

由拉內思想談孔孟的天人關係

蕭宏恩¹

本文作者從拉內「超驗人觀」及「奧秘經驗」談人的實存體驗中所展現之超越面，藉此檢視中國儒家思想中，人之所以可能的超越根據與內存（immanent）基礎。儒家首重實踐工夫，通過「踐仁」，而遙契天命，與天相知，最後能證知天命的奧秘。

一、前言

在中國思想史上，「天」字雖然於殷商時代即已出現，直至周代，「天」才取代了「帝」而為「至上神」。而至孔子，更是賦予「天」以倫理意涵之無尚道德價值。然而，自孔子以降，經孟子發揚一系傳承的儒學，通過「人」來了解的「天」，乃在於德性上的契會，是通過道德行動的內在充實—仁、心、性、命、理、氣、良心（良知）等，即內存、即超越之形上實在一而無限向上的遙契。一方面，「天」之為道德理想之絕對價值；一方面，「天」之為道德實踐之所以可能的超越根據。如此，「天」同時是為倫理生活的理想（目的）與基礎；故而，人對「天」的體悟，確就是美善生命（生活）之根本所在。

然而，聖、賢、君子之根雖植於人之本性稟賦的生命內存

¹ 本文作者：蕭宏恩，輔仁大學哲學系博士畢，曾任醫學院心理復健學系專任副教授，現任教於元培科學技術學院。

之實在（天命之謂性），通過道德心性之體證上達於天（下學而上達）而為聖、賢、君子，指明人對超越實在之體驗的如何可能；但是，一般人並非天縱之才（生而知之者），必經好學、甚至困而學之方得以為知（體證之知）！那麼，一般人又如何可能被引導對超越實在之天的經驗或體驗呢？

中國傳統以來，儒家於德性上的說理或聖賢之道的闡揚，似乎陳意甚高，之於「為士」、「為君子」，而一般所謂「村夫村婦」所難以為知！筆者所在意的，就在於普泛社會大眾對超越實在的領會，即由理念的建立（說理、契會之道的闡揚），而至具體落實於每一個人身上的指引如何可能？

當代西方哲學家卡爾·拉內（Karl Rahner）之「與奧秘的會遇」給了筆者一些靈感。拉內相信，每一個人皆可通過自己的經驗而體驗那超越的實在，縱使個人對那所謂「超越的實在」有不同的意會，但其終究卻是同一的，為拉內來說，此「終究的同一」即為造物主、上主（上帝或天主）。因此，拉內有所謂「匿名基督徒」與「匿名基督宗教」之說。當然，這並不意味著拉內是居於排外或指向多元的立場，卻是在於一種多元合一之中庸意向的包含觀，亦即：拉內認為如果有某一宗教稱他為其匿名的教徒，的確感到與有榮焉²！

由此引申，我們不難明白，同樣的道理，在佛教徒眼中有「匿名佛教徒」、「匿名佛教」，在道教徒眼中有「匿名道教徒」、「匿名道教」等等。如此，在拉內（基督徒）眼中，孔孟儒家當然是「匿名基督徒」，孔孟儒教亦為「匿名基督宗教」；

² 參閱：武金正，《人與神會晤：拉內的神學人觀》（臺北：光啓，2000年4月初版），184頁。

而在孔孟儒家對「天」的信仰中，基督徒即為「匿名儒者」，基督宗教即為「匿名儒教」。

就以上所言的基礎，本文企欲藉由拉內哲學的超驗人觀所肯定的：

「奧秘的體驗是每一個人都擁有的，因此可以『培養』發展，因為人本身就是一個奧秘，是『在世界中的精神』，亦是『聖言的傾聽者』。換言之，是能向無限開展的有限者。³」

由此，於知性上闡明儒家所言之「天」的認知，深化對「天」之信仰的情意，落實即超越、即內存之天道性命相貫通之德性行為的自然顯發。

二、超驗人觀與奧秘經驗

拉內認為「啓示」應該是「絕對者向有限精神的自我顯示」，但是這必須要有兩個前提：其一，「所有在者 (Seiende) 原則上都可以進入一場『真正的』言談，都可以了解一項對精神發出的傳言」⁴。其二，「人必須具有一種開放性，以便接受絕對者在 (Analogia entis, Seinshabe) 用光明的言所作的自我表達。這種開放性是能夠傾聽此言的先驗 (Transzendental) 條件」⁵。這裡所謂「先驗的」，乃先於經驗而仍在於經驗界限之內者；而與其相關之「超驗的」(Transzendenz)，則意指經驗界限

