國家發展研究　第八卷第二期
2009 年 6 月　　頁 115-144

孔子的天道論與人性論新探
——一個社會生物學的考察*

盧瑞鍾**

收稿日期：2009 年 6 月 30 日　　接受日期：2009 年 7 月 8 日

---

* 二十世紀以前的科學主力是物理學與化學，二十一世紀起的「大趨勢」（Megatrend）已轉入生物學（Naisbet, 231-273）。爲了順應科學新趨勢，並探求對傳統中華文化「創造性轉化」（creative transformation）（林毓生，385-394）的可能性，本文試圖應用新興的（1975 年起）的「社會生物學」（Sociobiology）來檢視孔子的人性論與天道論，不再侷限於傳統式的文學的或哲學的論述，以免無法定孔子觀念的真實或是非。

本文擬由大而小，先析論孔子的天道觀，再及其人性論。

** 中國文化大學政治學系教授；國立臺灣大學政治學系名譽教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

摘　要

本文跳脫傳統式文學的及哲學的研究途徑，改而以新興學科「社會生物學」（sociobiology）以檢視孔子的人性論與天道論，並間接否定子貢所云「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也」（論語・公冶長），應屬有誤。

從孔子的言論與行爲，可以證明孔子是有神論者，但他在有神論的基礎上，可貴地發展出淡化人格神信仰的主張，不像比他稍晚的墨子一般陷溺於宗教迷信之中。本文並提出八點，就其天道論予以評價。

其次，「論語」中有數章可以代表孔子的人性論觀點，本文亦提出十點觀察，予以評論。

最後綜合出六點結論，論其功過得失。

關鍵詞：孔子、天道論、人性論、社會生物學

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

要談論孔子的思想，當然只有「論語」一書才堪稱第一手資料；其次其所修的「春秋經」也只可旁敲側擊一些（張豈之，2007：228）。其他四經（詩、書、禮、易）爲孔子所整理（樂經已佚），也體現了孔子的思想（張豈之，2007：229）。「史記」孔子世家及仲尼弟子列傳，記載孔子之言行，均有參考價值。至於「孔子家語」及「孔子集語」，或佚於唐代，或後人所輯不夠嚴謹，遂不入列。

「論語」成書，章節無甚邏輯，既非按年代先後排列，也非按主題排序，故欲以之研究孔子思想，譬猶考古學家研究恐龍化石，只能盡力拼組，以圖觀其全豹；而忌斷章取義，而以偏概全，或犯了「以部分爲整體的謬誤」（fallacy of composition）（彭漪漣，2004：379）。

爲了貼近孔子思想的真實，對「好古，敏以求者也」（述而）、「述而不作，信而好古」（述而）的孔子，其所受之於尚書及詩經的影響，吾人不可視而不見。

其次，孔子有關「性及天道」的相關言論，有顯有隱，非如子貢所言「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）。吾人爲得其底蘊，勢須「抽絲剝繭」，才能竟其全功。

貳、從孔子言行瞭解其天道觀念

孔子的天道觀，理應由「論語」等可靠文獻所記載的孔子行誼加以瞭解，而不宜斷章取義，扭曲以適己意。「論語」子罕篇第九章：子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣乎！」充分顯示孔子仍具詩書中聖人受命的信仰，因古人認爲鳳鳥至、河出圖爲聖人受命的祥瑞。又，「春秋」經哀公十年云：「十有四年，春，西狩獲麟」，「公羊

臺灣大學學術期刊資料庫

傳」注云：「麟者，仁獸也。有王者則至，無王者則不至。有以告者曰：『有麝而角者』，孔子曰：『孰爲來哉！孰爲來哉！』反袂拭面，涕沾袍。顏淵死，子曰：『噫，天喪予』，子路死，子曰：『天祝予』。西狩獲麟，孔子曰：『吾道窮矣』」。公羊高相傳爲子夏弟子，從子夏受「春秋」學，作「春秋公羊傳」，去孔子不久，應不致厚誣孔子哭泣，「男子有淚不輕彈」，非極度傷心，何以涕泗沾襟？準此，孔子對詩書中「大德者受天命」的觀念，應是深信不疑的。「公羊傳」的記載，更佐證「漢書」董仲舒列傳所云：「孔子曰：『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣乎！』自悲可致此物，而身賤不得致也」。如果堅持主張孔子是無神論者，則子罕篇第九章將不可解。

「論語」鄉黨篇記載孔子「朋友之饋，雖車馬，非祭肉不拜」。價值貴重的車輛、馬匹，不行拜禮以答謝，反而收祭肉時，鄭重其事行拜謝禮。若非孔子有宗教信仰，此行止，亦難瞭解。

述而篇云：「子之所慎，齋、戰、疾」。所慎三事之中，「戰，則眾之死生、國之存亡繫焉。疾又吾身之所以死生存亡者」（朱子集注），故不可不慎。而孔子對齋戒則同等重視，無比謹慎將事，如非有鬼神觀念、宗教信仰，何必如此？朱注云：「將祭而齊其思慮之不齊者，以交于神明也。誠之至與不至，神之饗與不饗，皆決于此」。由此可知，孔子對「祭祀或舉行典禮前的整潔身心的活動」（王鳳陽，1993：662）十分看重。鄉黨篇云孔子「齋必變食，居必遷坐」、「祭必齋如也」、「齋，必有明衣，布」、「雖疏食菜羹瓜祭，必齋如也」，都記載孔子的虔敬審慎的態度，非有宗教信仰，何必如此。

鄉黨篇記孔子「鄉人儺，朝服而立於阼階」，與此相近，「禮記」郊特性云：「鄉人禓，孔子朝服立於阼，存室神也」。朱子集注云：「儺所以逐疫，周禮方相氏掌之。阼階，東階也，儺雖古禮，而近於戲，亦必朝服而臨之者，無所不用其誠敬也。或曰：『恐其驚先祖五祀之神，欲其依己而安也』，此一節記孔子居鄉之事」。依此觀之，

