

孔子之天道觀及密契經驗

郭悟振*

摘要

當代學者對孔子之天道觀，大致分為三類：主宰之天、自然之天及德性之天。多數的學者認為孔子仍存有人格神主宰天的看法，然而從「天生德於予」、「知天命」、「下學而上達，知我者其天」似乎與德性天有關；但是孔子並未對德性天近一步述說，其中原因可能是孔子將「仁」視為道德之主體性及創造性，踐仁便能默契天道，故孔子無須另設一形而上之「天」為道德之根源。

孔子雖不立宗教，但對人類抱有「終極關懷」，故應含有宗教情懷，有宗教情懷便可能會發生密契經驗，再從「知天命」、「下學上達，知我者其天」、「君子憂道不憂貧」、「從心所欲，不踰矩」，這些敘說所含有的知識深度及意志強度更可能與密契經驗有相關性。然而密契經驗是一種直覺的體悟，仍然須要理性的默認，判別與運用才有其價值性。

關鍵詞：天道、天命、仁、密契經驗、天人合一

* 南華大學生死學研究所博士生

E-mail : guobig2000@yahoo.com.tw.

(民國 114 年 11 月 14 日收件，民國 114 年 12 月 18 日修改，民國 114 年 12 月 29 日接受)

壹、前言

孔子並無直接對「天道」加以論述，只是一位注重道德實踐者，孔子學說以「仁」為中心，強調以人為本，孟子繼承孔子之學，以「四心」（仁義禮智）為基礎提出「性善」之說，注重德性之存養、擴充，最終則能「知天」、「事天」，《孟子》全書的最後一篇《孟子·盡心章》是孟子哲學思想的總結與最高歸結，涵蓋了孟子思想體系的心性論、天命觀及修養方法，其云：「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。」⁴⁶ 依牟宗三先生的解釋大意为：充分的體現本心，就能知道德創造之真性，證知了真性，就知道天之所以為天，此天即為天道；故此天道即德性創造之天，由人的道德創造之真性而證實。⁴⁷ 孟子的天道觀已非常純熟，應該受到孔子天道觀的啟發，並做進一步闡釋，之後持續影響中國兩千多年。

殷商時期以「神本」為主，注重祭祀，事事占卜，周初時期漸漸出現「人本」思想，但祭祀與占卜依然盛行，孔子自稱殷之後，⁴⁸祭祀必然不少，曾讚嘆大禹能「致孝乎鬼神」（《論語·泰伯》），顯然孔子承認鬼神之存在，但又提出「未能事人，焉能事鬼？」（《論語·先進》）、及「敬鬼神而遠之」（《論語·雍也》），這種事人優先於事鬼，尊敬而不親近鬼神，僅承認鬼神之事，而無更多的想法，屬於「存而不論」的態度。「天」與「鬼神」俱是為超越性存在，然而「天」的層次更高於「鬼神」層次，孔子對鬼神存而不論，對天的觀點又如何呢？孔子提出以「仁」為中心的道德實踐，並敬鬼神而遠之，以「人本」為主，但孔子之天道觀與「踐仁」有何關係？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。」（《論語·公冶長》）朱熹云：「至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者。」⁴⁹按朱熹所云孔子罕言性與天道，則踐仁與天道有何相關性？

從另一方面來說，孔子云：「朝聞道，夕死可矣。」（《論語·里仁》）表達

⁴⁶（宋）朱熹。《四書集註》〈盡心上〉。新北：大方出版社，1974年，頁187。

孟子此句話將儒家內聖之學，清楚的表達出來，更無餘蘊，其天人合一的思想也盡在其中。

以下之《論語》、《孟子》皆根據「朱熹：《四書集註》。新北：大方出版社，1974年。」



⁴⁷ 牟宗三。《圓善論》。台北：學生書局，1985年，頁132-133。

⁴⁸ 《禮記·檀弓上》：「夏后氏殯於東階之上，則猶在阼也；殷人殯於兩楹之間，則與賓主夾之也；周人殯於西階之上，則猶賓之也。丘也，殷人也。」孔子自認是殷的後人，夢見自己奠於兩楹之間，不久即過世，這也說明孔子對殷禮，情有獨鍾。

⁴⁹（宋）朱熹。《四書集註》〈公冶長〉。頁28。

「道」作為人的「終極關懷」，含有宗教意涵，又云「人能弘道，非道弘人」（《論語·衛靈公》）、「君子憂道不憂貧」（《論語·衛靈公》）人應自覺主動的承擔起弘道的責任，同時君子擔憂的是否能行道，而不擔憂外在客觀的限制。孔子的道德實踐如果契合於「天」，所謂「踐仁以知天」，此「天」應相同於孟子所言之「知天」、「事天」之「天」，則此「天」實蘊含有神聖性、超越性與圓滿性；既有神聖性與超越性，即含有宗教情懷，故可能出現「密契經驗」（Mystical Experience），近代學者對孟子的密契經驗討論較為豐富且深入，對孔子之密契經驗則有不同之看法，如楊儒賓認為「不可得而知」屬不可知論，王欽賢則認為「以仁心密契天之神秘家型態的聖人」肯定孔子的密契經驗，謝君讚也認為「下學上達、踐仁知天的孔子仁教中應當能蘊涵著冥契主義的思想內容」。⁵⁰本文試從威廉·詹姆斯（William James）及史泰司（W. T. Stance）所認為密契經驗的特性來討論孔子的密契經驗。

貳、殷周之際的「帝」與「天」

天，甲骨文作  或 ，在人之上有一條橫線或大的正方形，有些是用圓形來表示。在人之上，一方面可能表示為至高無上之義，如《說文·一部》：「天，顛也。至高無上。」⁵¹；一方面也可能表示捉摸不定，難以揣測之意，如《爾雅·釋天》：「穹蒼，蒼天也」⁵²是為此意。「帝」與「天」原來都有主宰者之意，「帝」是殷商的至上神，「天」是西周的至上神，到春秋戰國之時，民智大開，「天」慢慢滲入形而上學之思想，有形成「自然之天」，以道家為代表，亦有形成「德性之天」以儒家為代表。

殷商社會體系發展於原始社會解體不久之後，其宗教信仰依然承接至原始宗教傳統，明顯有上帝崇拜及祖先崇拜，根據殷墟甲骨文的刻辭記載，其祭祀對象有三類：

⁵⁰ 如楊儒賓認為《孟子》中「上下與天地同流」、「萬物皆備於我」、「塞於天地之間」、「知其性，則知天矣」等，皆與密契經驗有關。但孔子是否有密契經驗，則云：「恐怕也是微妙玄通，不可得而知也。」詳見「楊儒賓：〈先秦儒家與冥契論述〉。《中國文化》35，2012年，頁12-29。王欽賢則以仁心密契於天道而言，詳見王欽賢：〈從密契主義觀點來看孔子之天道與仁道觀〉。《鵝湖月刊》31(11)，2006年，頁31。謝君讚雖有專論孔子的密契經驗，但較少論及因密契經驗而獲得心理之極大動力及精神上的喜悅及滿足，如孔顏之樂。詳見「謝君讚：〈檢證《論語》——論孔子思想中的冥契主義向度〉。《鵝湖學誌》61，2018年，頁46-89。」

