

從天命、天爵、五儀之義理關係談儒家的 生命教育

摘要

生命教育是當前各級學校都很重視的一項課題，檢視傳統文化的素材裡，實也不乏相關切要的論述。本文即從《論語》中，孔子的天命說切入，探討孔子對於生命的相關論點，從「死生有命」—道德價值重於生命價值，到「與天合德」—天命落實於德命，確認了孔子順天知命的天命觀。到了《孟子》更以「天爵」之說進一步落實孔子的「天命」理論，強調「修其天爵而人爵從之」。此外《荀子》、《大戴禮記》、《孔子家語》等書中也提出了「五儀」之說，更具體的將儒家「道德生命」內涵予以確認，從「庸人、士、君子、賢人、聖人」等具體實踐目標來確立「道德生命」的崇高意義以及生命的高貴價值。這種希聖希賢的生命意義與道德實踐的生活目的，正是傳統儒家一貫相傳的生命教育，而這種生命教育便若隱若顯的依附在傳統的經學與義理之學中，默默的從事著無言的生命教育工作。

【關鍵詞】天命、天爵、五儀、生命教育

一、前言

處在科技文明日新月異的時代，人類社會生活節奏日趨快速，生活腳步日趨緊張，精神壓力也隨之上升。在緊張忙亂的生活步調裡，不知不覺也漸漸對生命的意義、人生的目標產生疑惑，由此所衍生的問題也就接踵而來。長期以來受到升學主義掛帥的環境氛圍之影響，所謂「生命意義」之課題，在現有教育體制中並沒有得到應有的重視，所幸近年來「生命教育」已逐漸受到各界關注，相關探討也正積極的展開，亡羊補牢，為時不晚。不過，令人好奇的是，兩三千年來，傳統文化對於所謂「生命教育」之課題，究竟如何處理？「生命教育」難道只是現代社會的新產物？傳統文化中果真沒有所謂的「生命教育」嗎？恐怕不然，就其實質內涵來看，有關「生命」或「教育」問題之探討，古今以來多少哲學家及教育家如孔、孟、荀、老、莊乃至歷代學者，均有無數精湛的論述傳世，可見古代雖無生命教育之名，然卻不乏生命教育之實。若能發掘傳統文化中對於生命意義與價值的探討論述，並能善加運用這些珍貴的文化遺產，相信必能有助於當今生命教育之推展與實施。本文即試從《論語》所載內容，探討孔子對生命意義與價值之觀點，其次再以《孟子》的天爵說對照其與天命說的關係，接著更以《荀子》、《大戴禮記》、《孔子家語》等書中的五儀之說證明天爵的內涵，最後再以「義理」一詞的發展演變，進一步探討儒家生命教育的具體內涵。

二、天命與天德從屬關係

有關生命意義與生命價值之探討，這是孔子一生中未曾稍間的課題，在《論語》書中出現的次數超過 20 以上，小從個人生命的壽夭，大至命運的窮通，乃至「命」與「天」的關係探索，皆有所闡述。其中有一重要的關鍵，即為「德性」功能之發揮，亦即透過「與天合德」的追求，使個人的道德實踐和崇高的天德可以合而為一，達到個人道德的圓滿與生命的昇華，此即孔子對「天命」一詞的觀點主旨所在，略述如下。

（一） 死生有命—道德價值重於生命價值

人生在世，幸與不幸，標準如何界定，傳統的觀念或可以「五福」之具足與否論之，五福即《尚書·洪範》所記載：「一曰壽、二曰富、三曰康寧、四曰攸好德、五曰考終命。」¹意謂人生若能長壽且生活富裕，加上身體健康安寧無病，最後又能壽終正寢，如此可謂福壽兩全，了無遺憾矣，但前述諸福報的更重要源頭，還得先多積善行、廣修福德（攸好德），如此方能生生世世永享福報，由此可見，「修德」乃是五福的基本要件。《論語·顏淵篇》云：

司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡。」子夏曰：「商聞之矣：死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮。四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？」²

司馬牛以無兄弟為憂，子夏以孔子的話告訴他，「死生有命，富貴在天。」³意即死生壽夭，自有命定，富貴窮通，全看天意，言下之意，「命」與「天」似乎有些許共通關聯之處。既然死生富貴由不得人，因此君子當務之急也只能盡人事而聽天命，亦即「敬而無失，與人恭而有禮」，其意仍是導歸於「修德」為主，如此自然「四海之內皆兄弟」，不須再以無兄弟為憂了。此外，〈憲問篇〉有云：

子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」曰：「今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」