臺灣大學學術期刊資料庫

孔子應有神靈觀念，才會「存室神」，著官服，以身護祖靈。若從徐復觀所云：「孔子朝服而立於阼階，難說是相信這種風俗嗎？只是敬參加的『鄉人』而已」（徐復觀，1999：83）則禮記「存室神」與朱子集注，豈非誤解孔子？

只有從孔子有宗教信仰，才能理解孔子稱選禹「菲飲食而致孝乎鬼神」（泰伯）、答王孫賈云「獲罪于天，無所禱也」（八佾）、對子路發誓云：「予所否者，天厭之，天厭之」（雍也）。

孔子在有神論的基礎上，可貴的發展出淡化人格神信仰的主張，他不像比他稍晚的墨翟一樣，鼓吹「天志」、「明鬼」，陷溺於宗教迷信之中，反而主張「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣」（雍也）、「未能事人，焉能事鬼。……未知生，焉知死。」（先進）、「子不語怪力亂神」（述而）。尊敬鬼神，但與鬼神保持距離，當能避免陷於迷信愚蠢而不自覺。另一方面，寓有不曾否認鬼神存在之意，否則既無鬼神，何需「敬」之？

此外，「論語」之中，數見「天命」一詞，其意涵應與詩書中之「天命」一詞，有一脈相承的關係。蓋商周兩代，宗教信仰較深，故「天命」的「天」，乃神天上帝之意，觀「尚書」多士篇、大誥篇，「天」與「帝」並陳，可知實指一物。換言之，「天命」乃「上帝授命」之意。「尚書」盤庚上篇云：「天其永我命于茲新邑，復先王之大業。」中篇云：「予迓續乃命於天」。康誥曰：「我西土惟時怙冒，聞于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命」。梓材篇云：「皇天既付中國民，越厥疆土，于先王肆，……用懌先王受命」、君奭篇云：「在昔上帝，割申勸寧王之德，其集大命于厥躬，……乃惟時昭文王，迪見冒聞于上帝，惟時受有殷命哉！」毛公鼎云：「丕顯文武，皇天引厭毖德，配我有周，膺受大命」（金文引得，2001：255）。盂鼎云：「丕顯文王，受天有大命」（吳闓生，46）。何尊金文云：「武王禮福自天……文王受茲大令」（金文引得，2001：116）。曷

臺灣大學學術期刊資料庫

簋云：「丕顯文武受令」（金文引得，2001：325）。師克盨云：「丕顯文武，膺受大令，匍有四方」。散氏盤載：「曰古文王，初龢于政，上帝降懿德大屏，匍有上下」。以上典籍皆顯示「天命」乃「上帝授命」無誤。孔子既宗周公，發揚周公「德誘」（六韜・文韜）之術，而成儒家學派，必熟讀彼所雅言之詩、書（述而）無疑。上述金文（何尊、師克盨、訇簋）稱「受命」爲「受令」，稱「大命」爲「大令」，可知「天命」非「上天主宰之命運」，而係「上帝頒佈之命令」，其意甚明。孔子繼承此「大德者受天命」之觀念，加上一種「道德萬能」的想望，遂以爲修德近於堯、舜、禹、湯之「聖人」境界，必同樣會爲上帝所相中，以故「論語」爲政篇「子曰：『……五十而知天命……』」。季氏篇云：「子曰：『君子有三畏，畏天命……』」。子罕篇云：「子畏於匡，曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也，天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」孔子自以爲上天選中他本人，負起維護、發揚「周文化」的神聖使命。直到顏淵去世，孔子傷慟至極，嘆「噫！天喪予，天喪予」，以爲喪失賢佐，受命希望渺茫。迨年紀漸老，猶不見鳳鳥來臨，河不出圖，則以爲祥瑞不至，受命更加無望，才會感慨「吾已矣乎！」

參、孔子天道觀念評論

一、有神論基礎

蕭萐父、李錦全主編的「中國哲學史綱要」說：「自然現象之天的背後，由誰主宰和支配？就往往引出一個最高神的統治，這就成爲有意志的主宰之天。孔丘在接受傳統思想影響時，是承認這個主宰之天的。……孔丘是尊天的」（蕭萐父等編，2000：47）。的確，孔子的宗教觀不是憑空冒出，與傳統完全切割的，而是有所繼承，傳承殷

臺灣大學學術期刊資料庫

商以來的神性天觀念。以爲孔子的天道觀是「唯物主義的自然觀」（翟廷晉，1992：1319），是「羞答答的無神論」（同上），讓孔子的思想偏離了繼承西周或周公的軌道，成爲無根的思想，似乎過於溢美，不符實情。傅佩榮說，孔子的依憑是「深入認識傳統，由『詩經』與『書經』中掌握『天』之原始涵義」（傅佩榮，1990：132），這種看法才比較合乎實際。

如果以孔子的天道觀是唯物主義的自然觀，則不但太抬舉了孔子的思想，而且將無法解釋「鳳鳥不至，河不出圖」一章，以及「子之所慎齋戰疾」一章」。須知孔子是崇古之人，極崇敬周公，以堯舜禹時代爲聖王之治，爲黃金時代。這種「好古，敏以求之」之人，以古代爲美好，向後看而非向前看，信神可能大。苟孔子以天爲不明，孔子何以尊天、法天？子曰：「大哉堯之爲君也！巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之」（論語・泰伯）。除非我們刻意將「論語」的部分章句視而不見、摒而不用，否則視孔子爲無神論者，顯屬牽強。

二、宗教懷疑主義，理性擡頭

雍也篇記樊遲問知，子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣」。孔子認爲有智慧的人應該尊敬鬼神，但要跟它們保持距離。八佾篇云：「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭』」。「北齊書」永安簡乎王浚傳云：「神當云『祭神神在』，何煩加『如』字？景裕不能答。」真正有神論者，以爲神居左右，「如」無異贅字。實則「論語」加「如」字，似有鬼神「似有若無」之疑惑存焉。述而篇記云：「子不語怪力亂神」。「朱子集注」云：「怪異、勇力、悖亂之事，非理之正，固聖人所不語。鬼神造化之迹，雖非不正，然非窮理之至，有未易明者，故亦不輕以語人也」。孔子素主「知之爲知之，不知爲不知，是知也」（論語・爲政）。己所不明，不以教人。不以語人，正因己有不明。「論語」先進篇記季路問事鬼神，子曰：

