

儒家“天”观念略述——孔子对“天”概念之诠释

殷正清

广州理工学院 人文与教育学院, 广东 广州 510540

DOI:10.61369/HASS.2025090034

摘 要 : 孔子之“天”上承周初,下启儒门。周人化殷商“禘”为“天”,缩小其权,由主宰者转为监督者,借“天命靡常”论证政权转移。孔子再转一步:保留“天”为不可知之形上根源与人力莫奈之“命”,却将价值规范收归人自身,提出“知命”“畏命”与“义”。于是天命分二:气数限人,义理由人;前者顺受,后者自创。人遂为价值主体,立德、修身、践仁,以答天而不俟天。“天”虽仍具本源与限制义,然其神秘性被存而不论,儒家人文精神于焉确立。孔子将“义”注入“命”,使道德选择脱离神意,奠定重人重德之方向,影响中国政治哲学至深且远。

关 键 词 : “天”;“天命”;“知命”;“畏命”

A Brief Account of the Confucian Idea of "Tian" — Confucius' Interpretation of the Concept of "Tian"

Yin Jheng-Yu

College of Humanities and Education, Guangzhou Institute of Science and Technology,
Guangzhou, Guangdong 510540

Abstract : Confucius' concept of "Tian" inherits the early Zhou vision and inaugurates the Confucian tradition. The Zhou transformed the Shang divine "Di" into "Tian", shrinking its power from supreme ruler to moral supervisor and using the idea of an unpredictable "Tian-Ming" to legitimize dynastic change. Confucius took a further step: while retaining Tian as an unknowable, transcendent source and as the objective "Ming" that sets human limits, he relocated moral authority within humanity itself by introducing "Zhi-Ming", "Wei-Ming", and, above all, "Yi". Thus the Mandate splits into two spheres: fate, which sets the bounds of life and must be accepted, and rightness, which is created by human choice and effort. People become the subjects of value, cultivating virtue and practicing humaneness to answer Heaven without waiting for it. Thus "Tian-Ming" splits in two: "Qi-Shu" sets the limits of life and must be accepted, while "Yi-Li" is forged by human beings themselves. Humanity becomes the true subject of value. Although "Tian" still functions as the ultimate source and boundary of existence, its mystery is left unsaid; in this silence the humanistic spirit of Confucianism is firmly planted. By infusing "Yi" into "Ming", Confucius detached moral choice from divine will and fixed the course that prizes people and virtue, a shift that has deeply and enduringly shaped Chinese political philosophy.

Keywords : "Tian"; "Tian-Ming"; "Zhi-Ming"; "Wei-Ming"

引言

孔子把“天”从殷商的威严上帝变成周初的德性监督者,自己又再退一步:天只管人算不到的“命”,人该管的“礼义”自己扛。于是天归天,人归人,中间留一条“义”的桥梁。人无法选择生与死、富与贵,却能选择如何面对生与死、富与贵;在不可抗拒的“气数”与可自我立法的“义”之间,孔子划出中国思想史上第一道“内在超越”的弧线。这道弧线让政治脱离神权,又保住终极关怀;让个人在有限生命里取得无限价值,也为后世“尽人事以听天命”种下人文种子。

一、“天”概念的流变

孔子之“天”,须由周初溯源。殷商称“禘”,绝对主宰,能赏善罚恶,王权神授,无可置疑。周人代殷,为证政权合法,将“禘”转为“天”,分自然之天与主宰之天,并缩小其权界:

天只监察人力不及之处,王以德配天,改主宰为监督,神意遂由绝对命令转为可争议之德性条件,政治伦理化由此萌芽。降至春秋,礼坏乐崩,传统天命说动摇,孔子承之而更新。一方面保留“天”降命,谓“不知命无以为君子”,以“知命”“畏命”代“受命”,使个体于命运前不失敬畏;另一方面提出“义”,强调“士