¹ 見孔穎達：《十三經注疏·尚書正義》，頁178，台北：新文豐公司。

² 見程樹德：《論語集釋》下冊，頁720，台北：鼎文書局，1973年5月。以下所引《論語》原文皆出自此本，不再附註。

³ 程樹德：《論語集釋·顏淵上》，「考異」：「《論衡》〈祿命篇〉〈辨崇篇〉皆引孔子曰：死生有命富貴在天。又〈問孔篇〉說天厭之及賜不受命，亦皆引二句為孔子語。」見《論語集釋》下冊，頁720。

〈子張篇〉亦云：

子張曰：士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。

以上兩章中都有一句共通之語「見危授(致)命」，亦即當生命面臨挑戰必須有所抉擇之時，尚有比生命更為重要，甚至連生命都可以為之拋卻者，即是不可違背信義與禮節，同樣也是強調德行修為之重要性。從以上所舉三章內容看來，孔子及其弟子對於生命的價值觀，是把壽夭窮通歸結到天意和命定，甚至為了維護道德的價值，必要時連生命都可以不惜犧牲，因此，孔子說：「朝聞道，夕死可矣。」(〈里仁篇〉)又說：「自古皆有死，民無信不立。」(〈顏淵篇〉)，凡此種種，無非皆欲強調道德價值更甚於生命價值。

孔子既然強調德行價值高於生命價值，因此無論個人修養、國家施政莫不以「德」為指歸，《論語》諸多篇章中皆有例可證，個人修養方面如：

子曰：「德不孤，必有鄰。」(〈里仁〉)

子曰：「有德者，必有言。有言者，不必有德。仁者，必有勇。勇者，不必有仁。」(〈憲問〉)

子曰：「巧言亂德，小不忍則亂大謀。」(〈衛靈公〉)

子曰：「鄉愿，德之賊也。」(〈陽貨〉)

子曰：「德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」(〈述而〉)

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」(〈述而〉)

為政方面如：

子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」(〈為政篇〉)

子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（〈為政篇〉）

子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」（〈為政篇〉）

君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。（〈先進篇〉）

從上面所列舉的篇章內容即可看出，孔子重視道德遠勝於一切，因為個人自身的死生壽夭、窮通禍福，一切莫非是命，無非天意，因此「盡人事聽天命」，乃是最明智的選擇，而這「盡人事」的主要依循則莫過於「志道據德」、「居仁由義」的道德準則了。這也正是孔子周遊列國依舊不能推行大道之後，乃退而刪詩書訂禮樂，從事教育講學工作，倡導以「行仁」為終身職志的德行教育之宗旨所在。

（二） 與天合德—以德命順應天命

既然孔子重視道德遠勝於一切，那麼孔子所謂的「道德」標準，究竟其淵源從何而來？其內涵又為何？茲先就其淵源探討之，《論語·述而篇》云：

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」

意即孔子身上所具備的「道德」操持，其淵源乃來自於上天，孔子一生所奉行不渝的道德標準，即是順乎天意而為，這道理並不是一般人所容易理解的，因此，〈憲問篇〉乃云：

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！」

孔子曾說無人能了解自己，子貢問其緣故，孔子告以雖然道之不行，阻逆重重，但仍無須怨天尤人，依舊信道不渝，堅持「下學而上達」，只要上

天了解我就可以了。皇侃《疏》云：「下學，學人事；上達，達天命。」⁴意即於人事方面克盡其德，言忠信行篤敬，自能上達天意，與天合德，順應天命，是故「知我者，其天乎！」因此，〈雍也篇〉記載「子見南子，子路不說。」孔子竟發誓曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」可見孔子是以其一片誠心昭告於天，唯天可鑑之，故〈子罕篇〉亦云：

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？」

孔子在匡地遭遇匡人圍禁五天，雖處危難卻無所疑懼，正如前述「天生德於予，桓魋其如予何？」，孔子同樣以「天不喪斯文」的道理來安慰隨行弟子。由此可知，孔子一生教導弟子仁義忠信種種德行，其標準與淵源正是來自上天的使命，無怪乎顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」（〈先進篇〉）不只夫子自己以為肩負上天之使命，眾弟子也將孔子視為如天一般，子貢說：「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。」（〈子張篇〉），「儀封人」也將孔子視為天之代言人，他說：「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」（〈八佾篇〉）

既然孔夫子一生所呈現的道德標準與淵源是來自上天所賦予的使命，那麼這種「上天所賦予的使命」，其內涵又復為何？以下繼續探討之。首先是「天德」的內涵，關於此問題，《論語·泰伯篇》云：

子曰：大哉堯之為君也，巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉；巍巍乎，其有成功也；煥乎，其有文章。