臺灣大學學術期刊資料庫

「未能事人，焉能事鬼。」問：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死」。孔子認爲「先把人作好，再研究鬼神問題」（南懷瑾，1978：483）。夫子主張「學之有序，不可躐等」（朱子集注）。此種態度，傳承鄭子產「天道遠，人道邇」（左傳昭公 18 年）的精神，已經和商周時代迷信鬼神、尊神抑人的情形，有著顯著的差異，而此種差異的存在，正代表觀念的改變、迷信的淡化，換言之，是基於「宗教懷疑主義」（religious skeptism），雖未臻於無神論的境地，但已經跨出了一大步，也反映理性逐漸發展，日益擡頭。

三、反對迷信

「論語」公冶長篇，子曰：「臧文仲居蔡，山節藻棁，何如其知也？」，蔡是大龜，「周禮」春官龜人云：「凡取龜用秋時，攻龜用春時，各以其物入於龜室」。「朱子集注」云：「蔡，大龜也。……蓋爲藏龜之室，而刻山于節，畫藻于棁也。當時以文仲爲知，孔子言其不務民義，而諂瀆鬼神如此，安得爲知？」臧文仲善待祭神用的大龜，蓋了一間像廟一樣的豪宅級龜室，雕梁畫棟，過於豪奢，所以孔子以爲這種行爲「諂瀆鬼神」，不智之極。因爲孔子主張「敬鬼神而遠之」，太沉溺於宗教，便淪於「宗教陷溺」（religious indulgence），無法自拔，理智判斷的能力將大爲降低，「玩物喪志……近於無知」（南懷瑾，226、230）。

四、中國的伏爾泰：信神的啓蒙人

伏爾泰（Voltaire）本名 Francois Marie Arouet (1694-1778) 是啓蒙運動（Enlightenment）大師之一，他是「自然神論」（deism）者（Reese dt al., 1980: 615）。依據赫伯特（Herbert of Cherbury, Edward, 1583-1648）著名的「自然神論五大支柱」（“five pillars of Deism”）觀點，伏爾泰相信 (1) 一個至上神存在。(2) 祂值得我們尊敬。(3) 我

臺灣大學學術期刊資料庫

們和祂的關連須經由德行與虔敬。(4) 罪可經懺悔消除。(5) 死後據生前行爲受賞罰（Reese et al., 1980: 122）。伏爾泰的行爲「表明了反對羅馬天主教以及任何基于宗教迷信和啓蒙教義的不寬容行爲」(Reill, 2004: 272）。他反對宗教迷信，對啓蒙運動居功甚偉，但他仍然有宗教信仰，相信上帝，尊敬上帝，對上帝虔敬，又整飾德行。這種情神，似乎在孔子身上也同樣曾發生過。自己是有神論者，卻不迷信，也反對迷信，鼓吹啓蒙運動、人文主義及人道主義（McGreal, 1992: 259）。

五、孔子引導「神本」思想進入「人本」主義

「孟子」梁惠王上篇引「仲尼日：『始作俑者，其無後乎！』」，趙岐注云：「俑，偶人也，用之送死，仲尼重人類，謂秦穆公……」。孫奭疏曰：「孟子引仲尼之言也言仲尼有云，始初作俑偶人者，其無後嗣乎，無他焉，是爲其象人而用之也」。遠古祖先，迷信鬼神，畏懼鬼神的權能，除以動物或植物爲犧牲祭品之外，有時更以人爲殉。孔子連以像人形的俑爲陪葬，都覺得厭惡，咒詛始作俑者絕子絕孫。

商周以來，人們尤其統治階層頗相信神權主義，以爲君權神授，「國之大事，在祀與戎」（左傳・成公 13 年）。甲骨文卜辭和鐘鼎金文可爲鐵證。當此之時，常見「尊神而抑人」的言行，甚至以人爲殉，此種神本或神本觀念，爲孔子所不齒。他主張先事人後事鬼，先知生再知死。他對祭祀的體認，則是功能性的，目的在崇禮教孝，所以他說：「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」（論語・陽貨）。八佾篇云：「子夏欲去告朔之餼羊，子曰：『賜也，爾愛其羊，我愛其禮』」。又云：「禘，自灌而往者，吾人不欲觀之矣！」。又云：「或問禘之說，子曰：『不知也，知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！』指其掌」。可知道孔子重視的是宗教的功能，而不是在於討好鬼神，從而由鬼神那邊得到好處，祭祀的好處在於崇禮教孝，

臺灣大學學術期刊資料庫

以增進或恢復政治與社會秩序，從祭祀的行禮如儀中達到教化人民、滌淨人心的作用。換言之，孔子是以人爲本的，關懷的是人類的利益，而不是神本的，想取悅鬼神，而崇神以抑人。

郭店帛書「要」篇中孔子與子貢對話中說：「『易』，我後其祝卜矣，我觀其德義耳也。……吾與史巫同涂而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；行義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎」（引自郭沂，2001: 276）。正是揭示孔子立足於人本而非神本的觀點。韋政通說：「儒墨兩家都同樣保持了原始宗教的天神觀念。其不同是在孔子有敬畏之情，但他思想的重心仍在人（仁）」（韋政通，1984：118）。

六、宗教的懷疑主義合乎中庸之道

「論語」雍也篇：子曰：「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣」。這句話「禮記」中庸篇也強調一次。「朱子集注」云：「中者，無過不及之名也。庸，平常也」。不喜歡過與不及，是孔子處世與待人的原則，縱觀「論語」一書，比起道家「老子」與法家「韓非子」，其不喜歡偏激之論，甚爲明顯。

