命。」³⁰ 徐先生的觀點與以上兩位的解釋有較大區別。在徐復觀的解釋中，「命」之作為「命限」講並不那麼突出。孟子藉「命」一詞所要強調的只是仁義禮智聖的內在性特徵，並沒有將耳目口鼻或仁義禮智聖的問題擴展至滿足或踐行的方面。牟、勞兩位先生則有過度解釋之嫌。將一句話中的兩處「性」作兩種意義解，而將兩個「命」併作一種解，多少有些詭異。何況將「禮之於賓王也」這樣簡單行禮的事情也歸之於不可把握的「命限」，似乎也說不通。

因此，我們不妨按著徐先生啟示的思路重新檢視這段話，兩個「命」字實際上完全沒有「命限」的意思。第一個「命」就是孟子所說「莫之致而至者」，是對人擁有口目耳鼻之欲基本官能的承認，從靈魂與肉體的關係來說，或許可以稱得上是一種不自由和限制，但絕不是存在於經驗條件序列中的那種「命限」義。而後一個「命」則可理解為規則、理序，即是普遍施用於天地間人倫德智的秩序，這裡仁、義、禮、知、聖人與楚簡〈五行〉仁、義、禮、知、聖因有「人」一字之差，嚴謹的學者往往將其排除出〈五行〉思想的發展脈絡之外。³¹ 然觀〈五行〉篇稱加上「聖」在內的「德之行五，和謂之德」，而仁義禮智所構成的「四行和謂之善」，「善，人道也。德，天道也」，³²「天道」高於「人道」，《孟子》書中其他多處稱仁、義、禮、知，而不言「聖」，自有其以尋常人可理解的淺易之道施教於人的用意。故未嘗不可把這裡的仁、義、禮、知、聖人就理解為「五行」，而按照〈五行〉作者的說法，「五行」的實踐可以分為「德之行」和「行」，「仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行。」³³ 前者是德性自覺「形於內」，指踐行者有相當的道德自省意識和純熟清晰的道德決斷力，後者則是「不形於內」也就是踐行者尚處於對道德理則的表面模仿階段。孟子此處所說的「命也」，大概就是指道德實踐中尚處於此一階段的人，對仁、義、禮、知、聖這些人倫德智秩序的規範性而非內化性認知。

接下來，我們再從整體來看孟子這一段話的用意，「性也，有命焉，君子不謂

³⁰ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 145。

³¹ 參見李銳，〈仁義禮智聖五行的思想淵源〉，《齊魯學刊》，6（曲阜：2005），頁 19-25。

³² 《簡帛書法選》編輯組編，荊門市博物館編著，《郭店楚墓竹簡·五行》（北京：文物出版社，2002），頁 51。

³³ 同前引。

性也」，與「命也，有性也，君子不謂命也」，所強調的應是，對於人生來具有的耳目口鼻之欲，孟子將其視為一種「莫之致而至者」，是人不得不承認的存在的本屬性，固可以稱為生而有之的「性」，但並不值得期許。而仁、義、禮、知、聖人固可以說成是一種理序「命」，但君子卻更願意將其稱為「性」，是有待發現、有待充實從而能夠真正地確立自我人格的東西。葛瑞漢 (A. C. Graham) 也認為孟子對「命」和「性」的刻意辨析，並不是要否定生理欲求或道德志趣中哪一方面，並且也沒有對現實滿足或實踐的考慮，而只是表達一種優先性原則。「他認為道德志趣和心理欲求都同樣地是『性』是『命』，當我們用前一個名稱時，我們會把它視為是一種自然衝動，去涵養這些自然衝動是一種快樂，而當我們用後一個名稱時，我們只是把它視作生存的不可違逆的條件，只能坦然或勉強地接受。」³⁴ 「性」的涵養代表了更高級的快樂，用安樂哲 (Roger T. Ames) 的話說，「『性』被保留著用來稱呼人之修養的最高產物」。³⁵ 也就是說，孟子對仁、義、禮、知、聖人稱「性」不稱「命」的考慮，在於「性」更能表現出人所天然擁有的道德志趣的可貴性，因為這種「性」仰賴於踐行者的進一步覺知和涵養，並不只是外在的規則理序，因而更能體現自我的主宰性和自足性。