⁵¹ （漢）許慎著，（清）段玉裁注。《說文解字注》。台北：世界書局，1989年，頁11。

⁵² （晉）郭璞注，（晉）邢昺疏。〈爾雅注疏下〉。《十三經注疏》。李學勤主編。台北：台灣古籍出版，2001年，頁182。

帝、自然神及祖先。帝是至上神，力量及於上層宇宙。然而祭祀帝僅為君王才有的權利，人民無此權力，所以除了君王之外的人民而言，祭祀祖先更顯得重要，祖先對於個人福祉，生、老、病痛及諸事順逆有很大的關係。⁵³ 在殷墟甲骨文的卜辭裡有出現「帝」，是王者祭祀對象，但罕出現「天」，同時「天」也不是殷商祭祀的對象，亦無出現「天子」或「天命」等相關名詞；「天」、「天命」、「天子」是西周的用詞，西周自稱天受命於文王，以致文王之後代統治者都稱為「天子」⁵⁴，西周統治殷商後，刻意將「帝」與「天」並論，這有利於族群融合，也有利於統治。如《尚書·湯誓》：「有夏多罪，天命殛之。」「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」⁵⁵ 將上帝、天命一起出現，表示周初之時「帝」與「天」並無多大差別，甚至等同。

無論是「帝」或「天」都有明顯的主宰之意，即含有人格神之「主宰天」，為最高之神，掌賞罰之事。《尚書·西伯戡黎》就記載西伯文王戰勝黎國後，祖伊非常害怕，奔告於紂，要紂奮發圖強，紂竟然說「嗚呼！我生不有命在天」⁵⁶ 依然有恃無恐。及至西周滅殷後，一方面藉「天命」、「上帝」的無上命令收服殷商的遺民，如《詩經·大雅·文王》：「假哉天命！有商孫子。商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯於周服。」⁵⁷ 另一方面又漸漸滲入人本思想，提出「天命靡常」的觀念，天命無常，並且和有德之士相配，「無念爾祖，聿修厥德，永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝。宜鑑於殷，駿命不易」⁵⁸，說明有德性之士才能配有天命，想配有天命必須修德。「天命靡常」觀念，強調天命不再是永恆不變地眷顧某一部族（如殷商），而是會根據人間統治者（天子）的「德」行來決定其去留。顯然將天「德性化」的意味濃厚。於是天命不是高高在上永遠不變，有德之士自然能配有天命能自求多福，這是西周對天命思想的一大改革，不是「我生不有命在天」永遠得到庇佑。

周初之「天」原與殷商之「帝」相類，都有主宰之意，但漸有「德性化」之趨勢，而更進一步的是提出「德性創生之天」，如《詩經·大雅·蒸民》云：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」⁵⁹，則明顯含有創生義；「烝」朱熹釋為

⁵³ 黃銘崇。〈「殷周革命」新論——邁向「人文」的國家〉。《中國史新論——古代文明的形成分冊》。黃銘崇主編。新北：聯經，2018年，頁312。

⁵⁴ 黃銘崇。〈「殷周革命」新論——邁向「人文」的國家〉。《中國史新論——古代文明的形成分冊》。黃銘崇主編。頁330-331。

⁵⁵ 吳璵。《新譯尚書讀本》。台北：三民書局，1977年，頁53。

⁵⁶ 吳璵。《新譯尚書讀本》。頁70。

⁵⁷（宋）朱熹。《詩經集註》〈大雅·文王〉。台南：大孚書局，1979年·頁137。

⁵⁸ 同上，頁138。

⁵⁹（宋）朱熹。《詩經集註》〈大雅·蒸民〉。頁167。

「眾」，而「物」釋為「自百骸、九竅、五藏，而達之君臣、父子、夫婦、長幼、朋友，無非物也」⁶⁰，物各有法則，即美德也，天既生萬物，又生美德，人民執以為常，並喜歡此美德。此詩之「天」，實含「德性之天」，又其創生意涵非常濃厚，可視為「德性創生之天」，後為孟子所引用。這在「人格天」之下，另闢一條「德性創生之天」的蹊徑，並由此而萌芽，對後人影響很大。

參、孔子對天的觀點

孔子真正言「天」之處不多，部分仍保有人格神「主宰天」之義，這種觀念延續自殷末周初，最明顯如：「顏淵死，子曰：『噫！天喪予！天喪予！』」（《論語·先進》）顏淵過世，孔子非常傷心說「天喪予」，這應是非經意而說，帶有濃厚傳統習慣而說，此表明孔子仍然帶有傳統主宰義之天的意涵，此天主宰生死賞罰之權；另外「子見南子，子路不說，夫子矢之曰：『予所否者，天厭之，天厭之！』」（《論語·雍也》）「天厭之」乃受天之棄絕，有懲罰義，此天亦應屬主宰義。就某方面來說孔子確實將「天」視為最高神明的「主宰天」，而孔子對主宰天的心態，非常類似對鬼神之心態，孔子對鬼神的心態是「敬鬼神而遠之」（《論語·雍也》），對鬼神的尊敬明顯表達於對禹的讚美，云「禹！吾聞然矣，菲飲食，而致孝乎鬼神。」

（《論語·泰伯》），而對天的崇敬明顯表達對堯的讚美，云「大哉，堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。」（《論語·泰伯》）孔子將禹與鬼神，堯與天相並連，說明其對鬼神的尊敬及對天之尊崇，然而，雖尊敬而不親近，故言「敬鬼神而遠之」。「子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』子路對曰：『有之。誅曰：禱爾于上下神祇。』子曰：『丘之禱久矣。』」（《論語·述而》）「丘之禱久矣」應是反義詞，綜觀《論語》未見孔子勸人禱告祈福，自己亦未勤於祈福，所以「丘之禱久矣」應解釋為如果禱告有效，早就禱告了；與此相同是「王孫賈問曰：『與其媚於奧，寧媚於竈何謂也？』子曰：『不然，獲罪於天，無所禱也。』」（《論語·八佾》）孔子將「天」與「奧竈」同言，明顯將此天視為更高位格之人格神，故此天應為主宰天，孔子對主宰天之心態是「無所禱」，「無所禱」與「丘之禱久」皆表達不以禱告而求天或鬼神之庇佑，此也合乎「子不語怪，力，亂，神」（《論語·述而》）而以人本為主，所以孔子對天與鬼神皆持有「敬而遠之」的心態。有學者認為孔子之「天」是一個有位格與意志的最高神明的存在，此亦非虛言。⁶¹