此章前面是在讚美堯帝法天行化的聖德偉功，而後面的「巍巍乎！蕩蕩乎！煥乎！」等等一切讚美辭，實際上即是讚天之辭，在孔子心目中，堯舜都是與天合德的聖人，所以天之德能便在堯舜身上找到具體的典範。因此〈堯曰篇〉云：「咨爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。舜亦以命禹。」這些都是以人法天，與天合德之明證。此外，《周

⁴ 見程樹德：《論語集釋》下冊，頁887。

易·乾卦》彖曰：

大哉乾元！萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。⁵

《周易》〈彖傳〉相傳出自孔子手筆，乾卦即代表「天」，此處用以描述「天」之德能，乃萬物所資始，雲行雨施，澤潤萬物，一切品類得以流行生息，乃至首出庶物，萬國咸寧。雖然此處所言較偏於「自然天」之義，然〈象傳〉曰：「天行健，君子以自強不息。」孔子仍然賦予了以人法天的德行內涵。《論語·庸也篇》云：「子貢曰：如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎！」由此可知，「博施濟眾」是聖人之德，正與上述之天德相合。故〈乾文言〉說：「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。」⁶大人即是聖人，因此〈乾文言〉又說：「知進退存亡，而不失其正者，其唯聖人乎？」此即聖人與天合德之意，而天之德能為何？簡言之，即〈彖傳〉所謂「雲行雨施，品物流行」以及〈庸也篇〉所言的「博施濟眾」也。

其次是「天命」的問題，既然以人法天、與天合德乃人事所必遵循的順天之道，所以將「天德」視為上天的使命也就順理成章。「天命」在《論語》共出現二次，其一是〈為政篇〉：

子曰：吾十有五而志於學，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。

而此章「知天命」一語，《集解》孔曰：「知天命之始終。」皇侃《疏》云：「天命謂窮通之分也。」⁷朱熹集注云：「天命即天道之流行而賦於物者。」

⁵ 見李道平：《周易集解纂疏》，北京：中華書局，1994年3月，頁34。

⁶ 見李道平：《周易集解纂疏》，頁64。

⁷ 見程樹德：《論語集釋》上冊，頁65。

⁸皇侃的說法仍針對人事而言，朱子的說法已稍有觸及「天德」之義涵，唯尚未具體指出「天德」之名。到了清儒劉寶楠的《論語正義》乃綜合前人諸義，提出「德命」一語，⁹正好為上述的「天德」做了具體點示，劉注云：

《說文》云：「命，使也。」言天使已如此也，《書·召誥》云：「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」哲與愚對，是生質之異，而皆可以為善，則德命也，吉凶、歷年則祿命也，君子修其德命自能安處祿命。¹⁰

劉氏所謂之「德命」，猶今日所稱之「道德生命」，意即在物質生命之外，透過求學認知，了解自我的內在精神尚有求善求美的良知良能，並付諸道德實踐而成就其精神領域的另一種生命意義與價值，此即是道德生命。孔子遭遇了桓魋之難，便說：「天生德於予，桓魋其如予何？」夫子既已「知天命」，又稱「天生德於予」，孔子的道德實踐目標既是「與天合德」，因此劉氏以「德命」解釋「天命」，應是極貼切之說法。

「天命」出現的另一章為〈季氏篇〉云：

孔子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。

此處有關「畏天命」之說，劉寶楠亦有相同的主張，《正義》曰：

「天命」兼德命與祿命言，知己之命原於天，則修其德命，而仁義之道無或失。安於祿命而吉凶順逆必脩身以俟之，妄為希冀者非，

⁸ 同前注。

⁹ 更早的有《賈子六術·道德》曾云：「命，德之理也。」唯其非專為《論語》之注，錄之可并參考。見阮元：《經籍纂詁》卷 83 引，台北：宏業書局，1986 年 9 月，頁 835。

¹⁰ 見劉寶楠：《論語正義》卷 2，台北：文史哲出版社，1990 年 11 月，頁 44。

委心任運者亦非也。¹¹

劉氏針對「天命」有關的兩章，均以「德命」釋之，而此章的「君子有三畏」，皇侃《疏》引江熙云：「小人不懼德故媿慢也。」¹²加上前面引證《易·乾文言傳》所謂的「大人者，與天地合其德。」由此觀之，孔子由「畏天命」到「知天命」，亦即在不了解「天命」之前乃抱持敬畏的態度，進而瞭解了原來天命就落實在具體的道德實踐之中，只需順天無違便是了。這便是孔子的自覺：「以德命順應天命」，也就是在實際人倫日常生活中，以仁義道德為具體實踐功夫，從君子開始邁向希聖希賢的目標，最終達到「與天合德」。