以上關於這一段「性也」、「命也」的討論花費了較多筆墨，表面上看來，似乎也與這一節所要講的「立命」沒有關係。而且所引孟子這一段話出現的「命」字，與這一節開頭所辨析的作為指令、根本決斷意義上的「命」，也有差別。上面引文中的「命」只是一種語詞上的臨時用法，與我們所說的具有思想影響力的觀念結構「立命」相比，不處於同一範圍。但這種辨析是必要的，這不僅是因為後學對孟子此段文字的理解存在嚴重分歧，也因為辨析清楚之後的「性」、「命」之說，恰是「立命」之「立」何以可能的基礎。按照我們的詮釋，孟子言仁、義、禮、知、聖人之為「性」而不為「命」的根本用意在於，肯定道德志趣的自然特徵和其涵養發揮全在於自我的主體性。恰是這種本然的可能性，或者說道德志趣、道德傾向的天然具足，才使得「立命」能夠成為一個完全由自我發出的命令，一個人對如何生活、如何道德地生活才有了能夠做出根本決斷的內在依據。

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天

³⁴ A. C. Graham, "The Background of the Mencian Theory of Human Nature," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 6.3 (1967), pp. 215-267.

³⁵ 安樂哲，〈孟子的人性概念：它意味著人的本性嗎？〉，收入江文思、安樂哲編，梁溪譯，《孟子心性之學》（北京：社會科學文獻出版社，2005），頁 110。

也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。〈盡心上〉

以上一段學者常有引述，其中包含的心、性關係，天、人關係等已被充分討論。心之惻隱、羞惡、辭讓、是非之明覺即是仁義禮智「性」之端。明了人本然擁有的「心」之明覺與「性」之潛能，並加以存養，即對本然具足的這種道德志趣給予更深入的省察、維護和涵養，就構成了「立命」的具體內容。這也就意味著對存在於複雜經驗世界中的士人如何生活的一種根本決斷。是統攝了一切經驗世界可能遇到的種種夭壽福禍遭際後，對人之所能為和應為之事的根本界定。因為「立命」的內容「存心」、「養性」基於「心」之明覺與「性」之志趣的本然具足，故此處的「立命」便不需像「正命」或「俟命」一樣必須在與複雜經驗世界和「天」的不確定關聯中獲得理解，而具有一種能夠貫穿於一切時間的、純然積極的正面意義。這樣的「立命」，以「仁義禮智」為「性」，也不僅意味著在時間展開中的根本決策，還包括對一個人精神和身體的煥新塑造，「君子所性，仁義禮智根於心，其生色也睟然，見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」（〈盡心上〉）。「睟然」即潤澤之貌，「盎」指盎盎然充滿盛氣的樣子，四體行止之處也顯現出高貴的風格。以上就是我們關於孟子第三個層次的「命」論所要探討的內容，「立命」之「命」意味著由自我發出的指令，「立」之所以可能全在於「心」、「性」在道德志趣方面的本然具足，「立命」也就意味著對道德實踐的根本允諾，對如何道德生活的根本決斷。

五、小結

綜合以上，我們考察了孟子「命」論的三個層次：「正命」、「俟命」與「立命」，從討論的領域來說，可分別對應所有個體的生存論、士人知識分子的政治信仰意義，以及最後道德實踐中的決斷修辭。如我們在論文開頭所述，「命」是一個非常古老的概念，在《詩》、《書》文獻中的使用已有多重指代，發展至春秋戰國時期，因為憑藉「命」所討論的問題域發生了轉變，「命」的涵義又有許多變化。在孟子這裡，我們分別討論了「命」之命運義、「命」之差遣義與「命」之指令義。我們看到孟子對「命」之作為命運的理解顯示了一種非常理性的態度，孟子對「命」的界說，起源於對人所在的複雜經驗世界的區分與劃定，對「命」的認可只是表達了對人不得不跌落入周圍世界、與異己的他者共在的生存現實的承認，而並