⁶⁰（宋）朱熹。《詩經集註》〈大雅·文王〉。頁 167。

⁶¹ 如張振東認為孔子的「天」絕不是一個空虛的青氣之「氣」，而是一個有位格與意志的最高神明存在。詳見張振東。〈孔子的天道觀與現代生活〉。《哲學與文化》15(1)，1988年，頁 12。又如盧瑞鐘認為孔子是「傳承殷商以來的神性天觀念」。詳見盧瑞鐘。〈孔子的天道論與人性論新探——一個社會

然而孔子除了承認人格神之主宰天外，又提到有關德性天的觀念，最明顯記載於《論語·述而》「子曰：『天生德於予，桓魋其如予何？』」「天生德於予」，強調吾之德由天而生，此天應是德性天，蓋主宰天未必與德性有關；天生德於予，則此天亦有創生意，故「天生德於予」實蘊含「德性創生之天」。這和紂王「我生不有命在天」不同，紂王之天是主宰天，主宰天主掌吉凶禍福與德性無明顯相關，祭天所以欲得到天之庇佑，故有恃無恐，孔子是以德配天故無懼，無懼是任憑「天命」安排都能處之泰然。又曰：「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？」（《論語·子罕》）「文王既沒，文不在茲乎？」乃孔子自覺承繼文王之德，雖與「天生德於予」不同，但皆指孔子自身之德，有德者依德順天而行，無論「天之將喪斯文」或「天之未喪斯文」皆能泰然處之，當然無懼於匡人，故云「匡人其如予何」，類似「桓魋其如予何」，此天實隱含有德性天之意。

想對孔子天道觀進一步了解，則不應忽視對「天命」的看法。「天命」於周初原意為「上帝之命令」，但孔子不以此言之，孔子在自述時說：「吾十有五而志于學，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。」（《論語·為政》）其中「五十而知天命」中的「天命」並非「上帝之命令」，又與《中庸》的「天命之謂性」中的「天命」恐有不同，蓋當時孔子對形而上學之「天」尚未在意。所謂「知天命」，勞思光先生說：「俗說中以爲表示孔子崇信天命，實則大謬。此明言『知天命』。『知天命』者，即知客觀限制之領域是也。」⁶²最明顯的例子，如「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：『亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！』」（《論語·雍也》）此處之「命」，正可以用客觀限制之領域來解釋；於此勞思光先生提出「義」、「命」之分，「命」為客觀限制，「義」為道德自由心，即「自覺主宰」，是非善惡則需由自己負責，生命可貴處亦在此。⁶³然而如果只將「命」視為客觀限制之領域則可，但以用客觀限制之領域來解釋「天命」恐有扞格之處，客觀限制之領域正是人所不能操控，人不能自主之，如「賤貴窮通」正是客觀限制之領域，而孔子言：「君子憂道不憂貧」（《論語·衛靈公》），又云：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如

生物學的考察》，《國家發展研究》，8（2），2009年，頁121。

⁶² 勞思光。《中國哲學史》。香港：香港中文大學崇基書院，1980年，頁71-72。

⁶³ 勞思光云：「人只能在『義』處作主宰，故人可對是非善惡負責；人不能在『命』處作主宰，故成敗得失，實非人所能掌握者。由此，有智慧之聖哲，即必須明白此中分際或界限；一面知何處人能負責任，應負責任，另一面知人之存在之限制性；兩面俱明，則即是「知命」，即能『不憂不懼』。而『不知命』則孔子以爲即不足為『君子』。此所謂『知命』，原非崇信天命神權之意；其理甚顯。」詳見勞思光。《中國哲學史》。頁75。

浮雲。」（《論語·述而》），顯然孔子並不在意客觀限制之領域，而在意是否能行其道與義。如此將「天命」釋為客觀限制之領域，就很難解釋「不知命，無以為君子」（《論語·堯曰》）及「五十知天命」之說。於此，唐君毅有不同的解釋，其云：

天命為天之命令呼召，原為古義。此天原有人格神之義，而其呼召命令，亦必繼以人之回應。……孔子于天，雖不重其人格神之義，然于此命仍存舊義。其即義見命，即直接于人之知其義之所當然者之所在，見天之命令呼召之所在，故無義無命，而人對此天命之知之畏之俟之，即人對天命之直接的回應。此即成孔子之新說也。⁶⁴

吾人由孔子之鄭重言其知天命，在五十之年，並鄭重言「不知命，無以為君子」及「畏天命」之言；則知孔子之知命，乃由其學問德性上之經一大轉折而得。此大轉折，蓋由於孔子之周遊天下，屢感道之不行，方悟道之行與不行，皆為其所當承擔順受，而由堪敬畏之天命以來者。此則大異於前之天命思想，亦不止於直下行心之所安之教者也。上述之疑難所自生，初皆原自不知孔子之天命思想，實乃根據於義命合一之旨，吾人先當求於此有所透入也。⁶⁵

唐先生認為孔子之「命」，仍有人格神之意，但不甚重視之；人雖處在不能自決的客觀限制境遇之「命」中，依然可行「義」，無論道能行之或不行，人皆能實踐「義」所當然，縱使當下之境遇不是我所能決定，但人依然可以保有自決行「義」的自由。此即「義」當然之所行，呼應天之命令呼召，義命共感而形成「義命合一」；「義命合一」之解釋似乎比「義命分立」為佳，「義」之所行，並非孤零零的存在，而能與「命」共感。美國學者郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）亦類似唐先生的說法：

「天命」與「命」之間的關係或許可這樣表述：一個已獲得君子或聖人這樣高級整體性的人建立了某種與「天」的內在關係，這種關係使他通過理解力和影響來運用「天命」。一個人自控能力越弱，他將「命」視為無法抗拒的決定性條件的感覺就越強；一個人自控能力越強，他自覺到自己在決定外在條件時所起的主導作用就大。當世界尊重他的道德，他就為世界「言說」，即為他的「天」說話。這樣，從環境強加個人以意義還是個人主動為情境引入意義這兩個不同角度，體現了個體語境意義的不同。⁶⁶