³ 同上，89 頁。

⁴ 卡爾·拉內 (Karl Rahner) 著，J. B. 默茨修訂，朱雁冰譯，《聖言的傾聽者》(香港：三聯書店，1992 年 11 月初版)，65 頁。

⁵ 同上，68 頁。

之外者而言⁶。

拉內肯定人是在世界中的精神，「精神」(Spirit)的表徵乃實現價值，而精神的非物質性及其單純性，即必然向絕對開放，因此，精神的實現價值亦必然地趨向絕對價值。然而，人畢竟是肉體與靈魂所結合成的一個實體，肉體是物質性的，靈魂是精神性的；精神的活動雖不內在地受制於物質條件，但並不表示物質的有限性之結構與精神的活動是相互拒斥而不相融的。物質與精神的結合，乃在於精神存在通傳於物質而共存，卻亦不排除精神對於物質的外在依賴⁷。

既然人是落於這個世界的存在，這個世界即是人體驗的場域；精神即是人之所以將己之一切經驗歸於自我，而使人「成爲一個人」的超驗構成。精神也就藉著肉體知覺，以獲得的世界影像爲媒介與世界合一。精神也就在如此的合一中，發覺其不斷超越之企向⁸。因此，精神上的超性經驗與自我所處之世界周遭的無可須與離，也就是說，只有經由人的歷史、文化、各種科學或非科學的知識—人在各時代的不同體驗與看法—才能追問那隱含於顯然內之實在，而且，人在不同的時代或階段總能提出一些新問題，由不同領域所採擷的方法，去創造新的價值與意義⁹。

⁶ 參閱：同上，iv 頁，劉小楓所撰之〈中譯本前言〉。

⁷ 袁廷棟，《哲學心理學》(臺北：輔仁大學，1985)，509~510 頁。

⁸ 武金正，前引書，43 頁。

⁹ 同上，44 頁。武金正指出：「拉內肯定：範疇性是超越的『放下』(setzend)和『限定』(beschränkend)，……如此，範疇是精神的必要媒介，有其積極和消極面。而『身體』是最典型的範疇。換言之，範疇性是明達吾人在時空經驗所覺認並表達的事實。」

如此，精神的「開放性」橫面地向世界開展，縱面地向絕對者無限伸展。精神的開放性橫向地永遠在於未完成之主體性的自在中——自由地採取態度與決定命運——這種有限性與精神的自然開展之間所有的張力，必然引向更高的解放與和諧。就是因為人所秉俱的超越性，人即自然地（無論是否明確知道以及是否願意）迎向那無限超越的絕對¹⁰。如此，即貫通了精神開放性的橫向面與縱向面，人就在如此的存在視野內，由己身之奧秘出發，培養奧秘的經驗。

「奧秘」（mystery）意謂著超越者或超越實在對俗世所傳達的奧理或奧蹟。天主教《神學辭典》論及：

「奧秘是包圍著人和一切事物的更大境界，是人認識和選擇個別事物的先決條件；其實，在一切認知與選擇的行動中，人不斷地接觸到這更大境界，但這境界卻常保持著奧秘的特點。這奧秘就像太陽一般，在它的光照下，人才看見一切事物，但人的注意力卻不在於陽光；況且這奧秘本身如烈日，光輝耀目，使人無法正視。人雖然被奧秘包圍著，但奧秘卻常保持其隱晦不可言喻的基本特徵；因此，奧秘可以稱為光明，也可以視為晦暗。¹¹」

拉內肯定每一個人都能擁有奧秘的體驗，而人本身就是一個奧秘，但人畢竟是一「有限的奧秘」，終究徘徊於光明與晦暗之間，卻必然地朝向終極圓滿的「無限之奧秘」，此由人不斷的追求行動，即可明白人的此種超越企向，而也就是在行動

¹⁰ 卡爾·拉內，《聖言的傾聽者》，84-85頁。

¹¹ 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（臺北：光啓，1998年11月修訂初版）849頁，條文：600「奧秘」。