三、天命和天爵的表裏關係

承續著孔子「與天合德」的天命觀義涵，到了《孟子》又有進一步的發展，《孟子》把孔子在《論語》中片段所敘述的「天命」概念，更具體的用「天爵」一語予以表述，透過這種「天爵」與「人爵」的區別，使得「天命」與「德命」的關係更加明顯，也使得「天命」概念更加落實到具體的「德行」義涵，試析如下。

《孟子》首先對於世人所認定的「尊貴」提出探討，《孟子·公孫丑下》云：

天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。¹³

《孟子》認為世人所共同認定的「尊貴」標準有三，一是爵位、一是年齡，另一則為道德；在朝排班論事當然以爵位高低是所依循，鄉里之中應對酬酢理當序齒，至於在野教化人民輔助世道，就沒有比道德涵養更受尊重的

¹¹ 見劉寶楠：《論語正義》卷 19，頁 661。

¹² 程樹德：《論語集釋》下冊，頁 1004。

¹³ 見《十三經注疏·孟子》，頁 73，台北：新文豐公司。以下所引《孟子》原文皆出自此本，不再附註。

了。此處值得注意的是，《孟子》已將「德」與「爵」二者相提並論，接著〈公孫丑〉篇又云：

孔子曰：「里仁為美；擇不處仁，焉得智！」夫仁，天之尊爵也，人之安宅也，莫之御而不仁，是不智也。

此處則正式將「仁」解作「天之尊爵」，顯示出「德」即是另一種形式的「尊爵」；到了〈告子篇〉更是直接將「天爵」與「人爵」作對照：

有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。

《孟子》說，「公卿大夫」是世間的爵位與榮耀，其尊貴係來自於權力源頭所賜予，既是他人所賜予，則「趙孟可貴賤之」。至於「天爵」，則是不同於世俗的尊爵，其形成是由於實踐「仁義忠信，樂善不倦」而獲致世人發自內心由衷的尊崇，其尊崇並不是來自權位之所賜予，因此也不會遭受他人的任意予奪，此即「天爵」說的要旨。至於「天命」與「天爵」是否有所關聯？二者雖有一字之別，但其關係卻是匪淺。《論語·先進》云：

子曰：「回也其庶乎，屢空。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。」

此章「不受命」一語，皇侃《疏》引王弼云：「命，爵命也。億，億度也。子貢雖不受爵而能富。」¹⁴意謂子貢無意仕進，不受爵位，卻因貨殖而致富，¹⁵此以「爵」訓「命」之一例也。又《禮記·郊特牲》「古者生無爵，死無諡」句，注：「周制爵及命士，雖及之猶不諡耳。」疏云：「命即爵也。」¹⁶此亦以「爵」訓「命」之另一例也。依此義，則《孟子》以「天爵」闡述「天命」，其義乃有所依據。

¹⁴ 程樹德《論語集釋》下冊，頁 677。

¹⁵ 《史記·仲尼弟子列傳》端木賜傳云：「子貢好廢舉與時轉貨貨，喜揚人之美，不能匿人之過，常相魯衛，家累千金，卒終於齊。」子貢只是多次幫助魯衛解除困局，並未出仕受爵。見《二十五史·史記》，台北：藝文印書館，第 2 冊，頁 882。

¹⁶ 見《十三經注疏·禮記》，頁 505，台北：新文豐公司。

既然《孟子》以「天爵」闡釋孔子的「天命」其義已明，只是在上述「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。」這段話中，「公卿大夫」屬於世間爵位固無疑問，然「仁義忠信，樂善不倦」，本身只是一種善行，並非具體的「爵位」，但因為這些善行不斷的累積，最終將可以獲致一種結果，也就是得到人們發自內心的自然尊崇，這就是《孟子》對「天爵」的說法。其實，《孟子》所謂的「仁義忠信，樂善不倦」此乃就天爵的「成因」而言；至於其「果位」為何？在《論語》《孟子》書中早已將道德人品作了許多不同的區別與名稱，諸如「士、善人、成人、君子、賢人、仁人、聖人」等，這些名稱，實際上就是所謂「天爵」的具體果位。由於「公卿大夫」為「人爵」之具體祿位，而所謂「天爵」也當有其相對應的「天祿爵位」，上述的「君子、賢人、聖人」等品位，正是透過實踐「仁義忠信，樂善不倦」所得到的具體成就，也就是「天爵」與「天祿」的具體果位。總言之，「仁義忠信，樂善不倦」係就天爵之「因」而論；「士、君子、賢人、聖人」乃就天爵之「果」而言。¹⁷此理應已甚明，只是確切的說法尚未浮現，直到「五儀」之說被提出之後，總算把上述諸多人格品級作出了扼要的整併，以下繼續探討之。