孔子在天道觀念上，雖傳承了商周的天神觀念、宗教思想，但比起傳統，顯然已經理性許多，擺脫了迷信的羈絆，主張「敬鬼神而遠之」，一方面要尊敬鬼神，另一方面又反對過於迷信，而陷於臧文仲般的不智，而要與鬼神保持距離，這種「有宗教信仰，但不可迷信」的態度，似乎就是孔子的中庸之道在宗教問題的顯示。

另外，孔子對宗教的問題，思考的深度似乎沒有「老子」書的作者來得深入。「老子」主張「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（42 章），而道「先天地生」（25 章），「象帝之先」（4 章），道在天帝出現以前就已經存在了。「老子的道排除了神的地位」（姜國柱， 59），「排除了天神的至上權威，說明了老子的『道』本體

臺灣大學學術期刊資料庫

論的無神論意義」（姜國柱，1993：58）。

孔子的宗教思想，上不似商周神權觀念綦重，而具有濃厚的迷信性質，下不及道家的無神論，以天爲不明，以帝爲不神。孔子適居其中，不否定至上神的存在，祭神十分虔敬，卻又主張「敬鬼神而遠之」、「不語怪力亂神」。隱約之中，不違無過不及的中庸之道。

以理性衡之，無神論才符真理，有神論並不科學，然而人生在世，並非合理之物才能存在，有時不合理之物亦有其存在的價值，宗教也者，就是雖不合理但有高度價值的文化成分。蓋人類是地球上唯一具有「宗教性」的物種（Wilson, 1978: 169-193），古今中外成千上萬的民族，幾乎毫無例外，都有宗教信仰。係因爲宗教最能滿足人類的精神需求，它的主要功能有三，(1) 解釋：它回答存在性問題，世界如何形成？人類如何與自然的力量相關連？何以人會死亡？何以努力會有成敗？(2) 效力：宗教能注入控制性力量，以維持人們的道德的與社會的秩序，祖先、精靈和神祇能增強規則並給予人類行動的效力性和意義。(3) 增強：宗教能增強能力以面對人類生命的脆弱性，諸如死亡、疾病、饑荒、洪水、失敗（Keesing, 1975: 330-1）。否定鬼神的無神論者，常會面臨迷惑與痛苦，相信鬼神的有神論者，則常有信仰的協助，而不迷惑或不痛苦，自成體系的「認知地圖」（cognitive map），有助於安身立命，度過一生。孔子的天道觀念「允執厥中」，雖不及無神論的理性高度，但執兩用中，左右逢源，誰曰不宜。

人類由野蠻演進文明，每須借助於社會控制（Social control）的機轉，諸如：道德、宗教、法律、教育等手段（西敬亭，1993：313）。如果不是因爲害怕上帝或鬼神的懲罰，恐怕會有相當比率的人類，較容易肆無忌憚而作姦犯科、爲害社會。宗教能使信仰鬼神的人比較會端正行爲、改邪歸正，能使傲慢兇狠的人（如回教恐佈份子）匐伏於上帝鬼神之前，自覺謙虛渺小。無宗教信仰，對某些人類，恐無計可施。又如宗教凝聚了西方傳統文化，提供西方文化中之價值系統之依

臺灣大學學術期刊資料庫

據（傅佩榮，2006：15），對西方世界社會秩序之維繫，亦有不可磨滅的功能。準此，孔子存有神論宗教思想，未嘗非一件好事。

七、祖先崇拜、提倡孝道，源於奧第帕斯情節

孔子重視祖先崇拜，講究祭祖儀式，「論語」學而篇子曰：「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮」，爲政篇子曰：「非其鬼而祭之，諂也」。堯曰篇記孔子，「所重：民、食、喪、祭」。他堅時三年之喪，長輩死，須守喪三年，否則即爲不孝。「論語」陽貨篇記載：

> 宰我問「三年之喪，期已久矣。君子三年不爲禮，禮必壞。三年不爲樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既陞，鑽燧改火，期可已矣」。
> 子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」
> 曰：「安」。
> 「女安則爲之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安、故不爲也。今女安，則爲之」。
> 宰我出，子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也，予也有三年之愛於其父母乎！」

孔子繼承古代「用孝養厥父母」（尚書・酒誥）的孝道倫理，主張「生，事之以禮」，「今之孝者，是謂能養；至于犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」（論語・爲政）。「父母在不遠遊，遊必有方」（里仁）、「三年無改於父之道，可謂孝矣」（同上）。認爲孝敬父母，是爲人子女的基本倫理。「死，葬之以禮，祭之以禮」，父母死須隆重行葬禮，又要守「三年之喪」，時時「祭之以禮」。孔子這種主張，規定了儒家的基本規範，也影響了中華文化及價值系統。間接形塑了中國「精神上從未斷奶」（孫隆基，1994：199-204）、「將

臺灣大學學術期刊資料庫

成人當兒童」（同上，204-208）等後遺症。

蓋尊敬父母、孝養父母，乃世界文明民族的共同行爲模式，至於祭拜父母、三年之喪，則非普世風俗，而爲儒家所崇尙。此種「過猶不及」（論語・先進）的主張，似乎源於心理分析所謂的「奧第帕斯情節」（Oedipus Complex）（Freud, 1915: 120）呈現對父母的過度依賴與不成熟的心態。

要避免「奧第帕斯情結」現象，降低過分的祖先崇拜，不鼓吹過分的孝順倫理，似乎有其必要。允宜參考世界文明國家孝道的平均水平，廢棄三年之喪，淡化祖先崇拜，較有可能。

從社會生物學角度觀察，高等的動物，包括哺乳類、鳥類、靈長類，幾乎都有「雙親投資」（parental investment）（Goodenough et al., 1993: 469）或「雙親照顧」（parental care）（ibid.），才能有利於種族的繁衍及基因的複製（genetic reproduction），這是高等動物的普世特性，準此，道家所重的「慈」，才是高等動物生存之必備條件。反之，儒家的「孝」，是反其道而行，不符高等生物生存之智慧。孔子因爲三歲喪父，十三歲以前（一說七歲）喪母，是否過分懷念母親，而有奧第帕斯情節，以至於過于強調孝道。