中，人接觸到奧秘。

人是向奧秘開放的存有者，這種開放性必須展現在由認知與選擇（理智與意志）所開顯的創造行動，否則只是個體慾求的自我封閉，「奧秘」終究隱而不顯！那麼，這裡的問題是：人如何可能清楚地認出「奧秘」之更大境界，以及無限奧秘的「臨在」？即在於人的創造行動—文明的創發、文化的傳承—簡言之，即人的歷史中。拉內強調：

「人爲了佇立於一個可能啓示的上帝之前，必須求助於顯現。……顯現不僅指表露於外的感性經驗的個別感性對象，而且也指整個世界之內的在者，這個在者既包括個人的歷史，也包括人類的歷史，因爲人總是人類的一員。轉向歷史，這並非人自由和任意選擇的一種態度，這來自人所獨有的精神本性，這是從根本上賦予人的使命。……在每一次轉向對人的所有認識具有本質意義的顯現的過程中，人總是同時也轉向已經成爲歷史的東西，因爲顯現—至少作爲人本身的實在性—總是一次性的事實。¹²」

關於經驗的經驗，卻是又一次新的經驗，這又一次新的經驗可能是促發人自身再次行動的經歷；而任何的顯現（無論是過去的、現在的、甚至是未來的）皆可能促動當下自身的超越。轉向歷史，或轉向已經成爲歷史的東西，都是人或自身當下個體所處之境遇的顯現，隱含在顯現之下的，卻是那「創發」的驅力，因爲人是活在當下而迎向未來的生命。

所謂「未來的顯現」，正是自我所希望創建的未來，而非等待或只是期待的未來。真正的歷史不能只是陳年往事、不能

¹² 卡爾·拉內，《聖言的傾聽者》，211~212頁。

是等待或期待的結果，而是人或自身在其中的創作成果一人，不就是歷史的構成者，確是「造成者」！「未來」就是人創作歷史之所以可能的場域，「當下」正是創作的行動所在，「過往」即為歷史創作之所以可能的依據。實則，由歷史的進程可以見得，人是歷史的造成者，人在造成歷史的過程中，不斷地在超越己之所限；雖然有時是毀滅、墮落，但歷史的進程仍向著未來作突破，終究朝向超越的絕對而奮力。

三、天人之究

承上所言，歷史的進程終究朝向超越的絕對而奮力，這即牽涉到拉內所言之「實存」(existential)的體驗。武金正教授詮釋道：

「『實存』深具意義：是當人面對自己的有限、受威脅、犯罪、不清楚、不確定、需要救援……等，還能被提醒明認另一個(與消極面分不開的)積極面：自由、超越、恩寵……等。……在這脈絡中，實存倫理有其密不可分的基礎：在自由行為中負責任的人，如何答覆真、善的呼聲。¹³」

人「實存」中所展現之超越面之所以可能，為拉內來說，即在於來自「絕對者」一天主一之恩寵！是天主的自我通傳，表顯於人的自由行動上。因此，

「一個倫理的選擇，不僅是獨一無二的發生，又是與

¹³ 武金正，前引書，117~118頁。而所謂「實存」又是什麼意思呢？武金正詮釋道：「『實存』可描述為：一個長久、恆常的人精神有限的狀態，作為人行為的可能和本體性的預定條件。這也蘊含：人在自由行動中對自己有所發展的可能性。」(117頁)

人的歷史之實現連合：他是揀選答覆或選擇拒絕恩寵？於是，實存倫理最重要的，不是他『犯』了什麼樣的錯誤，而是他在這行動中選擇實現哪個方向：是天主的愛，抑或拒絕之？是天主的友誼，抑或成爲祂的敵人？¹⁴」

人藉著天主自我通傳的啓示，自由地實現自我超越的請求。然而，無限絕對者之天主的啓示，必要以某種象徵之媒介而落於有限受造之人的身上；有限之人在接收啓示之奧秘即因本身之有限，而產生奧秘之晦暗，卻因絕對者天主之光照而呈現光明。那麼，該如何認出這天上之光呢？前已有言，拉內提出奧秘經驗是可以「培養」的，所以拉內提倡「奧秘之教導」（Mystagogy）：

「禮儀的行動和教理講授的知識，都有其奧秘的根源，是可以學習並發掘的。於是，與神接觸的教育，除了道理的了解外，必須與行動齊頭並進，才能相輔相成。¹⁵」

就基督宗教來說，「聖經中的啓示則是天主的計畫逐漸在歷史中出現，直到完成」¹⁶。

歷史，在中國展現出一個道統的延續：堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，相繼不絕！這個「道統」使得中國文化在歷史的演進中，歷經二度之開合，乃至目前第三度之大開之歷程上，不斷找到新的發展方向而屹立不搖¹⁷！如此所顯現出的中國文化之「時中」精神，即爲此一「道統」的向外表顯。