四、 天爵和五儀的因果關係

關於「五儀」之說，分見於《荀子·哀公》、《大戴禮記·哀公問五義》、《孔子家語·五儀解》等書，此外《新序》、《說苑》亦有類似之說。本文即以《荀子》一書為其代表，將「五儀」之說與天爵之關係作一分析比較。《荀子·哀公》篇云：

¹⁷ 大陸學者趙建功說：「孔子講的天命指的是整個客觀世界的規律，它包括自然界的規律，也包括人類歷史的規律。」見鄒新、趙建功：〈孔子的天命觀芻議〉，《大學時代論壇》，2006年3月。按：此「規律」即天命的因果律，據此推之，則天爵亦應有其因果律，即「仁義忠信，樂善不倦」為天爵之「因」，「士、君子、賢人、聖人」乃天爵之「果」。

孔子曰：人有五儀，有庸人，有士，有君子，有賢人，有大聖。¹⁸

此處綜合了《論語》書中孔子的說法，歸納出人的品德高下依其德行修為來分，概有五種等級，除卻「庸人」一項之外，其餘四者按照《孟子》的講法也就是踐行「仁義忠信，樂善不倦」後，依其工夫深淺所得的結果，亦就是天爵的具體「果位」，此說無疑使得上述天爵因果階位之論得到具體明證與呼應，以下分述之。

首先須將「庸人」挑出另論，因為「庸人」並不在「天爵」之列，何謂「庸人」？《荀子·哀公》篇云：

所謂庸人者，口不道善言，心不知邑邑；不知選賢人善士托其身焉以為己憂；動行不知所務，止立不知所定；日選擇于物，不知所貴；從物如流，不知所歸；五鑿為正，心從而壞；如此則可謂庸人矣。

19

庸人也就是《論語》所謂的小人，其口中無好話，心中無遠慮（邑邑：即悒悒，憂逆短氣貌。）因此不知託身於賢善之士得其屏障以分憂解勞，一但遭遇災難，只能自己承擔其憂。又復動靜失據，不知輕重本末；只能隨波逐流，不知何所歸止；心志屈從五官所好，流於偏邪；這就是一般未聞大道的平庸庶民，等而下之則為德行不端之小人矣，這是《荀子》書中對小人(庸人)的定義。以上先將小人(庸人)作一區隔之後，接著再將「士、君子、賢人、聖人」之義涵依序敘述之：

（一）士

在古代士、農、工、商的「四民」社會裡，「士」的含義很多，諸如

¹⁸ 見李滌生：《荀子集釋》頁 664。台灣：學生書局，1986 年。另《家語·五儀解》云：「孔子曰：人有五儀，有庸人，有士人，有君子，有賢人，有聖人，審此五者，則治道畢矣！」見王肅注《家語》，台北：中華書局，1979 年 7 月。卷一，頁 10。

¹⁹ 同前注。

「士者，事也，任事之稱。」（《白虎通·爵》）「士，講學道義者也。」（《國語·齊語》）²⁰「士」的階層也頗為特別，有出仕之士，亦有未仕之士，故知「士」乃介於貴族與平民間之特殊階層。若以貴族族群論，則其地位最低，乃為大夫任事者，因此《孟子》提及「人爵」時，只說到「公卿大夫」，卻未言及「士」。若以平民階層論，則「士」乃是平民中的知識分子。以下乃探討「士」之義涵。《荀子·哀公篇》云：

所謂士者，雖不能盡道術，必有率也；雖不能遍美善，必有處也。是故知不務多，務審其所知；言不務多，務審其所謂；行不務多，務審其所由。故知既已知之矣，言既已謂之矣，行既已由之矣，則若性命肌膚之不可易也。故富貴不足以益也，卑賤不足以損也：如此則可謂士矣。²¹

既然「士」乃初學道者，故對道術尚不能盡善盡美，但其持身也必有軌範以為依循；言行雖未盡美善，卻也有其固守之原則。所知不求多，正確為要；所言不求廣，精當為是；所行不求博，正道是從。如是審查其所知、所言、所行，皆無違正道，進一步當擇善而固執之，富貴貧賤不能損益之，能夠做到這樣堅守原則的人，便足以稱為「士」了。又〈非十二子〉篇有云：

古之所謂處士者，德盛者也，能靜者也，修正者也，知命者也，箸是者也。今之所謂處士者，無能而云能者也，無知而云知者也，利心無足而佯無欲者也，行偽險穢而彊高言謹慤者也，以不俗為俗，離縱而跂訾者也。²²

理想中的「處士」（未出仕者），應是道德隆盛、安時處順、修身正行、樂天知命、心有定守不隨流俗移轉者，相較於後世之處士，能力不足卻自誇為有能，無知卻自認有知，貪得無饜卻佯為無欲，行為險邪污穢卻強顏高