假設有一家三口，祖、父、孫三人，同搭一直升機，飛航半途機械故障，駕駛員高喊必須有一人犧牲，在儒家「孝道」倫理下，非孫莫屬，隔一會兒，駕駛員又喊，須再跳下一人，則儒家必要求父親躍下，如此直升機中僅剩垂垂老矣之祖父，此時已無生殖能力，即使有，然日落西山，已無法將稚兒撫育成人。故儒家重孝，不如重慈之道家，亦可知矣。過分重視孝道，舉世唯儒家堅持，洵非有利於族群發展及國家富強之道，明矣。

八、人力不可爲，孔子晚年信命

孔子「少也賤，故多能鄙事」（子罕），「十有五而志於學，三

臺灣大學學術期刊資料庫

十而立，四十而不惑」（爲政），「好古，敏以求之」（述而），「下學而上達」（憲問），「默而識之，學而不厭，教而不倦」（述而），「自行束脩以上，吾未嘗不誨焉」（述而），「志於道，據於德，依於仁，遊於藝」（述而），「己欲立而立人，己欲達而達人」（雍也），志在「修己以敬……修己以安人……修己以安百姓」（憲問），他「五十而知天命」（爲政）。約在此時稍後，「（魯）定公以孔子爲中都宰，一年，四方皆則之，由中都宰爲司空，由司空爲大司寇，……攝行相事」（史記・孔子世家），佐定公與齊景公「夾谷之會」，立有大功。「與聞國政三月，粥羔豚者弗飾賈；男女行者別於塗；塗不拾遺」（同上）。齊人聞而懼，「齊人歸女樂，季桓子受之，三月不朝，孔子行」（論語・微子）。周遊列國十四年，從遊弟子甚夥。孔子在衛、在楚均遇譖，不得大用，「孔子之去魯凡十四歲而反乎魯」（史記・孔子世家）。返魯之後，整理國故、著「春秋」，研究學問，「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」（述而）、「爲之不厭，教之不倦」（述而），是個「躬行君子」（述而）、「博學」（子罕），被吳大宰向子貢形容爲「聖者」（子罕），被別人稱「聖與仁」（述而），然而不能行其志，遂有「道不行，乘桴浮於海」（公治長）之消極想頭；年老力衰之後，慨歎「甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公」（述而）。尤其兩大愛徒顏淵及子路，相繼在其七十一及七十二歲時去世（錢穆，2000：118），更讓孔子對自己所信仰「大德者受夫命」起了動搖，改而相信起宿命，並喜歡研究易經，中記載「孔子晚而喜『易』……讀易，韋編三絕，曰：『假我數年，若是，我於『易』則彬彬矣」（史記，孔子世家）。

孔子青壯時，年富力盛，學術、能力高強，相信事在人爲，以爲可以效法堯、舜、禹或文王，內聖而外王，然而隨著年事增加，卻未見天降祥瑞，「鳳鳥不至，河不出圖」，反而「西狩獲麟」，祥獸落難，遂絕了「聖人」受上帝天命而爲「聖王」的希望，逐漸承認許多

臺灣大學學術期刊資料庫

事非人力所能改變，因而才會「晚年喜易」，似乎已經認命。子夏所聞，「商聞之，『死生有命，富貴在天』」（顏淵）。或者「子曰：『爲命，裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽修飾之，東里子產潤色之』」（憲問），都顯示孔子由人力所能及的天令觀念，漸漸轉化或異化爲人力無可奈何之宿命論。

肆、孔子有其人性論

孔子曰：「性相近也，習相遠也」（陽貨），意思是說：「依本性來看，人與人是相近的；依習染來看，人與人就有很大的差異了」（傅佩榮，1999：436）。另外，孔子也發現人們好色之心遠甚於好德之心，兩次提到「吾未見好德如好色者也」（子罕及衛靈公），其中衛靈公篇還先感歎「已矣乎！」感歎好德如好色者「終不得而見也」（朱子集注），換言之，幾乎毫無例外。孔子又說：「富與貴，是人之所欲也，……貧與賤，是人之所惡也」（里仁），意指「富有與尊貴，是每一個人都想要的；……貧賤與卑微，是每一個人都討厭的」（傅佩榮，1999：74）。爲政篇，孟武子問孝，子曰：「父母唯其疾之憂」，「朱子集注」云：「言父母愛子之心，無所不至，惟恐其疾病，常以爲憂也。人子體此而以父母之心爲心，則凡所以守身者自不容於不謹矣；豈不可以爲孝乎？舊說人之子能使父母不以陷於不義爲憂，而獨以其疾病爲憂，乃可謂孝，亦通」。父母愛子，呵護有加，無微不至，「子生三年，然後免於父母之懷」（陽貨）。

孔子又主張人智愚有差，陽貨篇子曰：「唯上智與下愚不移」，上智者天資聰穎，天分高；下愚者愚騃不化，非習之所能移。猶天才與白痴，非習染所能改變。

孔子也曾主張「人之生也直，罔之生也幸而免」（雍也），謂「人性直無僞，自生時已然。馬（融）云：『始生之性皆正直』，即孟子

臺灣大學學術期刊資料庫

性善之旨也」（程樹德，1997：402）。「言人生於世，性皆正直」（謝冰瑩，128）。

此外，孔子還認爲性隨年變，季氏篇子曰：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，始成君子，至於常人，即未修之常性，少之時常好，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得」。有三戒者，始成君子，至於常人，即未修之常性，少之時好色，壯之時常好鬥，老之時常貪得。

伍、孔子人性論評論

一、性皆正直啓發孟子性善說

孔子除了說「人之生也直」之外，還說：「仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣」（述而），又說：「爲仁由己，而由人乎哉」（顏淵）。有學者曰：「人之生也直，言人性之本善也。性善者，仁也。仁者，本心之全德，與生俱生。不仁者，放其心而不知收，所謂舍之則亡也。然既本心所有，操之則存，操之功在我，故曰仁遠乎哉」（徐英，1981：103）。劉宗周曰：「舉人而歸之直，此夫子之道性善也」（同上。）夫子道性善，啓發了「孟子道性善，言必稱堯舜」（孟子・滕文公）之契機，應是合理的推測。