⁶⁴ 唐君毅。《中國哲學原論·原道篇》。台北：臺灣學生書局，1986年，頁118-119。

⁶⁵ 唐君毅。《中國哲學原論·導論篇》。台北：臺灣學生書局，1980年，頁515。

⁶⁶ 郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著。《通過孔子而思》。何金俐譯。北京：北京大學

郝、安認為「命」與「天命」，具有同一來源，但有不同之結果；自控能力弱者將受「命」擺布，自控能力強者，在「命」的情境中起主導的作用，而能為「天」言說，這種主動為情境引入意義，正是「天命」之義，而非不可抗拒之「命」。「當世界尊重他的道德」，說明其德行受到肯定，即能為「天」言說，此「天」應與德性有關，相似於唐君毅「人對天命之直接的回應」。

肆、孔子之仁與天道之關係

「仁」是孔子的中心思想，但孔子對仁未下任何定義，孔子是踏實的道德實踐家少談理論。但從孔子談仁，有從視人如己之同理心，有從不安之心說起，如：「樊遲問仁，子曰：『愛人。』」（《論語·顏淵》），又云：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（《論語·雍也》）「己欲立而立人，己欲達而達人」似乎比「愛人」更進一步，勞思光先生認為「己欲立而立人，己欲達而達人」論仁之本意最明朗，仁者即視人如己，淨除私累之境界。⁶⁷而仁的表現是自覺性，非由外來的強迫性，也不假外求，所以《論語·述而》：「子曰：仁，遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」此語實蘊含「仁」人人皆有之，而且固有之，方能「我欲仁，斯仁至矣」；仁也是道德之主體性，「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」〈八佾〉牟宗三先生說：「儒家經典中代表主體的觀念比如孔子講仁，仁就是代表主體。仁也可以說是『理』、是『道』。」⁶⁸

「仁」是孔子的中心思想，所以《論語》談仁最多，孔子之仁學的天道關係在《論語·憲問》最具代表：

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達，知我者其天乎！」

牟宗三先生認為：

孔子認為從下學可以上達，那就是說：只有努力踐仁，人便可遙契天道，即是使自己的生命，與天的生命相契接，所以孔子做出「知我者其天乎」的感嘆，「知我者其天」表示如果人能由踐仁而喻解天道的時候，天反過來亦喻解人，此時天人的生命互相感通，而致產生相當程度的互相了解。這樣的契接方式，

出版社，2005年，頁265-266。

⁶⁷ 勞思光。《中國哲學史》，頁49。

⁶⁸ 牟宗三。《中國哲學十九講》。台北：學生書局，1991年，頁79。

可們可以名之為「默契」。⁶⁹

透過實踐仁，便可上達與天道相契合，人與天默而契之，故其德純者，一體皆是仁之朗現，則「知我者其天乎」，一體皆仁遙契於天，則天與人互為感應，由此引出後人所言「天人合一」之論述。⁷⁰「知我者其天乎」此天應以「德性天」而言，如前所述孔子對人格神之「主宰天」不甚在意。孔子以「仁」為中心思想，是以人本為主，「敬鬼神而遠之」、「不語怪力亂神」，由此重建當時禮壞樂崩的混亂社會，成為和諧、互助、有序的社會，以「仁」彰顯出生命的價值和意義，並與天相呼應。

若從「天生德於予」及「知我者其天乎」，實蘊含有人與天之間的「默契」；至於「七十而從心所欲，不踰矩。」，則一體皆是仁之朗現，心即仁，仁即心，此乃《詩經·周頌·維天之命》所言：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」⁷¹其德之純也，故能從心所欲不踰矩，而「從心所欲」也是自由仁心之體現，也是生命終極之價值與意義，由此儒家開顯出「仁心」，而此「仁心」與天相契合，由此發展出《中庸》、《孟子》形而上的道德學說基礎。

孔子罕言性與天道，只重視道德之實踐，其中又以「仁」為主要行為依據點，曾經讚賞其最得意門生顏淵三月不違仁，他說：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（《論語·雍也》）可見孔子是以「仁」來評鑑其學生的修為情形，又說：「我欲仁，斯仁至矣。」仁隨時隨處皆在，只想要踐仁，仁便至矣，說明「仁」必須「本有之」，具有絕對性及普遍性，孔子一生之精采所言「仁」，正於此有所據也。牟宗三先生云：

孔子建立仁這個內在的根以遙契天道，從此性與天道不致挂空或懸空地講論了。如果挂空地講，沒有內在的根，天道只有高高在上，永遠不可親切近人。因此，孔子的仁，實為天命、天道的印證。⁷²

綜上所述，孔子之天道觀，某部分依然順隨傳統人格神主宰天的看法，但對主宰天所採取的心態類似對鬼神的心態，即「敬而遠之」，尊崇之而不祈禱求福；然而又從「天生德於予」、「知天命」、「下學而上達，知我者其天乎」又與德性天有關；但是孔子並未對德性天進一步述說，其中一個重要原因，可能是孔子將「仁」視為人人

⁶⁹ 牟宗三。《中國哲學的特質》。台北：學生書局，1978年，頁33。

⁷⁰ 「天人合一」之論最先是由宋儒張載所提出，張載《乾稱篇》云：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一。」詳見（清）黃宗羲編：《宋元學案》〈橫渠學案〉。台北：河洛圖書，1975年，頁84。

⁷¹ （宋）朱熹。《詩經集註》〈周頌·維天之命〉。頁175。

⁷² 牟宗三。《中國哲學的特質》。頁30。

皆本有之，是道德之主體性及創造性，踐仁便能默契天道，若無仁道之實踐則此天道亦挂空而不真切，實踐仁道自能遙契天道。這也說明孔子無須另設一形而上之「天」為道德之根源。「下學上達」，踐仁以知天，天人相應，或言「天人合一」，是儒家的最終的理想。這種「合一」很可能來自一種直覺體悟，即一種密契經驗，將於下一節詳述。

伍、密契經驗的特性

威廉·詹姆斯（William James）認為密契經驗有四個特性：(1)不可言說性 (Ineffability)：它的內容無法以適當的語言來表達，只能直接經驗它，而無法將這樣的經驗傳授或傳達給別人；(2)知悟性 (Noetic quality)：密契狀態是對於理智所無法探知之深刻真理的洞悟、洞見、啓示，雖然無法言傳，但充滿意義與重要性；以上兩種特性將被稱為密契主義的主要特性。下面兩種特性比較次要；(3)頃現性 (Transiency)：密契狀態無法維持很久，除了極少的例子之外，它的極限是半小時，最多一兩個小時，之後就漸漸淡入日常生活的狀態；(4)被動性 (Passivity)：當這種特別的意識來臨，密契主義者會覺得自己的意志好像中止一樣，而且有時候真切地覺得好像有個更高的力量將他握住。⁷³

詹姆斯說：「最簡單、最基本的密契經驗，似乎是對某個偶然掃過心頭的格言或公式其意義的徹悟之感。」⁷⁴這種最簡單、最基本的密契經驗幾乎人人皆有經驗過，那是一種突然靈光一閃的感覺，這種感覺不知從何而來，亦不知從何而去，理智的強力思索反而不得其解，是一種直覺的感受。這種覺受正合乎詹姆斯所言的四種特性。