¹⁴ 同上，118頁。

¹⁵ 同上，90頁。

¹⁶ 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》659頁，條文：472「啓示」。

¹⁷ 關於「中國文化開合發展方向」，參閱蔡仁厚著，《新儒家的精神方向》（臺北：學生書局，1982年3月初版），第一章。

所謂「道統」，即民族文化之統，乃民族文化之源流在歷史中一脈相承之常理常道。中國文化之道統呈現一「天命下貫而為性」之趨勢。「天命」之觀念最早見於《尚書》〈召誥〉：「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」這裡所顯示出的乃一超越的宰制者一超越的規範或標準，人必須面對之、正視之，無由逃避，必要以「行」（崇拜、奉行）回應之！而「天命下貫而為性」的思想趨勢，顯示在三段重要的文獻上：

「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」
（《詩經·周頌·維天之命》）

「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」（《詩經·大雅·烝民》）

「劉康公曰：吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮儀威儀之則，以定命也。」（《左傳·成公十三年》）¹⁸

此三段文獻所表達的，正是超越主宰的天之所命（天命）所顯現之道的流行，湧現於各物性的表顯上而不已！尤其著落於人的生命上，更透顯出不同於萬物的獨特價值—德性、德行。天命在人身上的著落，是及於普泛眾民。天命的這一下貫，表達在普泛民衆之一切生活的行為道理，而這一切行為道理之準則不假外求，正是在天命所著落之處的「人性」上一正所謂「天道性命相貫通」。

天命著落於人性上之為一切規範的主宰，其外顯即為堯舜一脈相承之道統的人格典範。因此，超越主宰之天不再只是崇

¹⁸ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：學生書局，1984年12月初版），100~104頁。

拜、奉行之對象，卻更是在我內、使我之生命成爲一個人之所以可能的超越根據與內存（immanent）基礎。

直至孔子，他一方面承繼了堯舜以來的文化道統，如《論語》上記載孔子之言：

「殷因於夏禮，所損易可知也。周因於殷禮，所損易可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」（爲政篇）

「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（八佾篇）

另一方面，孔子也做了更進一步的開創，消弭了天、人之間遙不可及的距離，如孔子所謂「五十而知天命」、「下學而上達，知我者其天乎」等，「天命下貫而爲性」的思想趨勢於焉完成。

孔子之後的孟子，更是承繼了堯舜以來而至孔子之道統的傳承，其言：「由孔子而來，至於今，百有餘歲。去聖人之世，若此其未遠也。近聖人之居，若此其甚也。然而無有乎爾！則亦無有乎爾！」（《孟子·盡心》）隱然有「當今之世，捨我其誰」之慨¹⁹！而孟子的這一接續，更是指明了貫通天、人之道，且指點出面對人世的有限性之因應以全天人合一之理想，如孟子所云：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心》）孟子此言標示「盡心知性以知天」之進路，開顯「心性天通而爲一」之義理，開出「存心養性以事天」之超越的實踐進路，以及「修身不貳以立命」之具體實

¹⁹ 參閱：蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，46 頁。以及史次耘註譯，《孟子今註今譯》（臺北：臺灣商務，1992 修訂四刷），417 頁。

踐以全「生之莊嚴」與「命之嚴肅」²⁰。

後世儒者即循此一義理進路—天命的逐步下貫，人心人性的逐漸上提，正是天命與人之生命的逐步結合，進入人的歷史中逐步展現人之所爲人之生命價值的實現，終而開展出中華文化之生命的長江大河！

四、對天命的遙契與證知天命的奧秘

孔子「知天命」乃通過「踐仁」的實踐工夫，以無限上達以遙契天命，而與天的相知—「下學而上達」、「踐仁以知天」一以貫通天人。孟子「以心知天」、「只心便是天」（程明道語，見《二程遺書》），但在有限的人身上，仍必須通過「存心養性」之實踐工夫以契知天命，而天人通而爲一。