二、人性相近有基因密碼爲證

科學家已於公元二〇〇〇年解讀全部基因圖譜，美國並由克林頓總統公佈，供全世界免費下載使用。據科學家研究與人類最接近的物種是黑猩猩，其 DNA 密碼與人類的「基因距離」（genetic distance）只有 1.23%，換言之，與人類相同的 DNA 密碼爲 98.77%。準此以觀，1.23% 的基因距離已經使得人類與黑猩猩的長相及智能等如此判然

臺灣大學學術期刊資料庫

可辨，可知人類彼此之間的遺傳距離，當爲 1.23% 的數分之一甚至數十分之一的微小差距，應可推斷。

三、好色之性源於人類的複製性與求愛性

「論語」中孔子兩次慨歎「吾未見好德如好色者也」，顯示孔子的感受甚深。蓋好色也者，源於人類爲生命有機體的一種，而生命的「本體」是基因（gene），而肉體只是基因的「載體」，人類的載體只能承載基因（即被基因使用）數十年最多百餘年。而基因欲求永生，所以數十億年前它就已經演化中發明了長生不死之唯一方法——複製（reproduction），「所有形態的有機體以一種稱作複製的過程產生後嗣，這可能是簡單的由一個有機體分裂成兩個，或比較細緻的過程，包括求愛、交配、受孕、內部孵化，以及生產」（Wessells & Hopson, 6）。人類既是動物中的高等者，所以必須行「有性生殖」（sexual reproduction），所以演化出相對複雜的求愛行爲及強烈的生殖衝動，這種衝動源於「性本能」（Sexual instinct）（Freud, 1907: 615）。即使目不識丁的男女，都有好色的內驅力（drive），而好德之心則不是一種驅力，故其強烈性不及好色之本能。

四、好德之心有賴後天教養

孔子感慨好德不如好色，原因在於好德之心出於「教養」（nurture）而不出於「本性」（nature），尤其孔子的德目如：仁、義、禮、智、信、勇……等，多需經學習，才能明白修德的好處，以及悖德的壞處，才會有「克己復禮爲仁」（顏淵）等等優良表現的行爲，其無法勝過「不學而能」的好色、求愛之心，不亦宜乎。

五、愛子性源於基因求永生

生命的本體基因，爲求永生，不斷複製，不斷演化，人類是其演

臺灣大學學術期刊資料庫

化萬千物種、支脈之一，也是其中姣姣者。二億年前，人類演化成哺乳類階段，演化出胎盤，成體內受精、成孕，並在子宮中生長 266 天左右，哇哇墜地以後，須由母親或其家屬撫育，約至十五歲，才能長成。父母對子女的愛，天生如此，尤以母親有體內賀爾蒙操縱，愛子之心，情不自禁，如聞嬰兒哭，奶部即漲，甚至乳汁噴出，是乃母愛其子，護其子，甚至願代子死，乃基因之設計，非後天習得。

六、人欲富貴而惡貧賤，源於適應性，避免淘汰

凡百生命，目的均在「奮鬥求生存，生存以繁衍」（盧瑞鍾，2002：33-37）。人類智冠動物，其解決問題能力高，辨別事情是否有利自己生命有機體之能力亦高，其大腦中新皮質層爲靈長類中最大，其中腦「前額葉」即職司「制定決策」（Wade, 2001: 19）部分，亦最發達，故而能輕易分辨出，「富貴對己有利，貧錢對己不利」，而著手追求富貴，逃避貧賤。換言之，「理性抉擇」（rational choice）、貪生怕死，人性之常；反之，孔子所主張對富貴「不以道得之，不處也」，對貧賤「不以其道得之，不去也」，是出於「克己」，是捨己爲群。從社會生物學言之，乃是出於「利他主義」，而利他主義雖然犧牲了自己，但「對物種有利」（good for the species）（Dawkins, 1989: 9），所以也是出於「基因的自私」（genetic selfishness）（Milner, 1990: 255）。

人一旦陷於貧賤，被欺壓、剝奪，或生病、死亡的機率就可能會大大增加，爲了求生存，有了生活之後爲了求發展，繁殖的機會也比較大，這就是生命的目的，也是人性之本然。

七、性隨年變源於人類發展性

人類有其「生命周期」（life cycle），從受孕那一瞬起，約莫數十年至百餘年，必然死亡。在此期間，歷經生、化、住、滅階段。依據艾力克森（E. Erikson）八個心理社會階段 — 嬰兒期、幼兒期、童

臺灣大學學術期刊資料庫

年期、學齡兒童期、青少年期、青年期、中年期、晚年期（Erikson, 1968）。孔子講的三個時期，「少之時，血氣未定」，似乎是艾氏的青少年期（12～20 歲），「及其壯也，血氣方剛」，似在青年期（20～40 歲），「及其老也，血氣既衰」，當在老年期（65 歲以上）。

八、「生而知之者」，誣也

人類的腦在胎兒時便已經陸續成長，腦細胞不斷分裂，腦神經元數目不斷增加，出生後仍繼續成長，但無數何人，即使天才或聖人，也都是經由學習語言與觀察環境，稍長，並進行不停的學習，才能逐漸增加知識、增進技能，世界上沒有人能一出娘胎，不經學習，就能滔滔不絕的。準此，「生而知之者，上也」是誣妄之語。聖人如孔子本人，也是靠「默而識之，學而不倦」、「發憤忘食……不知老之將至」、「不如丘之好學也」，勤學不怠，始能臻於「博學」，而入聖登真。資質不若孔子者，不學，何以得知。

九、智愚有差源於「差異性」

人類 DNA 密碼雖如前述，十分接近，然而由於遺傳的緣故，智商之高低仍可能產生相當的差別，有高有低，IQ 略呈常態分配（Rosenberg, 351），有低於 70 者約 2.27%，高於 130 的「天才的」（gifted），約 2.27%（Ibid.），一經出生，大勢已定，能改變的成分十分低微。