不假設一個預定式的完全的他者。接下來的「差遣」義，我們主要討論了屬於政治領域中的「命」觀念，這一觀念可以追溯至更早的孔子、文王，「命」意味著士知識分子「天民」的身分標識，道義之普遍實施與「天」在終極原則上一致，故「受命」、「領命」在現實中的偶然性，並不能取消「俟命」說中的積極意義。最後一層「立命」，實際上只是取了「命」最為原始的一層涵義，即指令、規定，不過與早期巫術情形不同的是，「立命」是一種自我立令，是對道德志趣之涵養與充實的自我允諾，因此與暫時性的、強制性的單純的命令義有很大區別，是道德實踐領域一種富有言語行動力量的修辭方式。前面我們引唐君毅先生的話說過，「命」的問題「外不只在天，內不只在人，而在二者感應施受之交」，這是貼切的說法。然而當我們具體地深入到諸子各自的思想世界時會發現，因他們對「天」的信仰方式與對「人」的考察向度各有不同，充當聯結角色的「命」也就呈現出多樣的解釋可能性。如在孟子這裡，我們只可以在「俟命」關涉士人主體這方面，看到明顯的「天」、「人」一致性，然而這種一致又似乎在「俟」的等待中遭到分離。而在生存論「正命」的層面，作為理性思想家的孟子其實並不承認「天」的決定者地位，只是對人所處的複雜經驗序列的考察、區分，才迫使他採用了「天」、「命」這樣的術語。而「立命」作為自我立令來說，關涉的可以說完全是人的道德實踐問題。但我們又不得不承認，「立命」的修辭意義恰源自它的宗教起源，是天人間早期的溝通方式界定了「命」一詞最初所含有的規範性、決斷性涵義，「立命」的語詞力量仍然離不開這一宗教傳統。

（責任校對：劉思好）

引用書目

一、傳統文獻

- 孔安國 Kong Anguo 傳，孔穎達 Kong Yingda 疏，《尚書正義》*Shangshu zhengyi*，收入李學勤 Li Xueqin 主編，《十三經注疏（標點本）》*Shisanjing zhushu (biaodian ben)* 第2冊，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，1999。
- 左丘明 Zuo Qiuming 傳，杜預 Du Yu 注，孔穎達 Kong Yingda 正義，《春秋左傳正義》*Chunqiu Zuozhuan zhengyi*，收入李學勤 Li Xueqin 主編，《十三經注疏（標點本）》*Shisanjing zhushu (biaodian ben)*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，1999。
- 司馬光 Sima Guang 撰，李之亮 Li Zhiliang 箋注，《司馬溫公集編年箋注》*Sima Wengong ji biannian jianzhu* 第5冊，成都 Chengdu：巴蜀書社 Bashu shushe，2009。
- 朱熹 Zhu Xi，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1983。
- 朱熹 Zhu Xi 撰，朱傑人 Zhu Jieren 等主編，《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第6冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe；合肥 Hefei：安徽教育出版社 Anhui jiaoyu chubanshe，2010。
- 焦循 Jiao Xun 撰，沈文倬 Shen Wenzhuo 點校，《孟子正義》*Mengzi zhengyi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1987。
- 鄭玄 Zheng Xuan 注，孔穎達 Kong Yingda 疏，《禮記正義》*Liji zhengyi*，收入李學勤 Li Xueqin 主編，《十三經注疏（標點本）》*Shisanjing zhushu (biaodian ben)*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，1999。
- 戴震 Dai Zhen 著，何文光 He Wenguang 整理，《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shuzheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1961。
- 《簡帛書法選》編輯組 *Jianbo shufa xuan bianjizu* 編，荊門市博物館 Jingmenshi bowuguan 編著，《郭店楚墓竹簡·五行》*Guodian chumu zhujian, wuxing*，北京 Beijing：文物出版社 Wenwu chubanshe，2002。

二、近人論著

- 安樂哲 Roger T. Ames，〈孟子的人性概念：它意味著人的本性嗎？〉“Mengzi de renxing gainian: ta yiweizhe ren de benxing ma?”，收入江文思 James Behuniak