然而，無論是「踐仁」或「存心養性」的實踐工夫，都必須是在個人生活的經驗內所成就，如孔子的仁教，在答諸弟子問「仁」的「因材施教」，正是直指諸弟子之不同資質及其所處之周遭情境以回應，就是指點諸弟子在其生活經驗內的體悟，以逐漸契會「仁」之真諦（體仁），以達全幅生命的朗現（一體呈現）。其中較爲明顯的是，《論語》中記載樊遲三次問「仁」，孔子以不同的語詞回答他：

「愛人。」（〈顏淵篇〉）

「居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」
（〈子路篇〉）

「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」（〈雍也篇〉）

這樣一個問答，固然表示出：「仁的意義並不能以字義訓

²⁰ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，228~232頁。

話決定」、「仁不是一個固定的德目」，以及「仁的意旨不容易把握」²¹；可是，為指點樊遲來說，孔子如此不厭其煩地在不同情境下，接受樊遲的提問並為之解惑，就是因為樊遲一直以來都是個膽氣豪壯、鏗而不捨的人，其人雖然資質並不慧敏，但從學於孔子之後，其勤學好問、好學務實的精神，卻非常人所能及²²。孔子希望藉由此等不同的應答，指點就在其生活經歷、生命內涵中，通過「仁」的領悟與切實踐履，以契會人生的根本大道。

另一方面，於《論語》〈顏淵篇〉所記載，樊遲問「仁」之同時亦問「知」（智），孔子回答：「知人。」樊遲不能了解，孔子又解釋道：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲仍然一知半解！就去問子夏²³夫子所言何義？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。」子夏舉出歷史上的兩個實例，樊遲恍然大悟！之所以如此，就是因為歷史源流的中華文化之道統，正是在每一個人的生命內作用。舜與湯，乃天命之聖君；皋陶與伊尹，乃天命之賢相。其皆為儒者所言之人格典範，後世之人非模仿其行，確是習其「德」。樊遲的恍然大悟，主要不在乎子夏告訴了他什麼，卻是藉由子夏之所舉，領會到夫子所言之義理，而體悟天之所命於己之生命內存的超越絕對一反

²¹ 同上，66頁。

²² 蔡仁厚，《孔門弟子志行考述》（臺北：臺灣商務印書館，1981年2月五版），參閱第廿一章〈請學稼圃的樊遲〉。

²³ 子夏在孔門弟子中屬「文學」之科，其論學之言皆能篤守孔門之矩矱。參閱蔡仁厚，《孔門弟子志行考述》，第十一章〈教授傳經的子夏〉。

求諸己，大道朗現，不假外求！

而與樊遲對比的一個例子是，孔子答司馬牛問仁：

「子曰：『仁者，其言也訥。』曰：『其言也訥，斯謂之仁已乎？』子曰：『爲之難，言之得無訥乎！』」（《論語·顏淵篇》）

「訥」是「忍」之意，乃教司馬牛忍制其言。司馬牛疑惑：難道忍制其言就堪爲「仁」了嗎？孔子並未以其它言語回應他，只是更強調「訥」之爲之不易！這是因爲司馬牛雖生於世家貴族，但其四個兄長皆驕侈暴戾，其中桓魋尤驕盈凶暴，曾欲殺害孔子，又欲害宋景公，終釀成禍亂。司馬牛見其兄長悖逆，將有覆宗絕世之禍，因而心存憂懼，多言而躁。孔子以「其言也訥」答其問「仁」，就是希望其能深思以去躁急之病。

孔子又曾以「君子不憂不懼」答司馬牛問「君子」，蔡仁厚教授指出：

「……君子爲學，反求諸己而已。苟平日所爲，無愧於心，則何憂懼之有？……如使得失、禍福、利害、死生不繫於心，則君子居易以俟命，自然內省不疚，無入而不自得。孔子說『君子不憂不懼』，是教司馬牛進德自全，並不是將心中之憂懼，強行加以排遣，而置兄弟之誼於不顧。」

可惜司馬牛無法領會，終爲外物所囿而憂懼不已，客死異邦²⁴。

上述樊遲與司馬牛的對比，亦透顯出兩重意涵。首先，在

²⁴ 蔡仁厚，《孔門弟子志行考述》，參閱第廿四章〈憂懼而終的司馬牛〉；引言於166~167頁。

此二弟子與孔子的問答中，每一提問皆為迎向那終極的實在、向著超越絕對全然開放，企望與最終的亦為最根本的相冥合！

原本「提問」是顯然於知識的結構，分為「提問的行動」（Noesis Frage）與「所問的問題」（Noema），其二者在不斷往前探尋的行動中，廣開向度，已知的顯然愈豐富、隱藏的視野即愈悠深愈精微²⁵。而孔子及其弟子之間的問答，乃「生命」的提問，務實地就生命的臨在處（生活處境的經驗所在）發顯其實踐的疑惑，戮力於聖者之典範。