十、性善性直恐有誤

人性誠如王安石所云：「性不可以善惡言也」（原性），蘇軾亦云：「夫善，性之效也。孟子未及見性，而見性之效，因以所見者爲性」（蘇氏易解）。章炳麟曰：「夫善惡生於自利，而自利非善惡」、「自社會言之，則有善惡」（國故論衡・卷下），善惡係從社會效果

臺灣人學學術期刊資料庫

出發，所看到的是性的效果，而非性的本身。

人類由基因所建構，亦由基因所操控，人類本身，與他生物一樣，是「基因的生存機器」（Survival machine of gene）（Dawkins, 1989: 19, 24）。而這部生存機器是「權變的」（contingent），萬變不離其宗，無非爲了求生存（survive）。

陸、結語

一、子貢以夫子不言性與天道，其言有誤

「論語」公冶長篇：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」。歸納後人對後一句的說法，約有幾種：

1. 「夫子罕言之，而學者有不得聞者，蓋聖人教不躐等，子貢至是，始得聞之，而歎其美也」（朱子集注）。
2. 「性與天道，夫子之所不言，子貢之所不得而聞」（顧炎武・與友人論學書）。
3. 「先生關於人性與天道的思想，僅依靠聽是學不到的」（智品藏書編委會，2004：32）。

綜合本文探討，孔子對「性與天道」，並非罕言，而是分散，甚至零散，故予人罕言印象（但不是「不言」，亭林惡理學故有是言）。子貢資質雖佳，但可能常缺課，如「史記・仲尼弟子列傳」載，孔子爲解齊攻魯之危，曾派子貢至齊，說田常；至吳，說吳王；至越，說越王；又赴吳，報吳王；之晉，說晉君。「故子貢一出，存魯，亂齊，破吳，強晉而霸越」，果真如此，則子貢風塵僕僕，缺課亦當多矣，「不可得而聞也」，似非孔子真罕言，而是子貢漏聽，或有聽而領悟

臺灣大學學術期刊資料庫

不深。

二、孔子知識終究有限度，須明辨後接受

「由于時代與認識的侷限，孔子對於人生、社會、自然的認識還帶有很大的模糊性」（趙吉惠等，1993：53）。孔子被尊稱聖人，係因爲他是道德家、教育家、文化發揚者、政治家，而不是科學家。由於時代的限制，當時的科學知識尚未發達，所以孔子不知地球是圓的，每天自轉一圈，每年繞太陽公轉一圈；他也不如希臘哲學家，如盧西巴斯（Leucippus）開創原子論學派，德謨克利泰（Democratus）、恩比多立（Empedocles）等人都是主張宇宙是由微小的基本單元原子所構成（Stage, 1964: 69-74）。即令在中國，孔子對宇宙論的認識，也沒有道家唯物論來得正確。誠如孟子所言，「盡信書，不如無書」（盡心下），吾人對古聖先賢所發表之言論，勢須以科學或理性詳加區辨，擇其真、善、美者而從之，有違真、善、美者，則置之。

三、孔子的宗教懷疑主義，有助中國免於成爲神權國度

孔子的思想與觀念，伴隨「論語」的廣泛傳播，後學者對於孔子「敬鬼神而遠之」、「不能事人，焉能事鬼」、「不知生，焉知死」、「子不語怪力亂神」等教言，不可能不耳熟能詳。此種對鬼神或超越之物「保持距離，以策安全」的提醒，當有助於對宗教迷信的陷溺多少有「打預防針」的作用，讓神棍想逞其狼子野心，或神權主義者想建立其國度，都不容易得逞。西洋、印度與阿拉伯三世界頻頻發生的神權主義政權，未曾在中國產生，未始非因爲孔子的教誨對於這種反理性政權的力量的集結，有「溶血性」破壞力的緣故。

四、後世大儒之天道觀念，泰半不及孔子之明達

孔子對鬼神的態度，主張「敬而遠之」，不過猶不及，既不迷信

臺灣大學學術期刊資料庫

太深，也不損及宗教助人安身立命，雖不如無神論或唯物論的理性水平，但比起墨家的宗教蒙昧，或遠古的巫術信仰，好上許多。

反觀，孔子的後死者，若董仲舒、司馬遷、王夫之、康有爲等（徐少錦等，1995：7-13），不但不能「不語怪力亂神」如孔子，反而有支持鬼神的言論，如此者，反不如較古之孔子？不逮孔子之甚。

五、人性源於天道是對的，但此天道應爲自然義，而非孔子的神性義天道觀

人性是由自然界演化出來的基因所建構型塑的，在漫長三十幾億年演化史中，由單細胞演化到靈長類，由早期靈長類演化至人類，像代謝性（metabolism）、複製性、自私性，以至於利他性、宗教性等（盧瑞鍾，2000：145-150），都拜自然界演化之所賜，與神性天無關。孔子云：「天生德於予」，啓迪其孫孔伋（即子思）「中庸」之「天命之謂性」觀念，影響後世極深。「中庸」云：「鬼神之爲德，其盛矣乎！」基本上並未違背孔子神性天的天命觀。

六、孔子建立世俗化的價值系統，居功厥偉

西方世界的倫理，很大成分源於「舊約聖經」出埃及記的「十誡」；阿拉伯世界的道德，則受限於「可蘭經」；印度文化則「以宗教爲中心」（糜文開，1984：2），宗教影響無所不在。

放眼世界主要文化圈，只有中華文化的價值系統或倫理道德，幾乎不受宗教宰制，而是「世俗的」（secular），這種發展的關鍵性人物，當然非孔子莫屬，由於孔子的思想，每從社會關係或人文角度出發，以建立其「五倫」— 君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友 — 秩序，並以「五常」— 仁、義、禮、智、信 — 爲綱紀。因其不與宗教掛鉤，故而不受科學昌明而宗教式微的衝擊，不致如西方倫理發生「大崩潰」，而造成共產主義及法西斯主義的兩次人類大浩劫，波及全世