不可不弘毅”，以道德实践扩充人能自主之域，天之所命与人之所义并立，划然分际。于是“天”高悬而不事事干预，“人”自尽而不僭妄，形成“尽人事以听天命”之新型天人关系，既安顿价值根源，又确立主体尊严，为战国诸子开启“内在超越”之路，亦使后世儒学兼具宗教情怀与人文理性，影响两千余年。在此框架下，人得以通过修身、齐家、治国、平天下的实践，逐步回应天命，而非被动等待神意，从而将政治伦理与宇宙秩序重新联结，奠定中华文化“天人合一”而重人文的基本精神。

孔子保留了周朝初年时的“天”观念，在孔子的思想中，这个部分属于人所不能去改变的部分，例如：

“天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”（《论语·八佾》）^[1]

“天生德于予，……？”（《论语·述而》）

子夏曰：“……死生有命，富贵在天。君子敬而无失……。君子何患乎无兄弟也？”（《论语·颜渊》）

人的天职（木铎）^①与生俱来的才能（圣、能）与命运（富贵），这些部分，都是由“天”所主宰的，是我们人力所不能去影响，或是经过努力也无法改变的部分。从孔子对于“天”的定义来看，孔子所谓的“天”具有一种形而上的实体意义，尚具有某种程度的意志、知识的一种“天”，并且这个也是道德的本源，是人所无法直接接触的最高的存在。但更重要的是在于“天”乃在性质与根源性，是万事万物之所以可以成立的先决条件。

“天何言哉！……，百物生焉；天何言哉？”（《论语·阳货》）

“……犹天之不可阶而升也”。（《论语·子张》）

主张“天”超出了我们知识的范围，我们人是没有能力去直接认识到“天”的，要认识“天”，就只能透过间接的方式去认识，然而，这个间接的方是就是藉由“天”与“人”的关系性上去认识。这是一种类比的认知方式，透过这种方式，最终我们还是没有办法认识到真正的“天”。所以对于“天”的认识或是对于“天”运行程序、法则的“天道”，无论是哪一个部分，从人的角度上来讨论，人都是没有办法对此进行一种深刻的认识，这是受到我们认知能力上的限制。从这样的观点出发，我们不难了解为什么，孔子在《论语》中讨论到“天道”的章节，就只有（公冶长）中的一章而已。

“……夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）

我们已经知道，“天”由殷商时期的“帝”演变过程，我们知道“天”对人而言，具有主宰与本源的意义^②。“天”与“人”各自具有不同的地位与角色意义，孔子以“天命”指称“天”的只在性质与根源性质，是万事万物所以成立的先决条件。人的根源性的问题，则是以“命”指称之。在周朝初年的时候，周人提出“天命”的概念，但是这个概念起出多半都与政治上的目的相关。周人在提到“天命”的时候，多半会与政权相结合，这是因为周人藉着“天命”的观念，做为周朝取代殷商的理论基础，做为取得政权的依据。

“我不可不监于有夏，……，我不敢知曰，有夏服天

命，……，我不敢知曰，……乃早坠厥命。……惟兹二国命，嗣若功”（《周书·诏告篇》）^③

“天命”虽然说是出自于“天”的意志，但是“天命”是藉由统治者的行为做为抉择的根据。

“天命自天，命自文王”（《诗经·大雅·大明》）^④

统治者若是符合了“天”的规范，“天命”则会降于其身，若是没有符合“天”的规范的话，则“天”将会把这个“天命”收回来，因此，“天”在没有降命于一个统治者之前，这个统治者必须先将自己的德行修养到可以配合“天”规范的境界。接受了这个“天命”之后，还是要不断的维持这个德行，修养自己的道德，用以配合天意，如此才可以永保“天命”。倘若一旦失去了这个德行，“天”就会把所赐予的这个“天命”收回。因此孔子认为，“天命”是非常难把握的，必须做到无时无刻的修养自己的道德。