然而較高層次的密契經驗常與深層的靈性或宗教性經驗有關，指的是個人與神聖、宇宙本體、終極實在等超越性存在的直接合一或親密接觸的經驗。這種經驗超越了理性、語言和日常經驗的層面，通常帶有強烈的心靈震撼與轉化性，被形容為無法完全用言語描述的深刻體悟。這種「密契經驗」與「通靈」、「心電感應」及「自動書寫」等有所不同，因為這些作用對心靈並無多大的幫助，亦無深刻的體悟。

較高層次的密契意識狀態與個人的宗教經驗息息有關，詹姆斯說：「個人的宗教經驗是以密契的意識狀態為其根基與中心。」⁷⁵沒有宗教精神的人，事實上是很難進入較高層次的密契經驗，縱使進入此境界，亦可能認為是自己的幻想；而不同宗教信

⁷³ 威廉·詹姆斯（William James）。《宗教經驗之種種》。蔡怡佳、劉宏信譯。台北：立緒，2001年，頁458-459。

⁷⁴ 威廉·詹姆斯。《宗教經驗之種種》。蔡怡佳、劉宏信譯。頁460。

⁷⁵ 威廉·詹姆斯。《宗教經驗之種種》。蔡怡佳、劉宏信譯。頁457。

仰的人，其感受到的密契經驗亦有所不同，於此，僅討論孔子的密契經驗。

雖然密契經驗與宗教無關，但如果沒有宗教精神的人，很難有高層次的密契經驗，而孔子是儒家創始人，儒家屬於宗教嗎？此問題可能有不同看法，本文不做太多討論，僅提出美國學者休斯頓·史密斯（Huston Smith）的看法：

如果從最廣義來看，以宗教為環繞著一群人的終極關懷所編織成的一種生活方式，儒家顯然夠資格算是宗教。就算宗教是採取一個比較狹窄的意義，是指關懷人與其存在的超越基礎的結盟，儒家仍然是一種宗教，縱使它是一種緘默的宗教。⁷⁶

雖然孔子重視人本以實踐道德為主，但對人類有甚深的終極關懷，且依其自述「下學上達，知我者其天乎」而言，當實踐仁道可與天相呼應、相契接，最終我與天相默契或合一，此即是「人與其存在的超越基礎的結盟」，這種「天人合一」即含有宗教情懷，故史密斯說儒家是「緘默的宗教」甚是合理。就現實而言，孔子雖無創立宗教，但含有宗教情懷，故亦可能發生高層次的密契經驗。

陸、孔子的密契經驗

由於密契經驗含有不可言說性，即無法被理智清楚的表達，而其知悟性是由直覺體悟而得知，非由理智思索得知，尤其是深層的密契經驗更是超越世間常理之外，而孔子以人道設教，「不語怪、力、亂、神」，故《論語》中幾乎沒有孔子對密契經驗的直接述說，只能間接論證孔子之密契經驗，雖然證據稍嫌薄弱，但亦能看出其跡象。

《論語·陽貨》云：「子曰：『予欲無言。』子貢曰：『子如不言，則小子何述焉？』子曰：『天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！』」這句話有多種解釋，一、將天視為自然運作之天；然而孔子言天，未曾言「自然天」，故「自然天」非孔子想要表達之意；二、將天視為上帝（主宰天）的無為而治，⁷⁷孔子亦未嘗有「無為而治」的想法，故此亦非孔子想要表達之意；三、將天視為天理，朱熹云：「四時行百物生，莫非天理發現流行之實不待言，而可見聖人一動一靜莫非妙道精義

⁷⁶ 休斯頓·史密斯（Huston Smith）著。《人的宗教》。劉安雲譯。新北：立緒文化，2018年二版，頁246。

⁷⁷ 馮友蘭云：「有人認為，這可見孔丘所說的天就是自然，每年四季自然地運行，萬物自然的生長，不待上帝說話。其實，孔丘的這段話無非是說，上帝也可以『無為而治』。說不言就證明他能言而不言。」詳見馮友蘭：《中國哲學史新編》。北京：人民出版社，2003年，頁172。

之發亦天而已，豈待言而顯哉。」⁷⁸朱熹所言「天理流行」，孔子雖有觸及德性天，但尚未多言，故此恐非孔子想要表達之意；四、懼學者以言語求道或以言說為功，故有此言。錢穆云：

為何孔子無端發欲無言之歎？或說：孔子懼學者徒以言語求道，故發此以警之。或說：孔子有見於道之非可以言說為功，不如默而存之，轉足以厚德而敦化。此兩義皆可通。⁷⁹

此說甚是，孔子重視道德實踐，非以言語求道或以言說為功，故以天自比。五、除錢先生所言之外，或許另有一解，即是孔子踐仁與天默契，實難表達其中之體驗，故欲無言，而以「四時行焉，百物生焉」之隱喻告知，無非說明踐仁至深處便可自然得知；當然這種可能性不大，但亦不能完全排除之。

以下則更有力說明孔子密契經驗之可能性，從詹姆斯除了提出密契經驗四種特性外，又說明何謂較高層次的密契狀態，他說：

但較高層次的密契狀態，指出了甚至是非密契者都會傾向的宗教情懷。它們訴說至高的理想、訴說廣大、訴說合一、訴說安全，也訴說平靜。它們提供我們「假設」，這些假設我們也許可以故意忽略，但身為思考者的我們卻無法將之推翻。它們使我們相信的超自然主義與樂觀主義，無論如何闡釋，畢竟是對生命意義最真實的領悟。⁸⁰

其中詹姆斯所說的「假設」，是於密契經驗中所體悟到的，如對「至高、廣大、合一」的體悟，這些體悟與較高層次密契經驗有關，是一種直覺的體悟。如果無密契經驗，僅以理性思考推論是難以得知，故無密契經驗者只能視這種體悟為「假設」，但亦不能因此推翻高層次的密契經驗。孔子的「知天命」及「知我者其天」，如前所述，人之仁心與天命或天道共感合一，此涉及天人合一，應該有密契經驗，如果沒有密契經驗，可能就詹姆斯所說只能視為「假設」，如此「知天命」、「知我者其天」只是一種理性推理思索而得，只是一種「假設」而已。故合理而言孔子於道德實踐中，應有發生「至高、廣大、合一」的密契經驗，並將此體悟含攝於仁道中，故提出「知天命」及「知我者其天」，是由真切體悟而得知。