臺灣大學學術期刊資料庫

界。

孔子所建立的儒家的價值系統，非「神聖性」（sacred），成爲人間瑰寶，最有希望成爲重建人類社會「放諸四海而皆準，百世以俟聖人而不惑」之倫理系統的基礎，如此說來，實爲中華之光，人類之福。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考文獻

一、中文部份

王鳳陽，1993，古辭辨，長春市，吉林文史出版社。

西敬亭，1993，「社會控制」，大中國百科全書出版社編，中國大百科全書：社會學，台北，錦繡出版公司。

林毓生，1990，政治秩序與多元社會，台北，聯經出版社。

姜國柱，1993，中國歷代思想史（壹）先秦卷，台北，文津出版社。

南懷瑾，1978，論語別裁，台北，老古出版社。

徐少錦等編，1995，中國倫理文化寶庫，北京，中國廣播電視出版社。

徐　英，1981，論語會箋，台北，台灣商務印書館。

韋政通，1984，中國哲學思想批判，台北，水牛出版社。

華東師範大學中國文字研究與應用中心編，2001，金文引得，南寧市，廣西教育出版社。

徐復觀，1999，人性論史：先秦篇，台北，台灣商務印書館。

孫隆基，1994，中國文化的深層結構，台北，唐山出版社。

郭　沂，2001，郭店竹簡與先秦學術思想，上海，上海教育出版社。

張豈之，2007，中國思想學說史：先秦卷，桂林市，廣西師範大學出版社。

智品藏書編委會，2004，論語，北京，九州出版社。

傅佩榮，1990，「天人合德論 — 對古典儒家人性論最高理想之詮釋」，台大哲學系主編，中國人性論，台北：東大圖書公

臺灣大學學術期刊資料庫

司。

傅佩榮，1999，傅佩榮解讀論語，台北，立緒文化事業公司。

傅佩榮，2006，「『人的宗教向度』譯序」，Louis Dupr'e 著，傅佩榮譯，人的宗教向度，台北，立緒文化事業公司。

彭漪連，2004，邏輯學大辭典，上海，上海辭書出版社。

程樹德，1997，論語集釋，北京，中華書局。

翟廷晉，1992，「論孔子的天命鬼神觀」，中國孔子基金會編，孔子誕辰 2540 周年紀念與學術研討會論文集，上海，上海三聯書店。

趙吉惠等編，1993，中國儒學史，鄭州市，中州古籍出版社。

錢　穆，2000，孔子傳，台北，素書樓文教基金會。

盧瑞鍾，2000，人性的根源 — 生命的真相與基因的智慧，台北市，翰蘆出版社。

盧瑞鍾，2002，生物政治，台北，風雲論壇社。

顧炎武，「與友人論學書」，亭林文集，卷三。

糜文開，1984，印度文化十八篇，台北，東大圖書公司。

蕭萐父、李錦全編，2000，中國哲學史綱要，北京，外文出版社。

二、外文部份

Dawkins, R., 1989, The Selfish Gene, Oxford, Oxford University Press.

Erikson, E. H., 1968, Identity: Youth and Crisis, N. Y., Norton.

Freud, S. 1907, The Sexual Enlightenment of Children, trans by Herford, In R. M. Hutchins et al., Great Books of the Western world, Chicago, Encyclopedia Britannica, Inc., (1987).

Freud, S., 1915-17, A General Introduction to Psycho-Analysis, trans. by J. Rivere, In R. M. Hutchins, et al., op.cit., (1987).

臺灣大學學術期刊資料庫

Goodenough et al., 1993, Perspectives on Animal Behavior, N. Y., John Wiley & Sons, Inc.

Keesing, 1975, Cultural Anthropology: A contemprary perspective, N. Y., Holt, Rindhart & Winston.

Kosslyn, S. M., et al., 2004, Psychology: The brain, the person, the world，北京市，北京大學影印。

McGreal et al., 1992, Great Thinkers of the Western World, N. Y., Harper Collins Publishers, Inc.

Milner, R. 1990, The Encyclopedia of Evolution: Humanity's Search for Its Origins, N. Y., Facts on File.

Naisbet, J. 1991，尹萍譯，2000 年大趨勢，台北，天下文化出版公司。

Reese, W. L., 1980, Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and western thought, N. Y., Humanities Press, Inc.

Reill, P., and E. Wilson 編，2004，劉北城、王皖強編譯，啓蒙運動百科全書，上海，上海人民出版社。

Stage, W. T., 1964，佚名譯，希臘哲學史，台北，雙葉書局。

Wade, 2001，張旭東譯，造化之極：大腦，長春市，長春出版社。

Wilson, E. O., 1978, On Human Nature, Cambrige, Mass., Harvard University Press.

三、參考典籍

論語

孟子

春秋

老子

左傳

臺灣大學學術期刊資料庫

公羊傳
周禮
禮記
史記
漢書
六韜
北齊書
朱子集注
國故論衡

臺灣大學學術期刊資料庫

A New Survey on the Theory of Supernatural and Human Nature

-- A Study with Sociobiology Approach

Jui-Chung Lu

Abstract

This essay skip over traditional approaches such as literary or philosophical ones, and the author use a brand new subject "sociobiology" to study Confucius' theories about human nature and supernatural, therefore we can deny that what his disciple Tze-Kung saying is wrong, he said that "It is possible to hear to the literature of the Master, but it is impossible to hear his teaching about human nature and supernatural!"

According to Confucius' teaching and his own behavior, we can prove that Confucius was a theist. Quite fortunately, Confucius developed his theories from a viewpoint of lightened belief on anthropoid god, not the same as the religious indulgence of Motze who born a little than him. Beyond that analysis, the author also offers eight commentaries about Confucius' theories of supernatural.

Secondly, there are several chapters in the Dialect that can represent Confucius' ideas about human nature, the author also put forward ten commentaries about that.

At the end, there are six conclusions were synthesized to criticize the

臺灣大學學術期刊資料庫

merits and faults of the Master Confucius.

Keywords: Confucius, theory of supernatural, theory of human nature, sociobiology

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