- Jr.、安樂哲 Roger T. Ames 編，梁溪 Liang Xi 譯，《孟子心性之學》*Mengzi xinxing zhi xue*，北京 Beijing：社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe，2005，頁 86-124。
- 牟宗三 Mou Zongsan，《圓善論》*Yuanshan lun*，長春 Changchun：吉林出版 Jilin chuban，2010。
- 李 民 Li Min、王健 Wang Jian，《尚書譯注》*Shangshu yizhu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2004。
- 李 銳 Li Rui，〈仁義禮智聖五行的思想淵源〉“Ren yi li zhi sheng wuxing de sixiang yuanyuan”，《齊魯學刊》*Qilu xuekan*，6，曲阜 Qufu：2005，頁 19-25。
- 林啟屏 Lin Chi-ping，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》*Cong gudian dao zhengdian: Zhongguo gudai Ruxue yishi zhi xingcheng*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2007。
- 徐復觀 Xu Fuguan，《中國人性論史（先秦篇）》*Zhongguo renxinglun shi (xianqin pian)*，上海 Shanghai：上海三聯書店 Shanghai sanlian shudian，2001。
- 唐文明 Tang Wenming，〈順天休命：孔孟儒家的宗教性根源〉“Shuntian xiuming: Kong Meng Rujia de zongjiaoxing genyuan”，《孔子研究》*Kongzi yanjiu*，4，濟南 Jinan：1999，頁 42-54。
- 唐君毅 Tang Junyi，《中國哲學原論·導論篇》*Zhongguo zhexue yuanlun, daolun pian*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，2005。
- 許倬雲 Hsu Cho-yun，《求古編》*Qiugu bian*，北京 Beijing：新星出版社 Xinxing chubanshe，2006。
- 傅斯年 Fu Ssu-nien，《性命古訓辨証》*Xingming guxun bianzheng*，桂林 Guilin：廣西師範大學出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe，2006。
- 勞思光 Lao Sze-kwang，《新編中國哲學史（一）》*Xinbian Zhongguo zhexueshi I*，臺北 Taipei：三民書局 Sanmin shuju，1981。
- 錢 穆 Qian Mu，《莊子纂箋》*Zhuangzi zuanjian*，臺北 Taipei：東大圖書 Dongda tushu，2003。
- Eno, Robert. *The Confucian Creation of Heaven*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Graham, A. C. “The Background of the Mencian Theory of Human Nature,” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 6.3, 1967, pp. 215-267.
- Greene, William Chase. *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1944.

Perkins, Franklin. *Heaven and Earth Are Not Humane: The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

The Concept of *Ming* in the *Mengzi*

Li Cuiqin

Department of Chinese Studies
National University of Singapore
e0021531@u.nus.edu

ABSTRACT

This article examines the concept of *ming* 命 in the context of the history of ideas. It first elaborates the original conceptual framework of *ming* in the classical texts of the *Shijing* 詩經 and the *Shujing* 書經. The formulation of *ming* in these works made it plausible for Mengzi 孟子 to use the term in a complex and somewhat puzzling way. Second, this article addresses the broad social changes and philosophical considerations behind the concept, such as the connections between heaven and man, the self and others, virtue and happiness, belief and autonomy, and ideal existence. It draws the conclusion that there is no one simple idea of *ming* in the *Mengzi* and that it is necessary to distinguish between at least three aspects in the concept: *zhengming* 正命, *siming* 俟命, and *liming* 立命, which respectively denote the rational demarcation between heaven and man, the positive expectation of a “calling,” and the resolved self-commitment to a moral existence. These three aspects can be understood from three different perspectives – that of an ordinary person, that of an intellectual, and that of an intellectual who aims at a moral life.

Key words: *Mengzi* 孟子, *ming* 命, *zhengming* 正命, *siming* 俟命, *liming* 立命

(收稿日期：2017. 5. 23；修正稿日期：2017. 8. 28；通過刊登日期：2017. 12. 5)