詹姆斯又說：

當密契經驗充分發展時，對於得到此經驗的人，通常有而且也有理由成為絕對

⁷⁸ (宋)朱熹。《四書集註》〈陽貨〉。頁 123。

⁷⁹ 錢穆。《論語新解》。台北：聯經出版，1979 年，頁 319。

⁸⁰ 同上，頁 503。

充分發展密契經驗的人，由最真切的體悟轉化成為「絕對可靠的經驗」，此絕對可靠的經驗通常會給自己的生命帶來極大的意義感，這種極大意義感是生命背後最有力的支撐力量，這是理性難以給予的，在此意義下，一切世間的困境及名利祿位將微不足道。如孔子自述「七十而從心所欲，不踰矩」，「不踰矩」是不違仁，「從心所欲」是心識最大的自由與自在，「從心所欲，不踰矩」則是為仁心之完全表現，在儒家而言這是極致了。《朱子語類》云：「所謂『從心所欲，不踰矩』。左來右去，盡是天理，如何不快活！」⁸² 如果道德只是一種規範或教訓，或自覺應該如此做才合理，這種道德行為通常是勉強的、難以持久的，更難於「從心所欲」，因為如果從心所欲就被本能的欲望佔有，也就踰矩了，能「從心所欲，不踰矩」背後必有強力的精神支撐力量，如果沒有強力的精神支撐，遇到重大挫折時，通常很快就放棄自己的堅持與理想，如孔子云「君子固窮，小人窮斯濫矣。」孔子一生堅持道德實踐，不為本能之慾望迷惑，不為挫折所氣餒，如果沒有密契經驗很難有如此長久的動力與平和安樂。雖然道德實踐亦有可能來自長期內化之價值觀，但長期內化之價值觀亦須強大的動力支撐，深層的直覺體悟正可帶來此動力。孔子雖未明白說明與密契有關之論述，但間接從其言行得知與密契經驗有關，如孔子云「君子憂道不憂貧」、「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」於貧困中顯得自得其樂，「不怨天，不尤人」，順隨而自在，這些都很可能與密契經驗有關。另外孔子曾讚嘆顏淵曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。」（《論語·雍也》）孔子曾於貧困中自得其樂，故能體會顏淵於貧困中之樂。道德實踐僅靠理性支撐，久之難免會怨天尤人，故顏淵應該也有密契經驗，因為密契經驗能提供如詹姆斯說的「超自然主義與樂觀主義」。《朱子語類》云：

問：「程子云：『周茂叔令尋顏子仲尼樂處，所樂何事。』竊意孔顏之學，固非若世俗之著於物者。但以為孔顏之樂在於樂道，則是孔顏與道終為二物。要之孔顏之樂，只是私意淨盡，天理照融，自然無一毫繫累耳。」曰：「然。但今人說樂道，說得來淺了。要之說樂道，亦無害。」⁸³

朱熹同意門人解釋孔顏之樂為「私意淨盡，天理照融」，此種境界應該只有密契經驗才能體會到，或者說此圓融境界很難以言語表達出來，但在日常生活中卻表現出長期的祥和平靜、安樂自在；此圓融境界亦帶有知悟性，即一種「與道合一」的深刻理解，是一種直覺性的體悟，此直覺性體悟即是一種密契經驗，故朱熹同意門人所說，

⁸¹ 威廉·詹姆斯。《宗教經驗之種種》。蔡怡佳、劉宏信譯。頁 498。

⁸² （宋）朱熹。《朱子全書》〈朱子語類·論語十一〉，頁 1067。

⁸³ （宋）朱熹。《朱子全書》〈朱子語類·論語十三〉。上海：上海古籍出版社，2002年，頁 1129。

又說：「但今人說樂道，說得來淺了。」其意為將孔顏之樂，只說成「樂道」就太淺了，或者應該說對「道的體悟」重於「樂道」，對「道的體悟」就是一種密契經驗，若無密契體悟，就很難領受到「超自然主義與樂觀主義」，「樂道」很可能只是一時性而已，難以持久。

另外史泰司（W. T. Stance）說：

我只想指出：本質上，冥契主義（Mysticism）包含愛，它是一切善行的終極泉源，因此，不管人性的愚蠢、脆弱、邪惡怎麼污染冥契主義的理想性格，理論上講，它一定是傾向於善的。」⁸⁴

孔子有密契經驗，但不在意於密契主義，而是道德實踐者，目的是想建立道德價值及匡正當時的社會秩序，孔子一生踐仁，以仁為中心，雖未對仁下定義，然而曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」〈里仁〉朱熹註云：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」又引程頤云：「以己及物仁也，推己及物恕也，違道不遠是也。」⁸⁵ 簡言之忠恕就是深刻的同理心，忠恕就是仁的體現，深刻的同理心也是愛的表現，此愛不是溺愛或私愛，或有條件的愛，而是無條件、無私的愛，即忠恕之道。孔子終身踐仁，行忠恕之道，或許與密契經驗有關係。

綜上所述，我們無法直接證實孔子有密契經驗，只能間接說明孔子應有密契經驗。這須考慮孔子是人文主義者，非密契主義（Mysticism）者，又深層密契經驗是一種深刻的直覺體悟，通常超越常理之外，屬於非理性的部分，於「子不語怪、力、亂、神」下，孔子不說亦是合理。所謂密契主義者，通常指的是追求或實踐密契經驗的人，孔子不是密契主義者，故孔子不追求密契經驗，亦不談密契經驗，如果孔子有密契經驗的話，應該是在「踐仁」時不經意發生的。密契經驗有深有淺，淺的密契經驗如對格言或公式的體悟，幾乎人人皆有經驗過，較深層的密契經驗如對「至高、廣大、合一」的體悟，這些體悟都超乎理性的認知，只有少數人有經驗過。深層的密契經驗即是深刻的體悟，然而這些深刻的體悟終究須回歸於理性，為理性所默認、判斷與運用，如此這些深刻的體悟方可轉化為知識的深度與意志的強度。雖然如此亦無須刻意去追求深層的密契經驗，如詹姆斯所說的，密契經驗是被動性的，刻意追求反而求不到，猶如對靈感（亦屬淺層密契經驗）的追求反而沒有靈感，深層的密契經驗通常發生於帶有宗教情懷或對人類有終極關懷者的身上。

⁸⁴ 史泰司（W. T. Stance）。《冥契主義與哲學》。楊儒賓譯。台北：正中書局，1998年，頁466。冥契主義（Mysticism）即密契主義。密契經驗帶來平靜、愉悅感，沒有密契經驗的支撐，很難終身行善而無私欲，私欲靠理性的壓抑是很難維持長久的。