生命的提問，正是將「提問的行動」與「所問的問題」合而為一——行動即所問、所問即行動。除了如上所舉《論語》〈顏淵篇〉所載樊遲同時對「仁」與「知」提問外，於〈雍也篇〉中的記載，樊遲亦為同時對「仁」與「知」提問：

「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。』」

「務民之義」與「敬事鬼神」，均乃君子所當為，而「遠鬼神」乃不藉鬼神以求外在之事功；對顯於「先難而後獲」，正是為所當為而不居功——不是「避」功，而是「先」「後」的問題。樊遲同時對「仁」、「知」的提問，孔子之答「仁」、「知」的對顯，相應於子貢所稱道：「仁且智，夫子既聖矣。」（《孟子·公孫丑》上篇）

樊遲提問的行動，並不因其所問的問題獲得解答而停止，如果就此而獲得滿全，則僅止於知識上的認知。而生命的提問，卻是「從一而終」，因為生命只有一個、人的一生僅只一次，

²⁵ 武金正，前引書，46~47頁。而「精微」之義，取自「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」（《尚書·大禹謨》）

生命的發展是不容已地朝向生命的完善與完美，雖然在時間上，樊遲先後兩次向孔子請教「仁」與「智」之義，這正是人不得不面對的「有限性」之生命（人欲之限），難免有所滯礙，使得人無法於現實上直通超越的絕對，總得循序漸進、步步為營。但是，這個「序」卻就在天之所命之每個人的生命內存處，內發地催促著我們嚮往那一切所由的天命之終極成全一人的超越性。

孔子之「仁」之不容已，而「學不厭、教不倦」（參《孟子·公孫丑》上篇），「發憤忘食、樂以忘憂」（參《論語·述而篇》）：

「若非仁心之不容已，其誰能不厭不倦、健行不息，有如不舍晝夜的川流之水呢？孟子曰：『原泉混混，不舍晝夜，有本者亦如是。』（〈離婁下〉）『本』是什麼？水有本源，人有本心，故『本』者，『仁』而已矣。²⁶」

孟子肯定惻隱、羞惡、恭敬、是非之心（仁義禮智四端）人皆有之，「非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。」（《孟子·告子》上篇）

「是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母。」（《孟子·公孫丑》上篇）

那麼，「聖人與我同類者……心之所同然者……理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅

²⁶ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，73~74頁。

我口。」（《孟子·告子》上篇）凡此，讓我們明白，「天」乃客觀之超越的絕對存有，不是理智之知的證明，卻是生命本身直指其終極成全的體證之知。此一進路，是由認知主體之智思對客觀對象的掌握與推知，轉而德性主體之德行價值的肯定與證知，這是感知生命的有限與桎梏，總在相對紛擾中不得安歇，而必要在一絕對寂靜之無限超越之境，方得安寧憩息。而人有如此的自覺，以及上達於天之所以可能，即在於天命之下貫于人之生命內存一心性天通而為一，歸結於《中庸》所言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」如此，天命莫測，人無法以有限之智思去測度天意，必要藉由天命的自我通傳于人之本身。

當然，這並不意味著智思是無庸的，「因為每一個心智過程（mental process）都是出於個別客體之上，是一個而無以名之的整體的共同領悟（the co-apprehension of the totality）。²⁷」無可否認的，智思可讓我們認識外在的客觀世界，而一般人皆可由對自然秩序的認知與對其和諧的感知觸發自身的超越經驗，人如能意識到其當下的經驗而反諸己，而且「接受」此臨在於己身的真實感受，即能體驗到天命或超越絕對的自我通傳，因為人本身的存在及其無可測度之奧秘，就是天命或超越絕對之自我通傳的代理（mediation）²⁸。這種「接受」，在拉

²⁷ 拉內著，陳永禹譯，〈現代人對上帝的經驗〉（“The Experience of God Today”）一文，收錄於孫志文主編，《人與宗教》（臺北：聯經，1982 第三次印行），〈引言〉於 59 頁。