“天命不易”（《尚书·大诰》）

“唯命不于常”（《尚书·康诰》）

周人提出“天命靡常”，一方面论证小邦周取代大邑商的合法性，另一方面在绝对权威之下为人留出自我负责的缝隙：命内在于人，不可控者只是客观限制；祸福仍系于天，却可借畏敬与德行转移。孔子继承此一畏天传统，而赋以伦理重心：先“畏天命”，才能“知天命”；能“知天命”，始可言君子。所谓“知”，并非揭示天体运行，而是于日用伦常中体察道德秩序，于修己安人里回应那看不见的手。于是“天命”由政治符码转化为生命课题：天不言而命在，人不怠而德充；靡常之天不再只是王朝兴替的裁判，亦成个人修身实践的终极参照。然孔子对“天”本身存而不论，其内容、形貌、意志皆不落入知识对象；君子所能把握者，唯敬畏之心与仁义之行。在此意义上，天命成为不可见却可感的价值光源，指引人在有限中开辟无限，在不确定中建立道德确定，而整个儒学的人文精神，遂由此畏而知、由知而行的循环展开，既保住超越向度，又落实为人间伦理的恒久动力。

二、孔子对“天”的重新诠释

孔子不言“天”，却重释“天命”。周初旧说分二：一为人格天之“命令”，具喜怒赏罚，顺之则吉，逆之则凶；二为天所“限定”，若寿夭、贫富、世运，人唯被动承受，二者皆归神意。孔子翻案：命令之价值——礼义是非、政教得失——非天颁布，而由人自出；君子修身立礼，即自发命令，自负责任。限定之遇，方属天施，不可择，则安而行之。故天命划为两域：可抗可立在于人文，不可抗者在气数。人由此跃为价值主体，神权退位，德性升华，儒家重人践仁之传统于焉奠基，并启后世“尽人事以听天命”之立身准则，影响深远。

“阙党童子将命”（《论语·宪问》）

“舜亦以命禹”（《论语·尧曰》）

“……可以托六尺之孤，……寄百里之命”。（《论语·泰伯》）

这里所提到的“命”，虽然都没有所谓的形上学的意义，然而这些“命”也不是说没有一个客观的标准任意所为，在孔子的

学说中认为这些“命”都是依循着“义”的标准^⑤。

“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）

“见义不为，无勇也”（《论语·为政》）

“义”是人的行为，道德价值上的标准，“心得其宜之谓义”。“义”并不是存在于事物之上，也不是由自我以外的事物决定。“义”完完全全是取决于自我在主观上的宰制。我们必须先知道如何的行为是可以做的，而如何的行为又是不合时宜的。这种行为上的“义”与“不义”的判定标准，决定于我们人的主观的判断上。

“义”的观念，提升了我们人的地位，强调我们“人”的主动的能力。“人”的这种主动的能力“义”不能让人与“天”并行，却可

以使“人”不再完全受制于“天”的客观的限制上。“义”的能力突显出了“人”的主动的能力，但是仍然不能使人摆脱客观地生命以及客观地环境上的限制，这些客观的限制，就是孔子所谓的“命”的部分。人在客观的限制下，人即便是实践德行，但是行为上的“行”、“不行”与“得”、“不得”，这种行为的结果，是受到客观的限制所影响，我们“人”没有办法左右行为结果，使得结果符合我们“人”的意愿。因为这个部分的问题，与客观的限制有关，这不是我们人所可以影响到的部分。就算人无法脱离“命”此种客观地限制，但是“义”所表现出来的，是强调“人”在自我行为上的选择的能力。很明显地孔子在“命”的观念上赋予“义”这样创新观念，已经与殷商与周初的“命”，有了显著的差异。