⁸⁵ （宋）朱熹。《四書集註》〈里仁〉。頁23。

柒、《易傳·文言》之密契經驗與孔子的相關性

從《論語》來談孔子的密契經驗，總是要間接的推測方能略知一二，如果從《易傳》來談孔子的密契經驗，顯然更豁朗許多，最明顯的是《易傳·文言》的一段話：

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？

此處「大人」應是聖人，最理想的人格，牟宗三認為：「這是道德修養的最高境界，也就是聖人境界。」⁸⁶「天地合其德，日月合其明」皆屬於德性之天，與天地日月之德性及光明合一；「四時合其序」，則與自然之天合一；「鬼神合其吉凶」，則與主宰之天合一；「先天而天弗違，後天而奉天時」，更說明了「天人合一」，己之所行，即天之所行；天之所行，即己之所行，此是儒家最高境界，此境界應來自深層密契經驗，現實經驗界幾乎不可能達到。史泰司（W. T. Stance）引聖·十字約翰說：

與神聖合一，人的意志因此全幅轉變，成為神的意志。此後，人的意志的任何動作就是神意的動作。⁸⁷

雖然基督教的「合一」與儒家的「合一」內容不同，但方式應是相類似。深層的「天人合一」應該不是推論而出，如果是經過理智推論而出，感受性應不會太強，對精神意識也不會太多變化；但「天人合一」如果是直覺的感受，亦即由密契經驗得之，則有身歷其境之感，天之意志即吾之意志，吾之意志即天之意志，「先天而天弗違，後天而奉天時」，當然這種強烈的覺受還須由理性給予默認、判斷與運用，精神意識才會大幅轉化。

現在最大問題是《易傳·文言》是否為孔子所傳，雖然《史記·孔子世家》云：「孔子晚而喜《易》，序〈象〉、〈系〉、〈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。』」⁸⁸後世儒者仍起疑心，如歐陽修更公開反對《史記》所言，認為《易傳》非孔子所作，⁸⁹其後學者大都認同歐陽修所說。然而《論語·述而》：「子曰：『加我數年，五十以學易，可以無大過

⁸⁶ 牟宗三主講，盧雪崑錄音整理。《周易哲學演講錄》。台北：聯經，2003年，頁45。

⁸⁷ 史泰司（W. T. Stance）。《冥契主義與哲學》。楊儒賓譯。頁298。

⁸⁸ （漢）司馬遷。《史記》〈孔子世家〉。台北：大申書局，1977年，頁1937。

⁸⁹ （宋）歐陽修《易童子問》云：「童子問曰：『《繫辭》非聖人之作乎？』曰：『何獨《繫辭》焉，《文言》、《說卦》而下，皆非聖人之作，而眾說淆亂，亦非一人之言也。』」（詳見《歐陽文忠集》〈易童子問卷第三〉）。台北：台灣中華書局，1970年，頁1。

矣。』其中「五十」不能言五十歲，否則整句文義不通，蓋無須等五十歲才學《易》，若五十歲學《易》亦無須加我數年，朱熹云：「無五十字，蓋是時孔子年已幾七十矣，五十誤無疑也。」⁹⁰朱熹之意是孔子周遊列國後，返國定居所言，此時孔子年齡已近七十，古人平均壽命不長，七十為古稀之年，故有此嘆。《論語集釋》引龔元玠《十三經克難》云：「先儒句讀未明，當五一讀，十一讀，言或五或十，以所加年言。」⁹¹所言在理；「五十」並不是指五十歲，而是「五年或十年」。這呼應了朱熹說的話，孔子喜讀《周易》時年歲已高，自知來日不多，如能再有五年或十年時間便能精通《周易》就不會犯「大過」。

1973年於長沙馬王堆三號漢墓出土的帛書，其中〈要〉篇是研究孔子與《周易》關係的重要文獻。該墓下葬於漢文帝前元十二年，即公元前168年。〈要〉篇為抄寫之文，原文當在此之前。〈要〉篇其中一段云：

夫子老而好《易》，居則在席，行則在橐。子贛曰：「夫（四五下）子它日教此弟子曰：『德行亡者，神靈（靈）之趨；知謀遠者卜筮之繫。』賜以此為然矣。以此言取之，賜繆（四六上）之為也。夫子何以老而好之乎？（四六下）」⁹²

雖然此帛書出現於漢墓中，但應存在於先秦時代，據廖名春言：

考慮到秦始皇公元年前213年根據李斯所議制定了《挾書令》，此令直到漢惠帝四年（前91年）才得以廢除。考古發掘證明，迄今在《挾書令》施行時期以內的墓葬，所出書籍均未超出於該令的規定。所以，《要》篇的記載出自先秦，應該是可信的。⁹³

如果帛書〈要〉篇真的是出自先秦，也間接證實《史記·孔子世家》所言非虛，孔子晚年歸魯後喜《易》，反覆研讀，愛不釋手，「居則在席，行則在橐」，更是「韋編三絕」，所以說「假我數年，我於易則彬彬矣」，這與《論語·述而》子曰：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」前後呼應，頗為可信。廖名春說：「《文言傳》的編者是孔子弟子後學，但其主要部份都是孔子之說。」⁹⁴甚是合理。孔子晚年

⁹⁰（宋）朱熹。《四書集註》〈述而〉。頁45。

⁹¹程樹德。《四書集釋》。北京：北京國立華北編譯館，1943年，頁410。

⁹²本文是于豪亮根據帛書原文校注而來。帛書原文可參考：于豪亮：《馬王堆帛書《周易》釋文校注》。上海：上海世紀出版、上海古籍出版社，2021年，頁185-186。

⁹³廖名春。《《周易》經傳與易學史新論》。濟南：齊魯書社，2001年，頁149。其中

⁹⁴廖名春。《《周易》經傳十五講》。北京：北京大學出版社，2004年，頁214。

藉《易》言天道時間甚短，又未廣佈流傳，子貢不甚了解，故有「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」之感嘆，但還是少數弟子受其影響，對日後的《易傳》肯定有深遠的影響。⁹⁵總而言之，雖然無法直接證明〈文言〉為孔子所說，但其「合一」之觀點，應受孔子「知天命」、「下學而上達，知我者其天乎」很深的影響，可以說是一脈相承的，而密契經驗亦可能發生其中。

捌、結論

孔子真正言「天」之處不多，部分仍保有人格神「主宰天」之義，而孔子對主宰天的心態，非常類似對鬼神之心態，保持「敬而遠之」，尊崇之而不祈禱求福，然而孔子亦說出「天生德於予」、「知天命」、「畏天命」、「知我者其天」實含有德性天的意涵，但孔子未再進一步述說，其中一個很重要的原因，可能是孔子將「仁」視為人人皆本有之，為道德之主體性及創造性，踐仁便能默契天道，若無仁道之實踐則此天道亦挂空而不真切，實踐仁道自能遙契天道。這也說明孔子無須另設一形而上之「天」為道德之根源，故孔子之天道須「下學上達」，由踐仁而認知。