²⁸ 同上，參閱 60 頁；武金正，前引書，102 頁；以及 Karl Rahner, *Do You Believe in God?* Tran. by R. Strachan (New York: Newman, 1969), pp.113~114。

內，是對天主或上帝的信仰；在孔孟儒家，是對天或天命的遙契。

五、生活在安適中

然而，話說回來，就是因為現世存在之人的有限，易受外物之慾所蔽，往往在朝向超越絕對的安適上窒礙難行！於此，我們即進入了上述所言樊遲與司馬牛之對比的第二重意涵。現在，我們可先由拉內對一名青年人的關心及對其疑惑的答覆來看。

這名青年人的疑惑在：人的幸福究竟在哪裡？因為這名青年人自認生活表面上看來幸福又美滿，可是卻無法肯定自己，自認是個「無特性的人」（nobody）！但是在追求肯定自我的途中，卻愈來愈糟終淪為吸毒者。拉內提醒他：「你要求太多的幸福！因而屢屢失望，因為當前的社會無法滿足你。但也許你所做的，正是人所深切的冀望：現世的有限不能滿足無限的渴求。」

日常生活中及其現世中的一切幸福與美滿，不是「理所當然的」，卻是一份「愛的禮物」。拉內教導我們由日常生活中之活動的豐富性，去體驗這份愛的禮物，如：工作、坐下、觀看、甚至是「笑」和「哭」等等，由日常生活的活動中感受到這份「愛的禮物」，不是現世的一些偶像或一時的快樂，卻是在精神上的愉悅與滿全，因而體驗到「精神性」在日常生活中的推動，亦即經驗到了接觸無限超越之絕對者的奧秘²⁹。

「偶像」是什麼？當司馬牛問孔子：「其言也訕，斯謂之

²⁹ 以上請參閱武金正，前引書，98-100頁。

仁已乎？」「其言也訥」這種現世日常生活中的作為，即成了司馬牛的「偶像」！他並未因夫子之言而反求諸己，只是一昧地附應於現象上的外在作為，而忽略了己身之所處，更晦暗了如此作為之所以可能之本心，及其所以當然之超越根據一天命！

如孟子所言：

「舜居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於野人者幾希！及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」（《孟子·盡心》上篇）

「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（《孟子·離婁》下篇）

由以上兩段孟子之言，我們可以明白，舜之所以能「明庶物、察人倫」，而成爲聖君、儒家人格之典範，不在於外在的價值標準，確在於生命內存之天所命之本心。「明庶物、察人倫」正是內發地將本心推出去、自發地擴充出來，而於外在的顯象。重點自不在舜做了些什麼，而是舜「能」做些什麼，及其「所以能」做些什麼的動力與根據，更重要的是，舜體驗到了天命于每一個人同然之本心，聽於善言、見於善行，即引發本心之源，應於物（當下所處、環境因素）自然表現天命的自我通傳。如孟子之言：

「霸者之民，驩虞如也。王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知爲之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！」（《孟子·盡心》上篇）

當然，聖者的心懷豈非我等一般升斗小民所能企及；但是，從另一層面來看，「爲善」或「爲不善」卻是每一個人的行事，

而非僅是聖者之事！也就是說，每一個人都可以「爲善」、每一個人也都知道不當「爲不善」；聖、賢是在於人格上的品評，成聖、作賢亦在乎個人之資質，以及天時、地利、人和，而每一個人至少可以爲君子，如果連君子都不作，就只能是「小人」了！然而，絕對沒有「天生的」小人。孟子言：

「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。……仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（《孟子·告子》上篇）

所謂「情」，乃天命之本心本性所發出來的惻隱、羞惡、恭敬、是非之本然之情，順本然之情則可以爲善；而所謂「才」，亦就是天命之本心本性所發出來的爲善之能（良能），人皆有之，而人做出不善（不才）之事，乃物慾的陷溺，以及後天環境的習染所致，自非「才」所使然。

「情」、「才」之爲本心本性所發，只要自覺省思，便可知其所在。如果不能反求於心或棄而不求，仁義禮智隱而不顯，善、惡的距離則愈拉愈遠；這都是不能進盡其才的緣故³⁰。如同孟子所言：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（同上）