²⁰ 見阮元等撰：《經籍纂詁》，頁 458，台北：宏業書局。

²¹ 見李滌生：《荀子集釋》頁 664。

²² 見李滌生：《荀子集釋》頁 105。

論恭謹，自命清高卻不覺其矯俗，標新立異卻不覺其窘困，這是《荀子》對古今處士人格高低之評價。此外〈不苟〉篇則又將「士」的品格詳分為「通士、公士、直士、愨士、小人」等五個等級，²³可見《荀子》對於「士」所應具備的條件及其要求是很嚴謹的。

接著再回過來看看《論語》中對於「士」的人格要求，在孔子眼中，無論出仕與否，「士」都是不可忽視的國家人才，「士」應是講學道義而且深明義理之人，即今日所謂的讀書人、知識分子。在道德生命的建構過程中，讀書求學、明理尚義是一個重要的起步，因此在《論語》中孔子對於「士」的人格要求，亦多所描述，〈子路篇〉云：

子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」曰：「敢問其次。」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」曰：「敢問其次。」曰：「言必信，行必果，硜硜然小人哉！抑亦可以為次矣。」曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筭之人，何足算也。」

此章具體的指出「士」的基本條件，首要之務便是知恥，有了知恥之心，使於四方即能圓滿達成任務，不辱君命，此即為「士」矣。退而求其次，若能於宗族鄉黨間獲得孝弟之稱譽，也可算是一個不錯的知識分子了。再不然，能做到說話必守信不移，作事必堅持到底，就算是一個不能變通的小人物，也還算是不差的。至於當今之從政者，其器識淺陋，更是連這樣的小人物也比不上了。〈子路篇〉又云：

子路問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「切切、僇僇、怡怡如也，可謂士矣。朋友切切、僇僇，兄弟怡怡。」

孔子在這一章指出，對待朋友能殷切相責以善，對待兄弟則以和順為宜，兄弟朋友各有其相處之道，不失為讀書明理之士。又如：

子曰：士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也！（〈里仁篇〉）

²³ 見李滌生：《荀子集釋》頁 51。

子曰：士而懷居，不足以為士矣。（〈憲問篇〉）

一個知識分子如果立志於道德生命的追求，卻又以惡衣惡食為恥，或者內心念念不忘的是居處之華美，這種人實在是不夠資格談論道德生命的。這是關乎人生方向的確立，提醒士人要在物質生活與精神生活中有所取捨。此外〈泰伯篇〉亦云：

曾子曰：士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？

知識分子的確是「任重而道遠」的，以行仁為己任，豈非重責大任？而且這個責任至死方已，豈不長遠？在道德生命的實踐中，由志於學開始，「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（〈里仁篇〉）直到道德生命的終極目標——仁與聖的達成，這條路是既長且遠的。最後，在〈微子篇〉中乃列出「周有八士：伯達、伯适、仲突、仲忽、叔夜、叔夏、季隨、季騏。」這八人乃四個雙胞胎之兄弟，長大後皆成為賢士，為國効勞。以上為《論語》書中所言「士」應具備的條件。

其次，《孟子》書中對於「士」的看法為何？《孟子·梁惠王上》云：

無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。

若家無恆產卻仍能具有恆常向善的心志者，也只有讀書明理的士人做得到，若是一般庶民便無法如此。〈滕文公下〉云：

孟子曰：「昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。孔子奚取焉？取非其招不往也。如不待其招而往，何哉！

齊景公打獵時，以大夫的旌旗使喚管理苑囿的虞人，然虞人以不合禮制而未聽從，景公便欲殺之。孔子聞之遂讚美其為「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元（首）」，這正是「士」所應具備的骨氣，不畏犧牲、勇於承擔與拒絕。〈萬章下〉云：

孟子謂萬章曰：一鄉之善士，斯友一鄉之善士，一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。

此章意謂「善士」所交結的朋友，自然是「同聲相應，同氣相求」，皆是志同道合的朋友。綜合上述，約可得知《孟子》書中對「士」的要求，不外須具備「恆心、清廉、勇氣」等善行條件，此外，遇有機會即應出仕，〈滕文公下〉云：「士之仕也，猶農夫之耕也。」可見《孟子》是積極鼓勵士當出仕，為國効勞貢獻所學。〈滕文公下〉又云：「士無事而食，不可也。」這也是強調奉獻己力換取衣食乃為正當之行。總之，一切均不離德行為首要之務，因此「盛德之士，君不得而臣，父不得而子。」（〈萬章上〉）無論仕與不仕，具備恆心、清廉、勇氣等各項善行，這正是所有人爵與天覺的基本要件，一切都從「士」開始。