孔子的「憂道不憂貧」，對人類有普遍的終極關懷，而含有宗教情懷，其「知天命」、「下學上達，知我者其天乎」的觀點，是一種「人與其存在的超越基礎的結盟」，即「天人合一」，這種「合一」很可能來自一種直覺體悟，即一種密契經驗，但孔子「不語怪、力、亂、神」，而深層的密契經驗通常超乎理性之外，一種非理性的存在，故《論語》中幾乎不見孔子言及與密契經驗有關，只能間接由其言行得知。

孔子不是密契主義者，故孔子不追求密契經驗，亦不談密契經驗，如果孔子有密契經驗的話，應該是在「踐仁」時不經意發生的。其「知天命」、「知我者其天」、「從心所欲，不踰矩」，「憂道不憂貧」、「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」正表現出孔子知識的深度與意志的強度，如果沒有密契經驗的轉化，應該很難達成。因為深層的密契經驗即是深刻的體悟。然而這些深刻的體悟須回歸於理性，為理

⁹⁵ 據《孔子家語·六本》所述，子夏曾跟孔子學《易》，而得孔子《易》傳者確實不多，子夏應該是其中之翹楚。《孔子家語》一直被認為是偽書，直至於 1973 年發掘的河北定縣八角廊漢墓，推斷為中山懷王墓葬。懷王卒于西漢宣帝五鳳三年，即公元前 55 年。經整理後竹簡有八種，其中包括《儒家者言》及《論語》，其中《儒家者言》與今本《孔子家語》有關，應該《家語》的原型。由此可見《家語》和《論語》關係密切，所以《孔子家語》亦有一定的可信度。《隋書·經籍一》亦言：「昔宓戲氏始畫八卦，……孔子為《彖》《象》《繫辭》《文言》《序卦》《說卦》《雜卦》，而子夏為之傳。」說明子夏傳《易》頗為可信。

性所默認、判斷與運用，如此這些深刻的體悟便能轉化為知識的深度與意志的強度。

參考文獻

一、書籍

- (漢)司馬遷。《史記》。台北：大申書局，1977年，頁1937。
- (漢)許慎著，(清)段玉裁注。《說文解字注》。台北：世界書局，1989年。
- (宋)朱熹。《四書集註》。新北：大方出版社，1974年。
- (宋)朱熹。《詩經集註》。台南：大孚書局，1979年。
- (宋)朱熹。《朱子全書》。上海：上海古籍出版社，2002年。
- 吳璵。《新譯尚書讀本》。台北：三民書局，1977年。
- 牟宗三。《圓善論》。台北：學生書局，1985年。
- 牟宗三。《中國哲學十九講》。台北：學生書局，1991年。
- 牟宗三。《中國哲學的特質》。台北：學生書局，1978年。
- 牟宗三主講，盧雪崑錄音整理。《周易哲學演講錄》。台北：聯經，2003年。
- 勞思光。《中國哲學史》。香港：香港中文大學崇基書院，1980年。
- 馮友蘭。《中國哲學史新編》。北京：人民出版社，2003年。
- 錢穆。《論語新解》。台北：聯經出版，1979年。
- 廖名春。《《周易》經傳與易學史新論》。濟南：齊魯書社，2001年。
- 廖名春。《《周易》經傳十五講》。北京：北京大學出版社，2004年。
- 于豪亮。《馬王堆帛書《周易》釋文校注》。上海：上海世紀出版、上海古籍出版社，2021年。

二、書籍中其一章節

- 黃銘崇。〈「殷周革命」新論——邁向「人文的」國家〉。《中國史新論——古代文明的形成分冊》。黃銘崇主編。新北：聯經，2016年。
- (晉)郭璞注，(晉)邢昺疏。〈爾雅注疏下〉。《十三經注疏》。李學勤主編。台北：台灣古籍出版，2001年。

三、翻譯書籍

- 威廉·詹姆斯(William James)。《宗教經驗之種種》。蔡怡佳、劉宏信譯。台北：

立緒，2001年。

史泰司 (W. T. Stance)。《冥契主義與哲學》。楊儒賓譯。台北：正中書局，1998年。

休斯頓·史密斯 (Huston Smith)。《人的宗教》。劉安雲譯。新北：立緒文化，2018年二版。

郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames)。《通過孔子而思》。何金俐譯。北京：北京大學出版社，2005年。

四、期刊

王欽賢。〈從密契主義觀點來看孔子之天道與仁道觀〉。《鵝湖月刊》31(11)，2006年，頁23-33。<http://dx.doi.org/10.29652/LM.200605.0004>

謝君讚。〈檢證《論語》——論孔子思想中的冥契主義向度〉。《鵝湖學誌》61，2018年，頁46-92。

張振東。〈孔子的天道觀與現代生活〉。《哲學與文化》15(1)，1988年，頁10-15。
<http://dx.doi.org/10.7065/MRPC.198801.0010>

Confucius' View of the Dao of Heaven and His Mystical Experiences

Kuo Wu Chen*

Abstract

Contemporary scholars generally categorize Confucius's concept of the Dao of Heaven into three types: the Governing Heaven, the Naturalistic Heaven, and the Ethical Heaven. Most scholars maintain that Confucius still held the view of an anthropomorphic, governing deity. However, passages such as "Heaven produced the virtue that is in me," "knowing the Mandate of Heaven," and "my studies lie below, but their penetration rises high; it is Heaven that knows me" appear to be related to the Ethical Heaven. Yet, Confucius did not further elaborate on this Ethical Heaven. The reason may be that Confucius regarded "Benevolence" (Ren) as the subjectivity and creativity of morality; by practicing Ren, one can wordlessly commune with the Dao of Heaven. Therefore, it was unnecessary for Confucius to establish a separate, metaphysical "Heaven" as the ultimate source of morality.

Although Confucius did not establish a formal religion, he harbored an "ultimate concern" for humanity; as such, his thought inherently contains a religious sentiment. This sentiment, in turn, allows for the possibility of mystical experience. Furthermore, judging from such discourses as "knowing the Mandate of Heaven," "studying what is below and reaching what is above—it is Heaven that knows me," "the exemplary person worries about the Way (Dao) rather than poverty," and "following the heart's desire without overstepping the bounds," the epistemic depth and volitional strength inherent in these realizations likely correlate with mystical experience. However, mystical experience remains a form of intuitive realization; it still requires rational endorsement, discernment, and application to realize its true value.

Keywords: Dao of Heaven, the Mandate of Heaven, Ren, the unity of Heaven and humanity, mystical experience.

* Doctorial Student at the Institute of Life and Death Studies, Nanhua University.

(Received 11/14, 2025; Revised 12/18, 2025; Accepted 12/29, 2026)