而前已有言，聖人與我心所同然，乃先得我心之所同然。這是在生命之根本處、生命之價值上的「同一性」之肯定。成聖、作賢固有所不易，非人人所能及之，但於生命之根本價值上並無二致！即使是「小人」之生命價值亦與我等同一，而小

³⁰ 蔡仁厚撰述，《孟子要義》（臺北：臺灣書店，1980年初版），參閱3-4頁。

人之所以成爲小人，也就是因爲他並沒有在日常生活中展現成爲一個人之生命價值；也就是說，小人只是汲汲營營外在的現世功利價值、體膚享樂，而不覺有限之現世終無法滿全其幸福的要求，不斷地放失其心、迷失其本性，生活終不得安適，生命終不得安寧！

那麼，我等一般資質平庸之凡夫俗子如何可能不致陷溺其心、於外物所誘呢？聖人、賢者即爲我等之典範。當然，聖賢所教予我們的，絕非要我等模仿其表面所外顯於現象上的作爲，正是通過聖賢之行誼，觸動我等本心之自覺，內發而自發地隨順本然之情、爲善之良能，安適於每個人之生活處境。這種隨順本心本性而外顯的日常生活之作爲，正是人趨向生活之完善、生命之完美的超越經驗，也就是生命的奧秘之體驗。即使是「小人」，亦不乏如此奧秘體驗之企望，只在乎其是否有此自覺，意識到超越的絕對並接受之、肯認之！

六、結語

武金正教授論及：

「拉內的奧秘看法是建基於人奧秘的身上：人在自覺中認定自己是具有無限之有限。除非人捐棄精神，不然他無法完全封閉自己。那麼，人生（無論在日常生活或在特殊環境）中，總有某一種奧秘的經驗。問題是，他是否能意識到，並在反省中分辨，並評估之。³¹」

此之謂「意識」可能是隱然的（隱題的），即使是一個沒有什麼知識的村夫村婦舉目向天或呼喊「老天爺」的時候（無

³¹ 武金正，前引書，112頁。

論是因何緣故)，除非他是因著某種私慾、私念，否則其自然地將已無限開放、向上提升，而體驗到超越的絕對，表現出一種終極的關懷與虔敬。

顯然的，這是精神推動著自我，是自我意識的投入，在自我經驗（experience of self）的同時，體驗到超越的絕對。為拉內，這是對上帝的經驗（experience of God）；為孔孟儒家，這是對天命的體證。理智之知或智測雖然可以在某種程度上讓我們經驗到作為超越之絕對的那個「對象」，但是「知識」仍屬現存之有限世界內的一部分，畢竟不就是那「對象」本身。因此，當我們在運用任何詞語或語言表達超越之絕對的時候，我們所欲指涉之實在，早已無限超越任何詞語或語言所在之概念！

在拉內：

「如魏爾（Simone Weil）所說，若有兩個人從來沒有真正體驗過上帝，那麼否認上帝的人，總要比那一位用陳腔濫調來談上帝的人還要接近上帝。這種人比較接近上帝，是因為他心裏痛苦地感覺到沒有被滿足的形上渴望，只要有這種渴望真正存在，而且被經驗到，人才能感覺到痛苦，而非用麻醉的樣子來打發這種欠缺。³²」

在孔子：

「為仁由己，而由人乎哉！」（《論語·顏淵》）

「下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》）

³² 拉內著，陳永禹譯，〈上帝和上帝一詞今解〉（“The Understanding of God and the Word of God Today: Aspects of Theology”）一文，收錄於孫志文主編，前引書，〈引言〉於 78 頁。

「五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。」（《論語·為政》）

在孟子：

「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心》）

如果我們硬要牽出超越之絕對的實在（無限者）與人（有限者）之間的「關係」—天人關係，只能說：其間的關係僅來自無限者對有限者；也就是說，無限者永遠與有限者有關係，而有限者永遠與無限者沒有關係—是天之於人的關係，而非人之於天的關係！在基督宗教，是「與上主同在」，而由「上主之愛」的推動，使上主與人合而為一，基督即為上主之愛的表徵—基督在我內，我在基督內！而「愛」在人身上，即為「自由」所展現之於全善之意向—一人是自由的未知者，是自由的傾聽者³³。在孔孟儒家，是「天人合德」之境界，正如《易傳》所云：

「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎？」

而人就在如此超越之絕對實在之自我通傳的奧秘內，與絕對者會晤！

³³ 參閱：拉內，《聖言的傾聽者》，第七、八章。