（二）君子

從「士」出發，有了一個善的開始，邁向天爵的下一個目標便是「君子」，因此，「士君子」也是常被聯在一起的稱呼。〈哀公〉篇云：

所謂君子者，言忠信而心不德，仁義在身而色不伐，思慮明通而辭不爭，故猶然如將可及者，君子也。²⁴

此處對「君子」的描述可謂言簡義賅，其所言皆合於忠信，但心中卻不自以為有德，所行皆合於仁義，臉上卻無矜伐之色，內心思考條理明通但言詞卻謙恭不爭，外表看起來和藹可親，與一般人沒什麼特別不同處，這就是最平實的君子了。此外諸如：

君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蠕而動，一可以為法則。（〈勸學篇〉）

君子不傲、不隱、不瞽，謹順其身。」（〈勸學篇〉）

²⁴ 見李滌生：《荀子集釋》頁664。

君子隆師而親友，以致惡其賊。好善無厭，受諫而能誠，雖欲無進，得乎哉！」（〈修身篇〉）

君子之求利也略，其遠害也早，其避辱也懼，其行道理也勇。（〈修身篇〉）

以上所舉僅為〈勸學〉、〈修身〉二篇之瑩瑩大者，其餘三十篇所論及者可謂目不暇給，俯拾即是，由此亦可看出「君子」之德的普遍性及重要性了。

《論語》一書論及「君子」之德者，至少即有九十處之多，²⁵因為「君子」既是走向希聖希賢之路的里程碑，也是建立道德生命的重要基礎之故。以下略舉《論語》中論述「君子」的必備條件敘述之，〈學而篇〉云：

子曰：君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。

此章同前舉「士志於道，而恥惡衣惡食」意思相近，即不以物質生活為重；此外還須敏於行事而謹慎言語，親近有道德者，求其誨正開導，這才是一位好學的君子。又〈憲問篇〉云：

子曰：君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。
子貢曰：夫子自道也！

君子的條件有三，即「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」，孔子自謙其未能達到，但子貢認為這三條件孔子早已具備。又〈衛靈公篇〉云：

子曰：君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！

〈子張篇〉亦云：

子夏曰：君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。

這些都是具體的指出成為君子的必要條件，此外《論語》中曾經被孔子稱

²⁵ 詳參《四書引得·論語》，頁142-143，哈佛燕京學社編纂。

許為君子者，蓋有三人，即子賤、子產及南宮适，〈公冶長〉篇云：

子謂子賤，君子哉若人！魯無君子者，斯焉取斯？

又云：

子謂子產：有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」

另〈憲問〉篇云：

南宮适問於孔子曰：羿善射，奭盪舟，俱不得其死然；禹稷躬稼，而有天下。夫子不答。南宮适出，子曰：君子哉若人！尚德哉若人！

以上這三人皆是《論語》中孔子所謂「君子」的典範，從中吾人便可以了解「君子」所應具備的條件了。

齊次，《孟子》書中對於「君子」的看法其實仍是稟承孔子的論點，無大差異，〈離婁下〉云：

孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也；自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原；故君子欲其自得之也。」

此章乃言為學之要在於「深造之以道」，以求默識心通有所自得，方能取精用宏安其學，進一步方能左右逢源，是乃君子為學之道。〈離婁下〉又云：

孟子曰：君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恒愛之；敬人，人恒敬之。有人於此，其待我以橫逆則君子必自反也；我必不仁也，必無禮也；此物奚宜至哉！其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也；君子必自反也；我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也；君子曰：此亦妄人也已矣！如此則與禽獸奚擇哉！於禽獸又何難焉！是故，君

子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之。舜、人也，我亦人也；舜為法於天下可傳於後世，我由未免為鄉人也：是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣！若夫君子所患，則亡矣。非仁無為也，非禮無行也。如有一朝之患。則君子不患矣。

此章對於「君子」之存心論之特詳，主要重點則在於君子當以仁、禮存心，以此愛人敬人，必能獲得相等之回報，倘若不然，則當反省是否不忠？倘若「自反而直」夫復何憂何患？故曰「君子有終身之憂，無一朝之患也。」此乃君子最重要的存心，不可不察。

（三）賢人

所謂「賢人」蓋指超越「君子」之上，僅次於「聖人」之道德生命境界也。〈哀公〉篇云：

所謂賢人者，行中規繩而不傷于本，言足法于天下而不傷于身，富有天下而無怨財，布施天下而不病貧：如此則可謂賢人矣。²⁶

「賢人」之一切所行無不合於規矩準繩，且皆出於自然而然，毫無勉強，接近於孔子的「從心所欲不踰矩」；其所有立言也都足以為天下法式，而且言行如一，不致有矛盾召譏之事發生；雖富有天下卻無私財，能廣施德澤嘉惠百姓卻不自貧，唯有賢者乃能致此。夫子向來不輕易許人曰賢，因此《論語》眾弟子中被孔子稱之曰賢者，也只有顏回一人而已，〈庸也篇〉云：