孔子所要强调的“知天命”的观念，就是让人彻底的了解，客观限制与人在行为选择上的自主能力，两者之间的限制与差别。客观的限制就是殷商与周初的“天”，所有的人都是受到这种客观的空间、时间以及环境限制，但这样的限制，是属于外在的限制，虽然人无法改变这种外在的限制，然而人具有另外一种精神上的能力，也就是“义”。“义”使人在客观环境的限制之下，可以做出适当的选择。这样的选择能力，突显出了人的心理价值，人不再只是宿命的被环境左右。时间是在变动的，所以环境也会因为时间的变动有所改变，人顺应着整个大环境的变动，在可行的范围之中，做出适当选择，藉由行为的选择，使人跳脱客观限制的宿命，展现出人的主体价值。

三、结论

综言之，孔子以“天”为时空运行与万然并起的总体，兼涵人感官与寿限之终极边界；它客观设限，却不预设命运。人无法跳脱此框，亦无力以主观愿望改其律，然其可贵，正在能自觉此

限，以仁智审度，以礼义抉择，于可行域内调整己天关系，使行为得宜，价值自成。于是“天”非人格主宰，而是静默之域；

“人”非被动受令，而是主动参和。知天之所限，尽人之所能，方显儒家“敬天”“修身”之核心：敬畏而不盲从，顺性而不屈服，在限制中展开自由，于自然中树立人文。此孔子天人观之大较也。

注释：

①全文为仪封人请见，曰：“君子之至于斯也，吾未尝不得见也。”从者见之。出曰：“二三子何患于丧乎？天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”（《论语·八佾篇》）“天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”这句话意味着，天下不久将使孔子得为以行其道。由此可知，木铎在此有着一种天所赋予孔子责任的意义，故可以引申为人的天职。

②孔子主张“知之为知之，不知为不知”，强调认知的诚实与界限。他认为人的知识来源有二：一是“学”，即透过见闻与经验获得知识，包括自身经历与他人传授；二是“思”，即运用理性推理，从已知推及未知，如“告诸往而知来”或“闻一知十”。然而，见闻受限于感官经验，思维亦须依据已知，两者皆有边界。因此，人有所能知，亦有所不能知。对于“天”、“天道”或“天命”等超越经验与理性的存在，人无法直接认知其本质，只能从其与人之间的关系中体察其影响。孔子对此采取“存而不论”的态度，避免妄加臆测，体现其知识上的谦逊与智慧。赵玲玲，《先秦儒道两家形上思想的研究》（台北：辅大哲学研究所博士论文，1974），页212～213。

③清·阮元校刻，《十三经注疏·尚书正義·卷第十五·周書·召誥》（北京：中華書局，2009），頁452

④清·阮元校刻，《十三经注疏·毛詩正義·卷第十六之二·大明》（北京：中華書局，2009），頁1092。

⑤《论语》三“命”例，呈孔子渐把人间责任纳入“命”之诠释。阙党童子将命，传宾主之辞，却不守少长之序，孔子以礼裁之，可见“命”之传达须循身分，礼为其客观尺度。舜亦以命禹，尧所嘱“允执其中”，直指政权存亡系于能否持中庸；偏私则百姓罹殃，天命即失。于是天意与民心并论，“天命”不再遥远，而转为统治者对百姓之责任。曾子更言“寄百里之命”，把国家政令托付君子，强调治乱关键在人之仁智，非纯赖天授。合而观之，孔子屡屡把“命”从神秘天志拉回人间：传言须合礼，国运决于德，政令系于贤。人在礼、中庸、仁义的标准下自主抉择，开启“义”之观念，奠定儒家重德轻神、贵人贵民的思想方向，对后世政治哲学影响深远。赵玲玲，《先秦儒道两家形上思想的研究》（台北：辅大哲学研究所博士论文，1974），页44～49。

参考文献

- [1] 清·阮元校刻，《十三经注疏·论语注疏》（北京：中華書局，2009）。
- [2] 赵玲玲，《先秦儒道两家形上思想的研究》（台北：辅大哲学研究所博士论文，1974）。
- [3] 清·阮元校刻，《十三经注疏·尚书正義》（北京：中華書局，2009）。
- [4] 清·阮元校刻，《十三经注疏·毛詩正義》（北京：中華書局，2009）。