子曰：賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂。賢哉回也！

夫子並未明示賢人的條件為何，但舉顏回的簡樸生活，僅僅一簞食，一瓢飲，居住在陋巷中，一般人皆是無法忍受其憂苦，顏回卻是自得其樂，始終不改，關鍵即在顏回心中所樂者為何，此即孔子何以一再稱許「賢哉回

²⁶ 見李滌生：《荀子集釋》頁 664。

也！」的原因。吾人若欲進一步了解顏回何以被夫子稱許為賢，可從其他篇章中略知一二。如〈為政篇〉：「子曰：吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發，回也不愚。」顏回在夫子面前總是不違如愚，因此孔子也說：「回也，非助我者也，於吾言無所不悅。」（〈先進篇〉）但是課後觀其反應，卻又都能有所發明，誠所謂「聞一以知十者」（〈公冶長篇〉）。因此，夫子亦稱許曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」又說：「回也，其心三月不違仁。」（〈雍也篇〉）甚至還說：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。」（〈述而篇〉）由此可知，顏回在夫子心目中，其「賢人」的地位是其他弟子所不及的。

至於《孟子》對賢人之看法如何，《孟子·離婁下》云：

禹、稷當平世，三過其門而不入：孔子賢之。顏子當亂世，居於陋巷，一簞食，一瓢飲；人不堪其憂，顏子不改樂：孔子賢之。孟子曰：禹、稷、顏回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也；是以如是其急也。禹、稷、顏子，易地則皆然。今有同室之人者，救之，雖被發纓冠而救之，可也。鄉鄰有者，被發纓冠而往救之，則惑也，雖閉戶可也。

除了上述諸賢者外，《孟子》書中所讚許的「賢人」，尚有「微子、微仲、王子比干、箕子、膠鬲」等五人（〈公孫丑上〉），這五人都是輔佐武丁之賢人，在《論語》中也曾經獲得孔子的讚許：「微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰：『殷有三仁焉！』」（〈微子篇〉）這些都是《論》《孟》書中所論及的賢人風範。

（四）聖人

「聖人」乃是孔子天命思想中，道德生命的極致，也是「天爵」、「五儀」中最崇高之階位，「聖人」既是道德生命的終極目標，故《荀子》特別冠以「大」字，稱之為「大聖」，其定義為何？〈哀公〉篇云：

所謂大聖者，知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性者也。大

道者，所以變化遂成萬物也；情性者，所以理然不取舍也。是故其事大辨（徧）乎天地，明察乎日月，總要萬物于風雨，繆繆肫肫（穆穆純純），其事不可循，若天之嗣，其事不可識，百姓淺（淡）然不識其鄰：若此則可謂大聖矣。²⁷

「大聖」者，其智慧可明通大道，明辨萬物之情性，故可應乎萬變而無困窮。至於「大道」為何？即「變化遂成萬物」者，也就是《周易·乾卦》〈彖〉傳所謂之：「大哉乾元！萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。」前已說明此即「天道」（天德），以下所謂「情性者，所以理然不取舍也」，即言聖人之情性乃隨順萬物之情性以定其是非取舍者也，亦即所謂「與天合德」也，故其所治之事務，大則徧乎天地，明則察乎日月，統領萬物廣施化育，如和風之拂煦，如時雨之霑潤。其德象乃穆穆純純不可探循，有如天之化育，不可測知，百姓日受其澤而淡然莫知，如是乃可謂之「大聖」矣！

在孔子心目中，堯、舜、禹、湯、文武、周公這些都是聖人的典範，且其道統一脈相傳，至於自身則謙稱不敢自許，《論語·述而篇》云：

子曰：若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣！公西華曰：正唯弟子不能學也！

孔子只是謙稱「為之不厭，誨人不倦」而已，不敢自許為聖與仁；然則聖者為何？或可由他章略窺一二，〈子罕篇〉云：

子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。

意者任意，必者專必，固者固執，我者私我，以上四者孔子皆已無之，鄭汝諧《論語意原》云：「子之所絕者，非意必固我也，絕其毋也，禁止之心絕則化矣。」²⁸孔子不但已絕了意必固我四者，更進一步連禁絕之心亦

²⁷ 見李滌生：《荀子集釋》頁664。

²⁸ 見程樹德：《論語集釋》下冊，頁497。

化於無形，這可說是聖人最高超的境界了。又〈雍也篇〉云：

子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！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。」

可見，「博施濟眾」唯聖為能。夫子自十五志於學，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。此一修學成德的進程，無疑即是由士而君子，由君子而進賢，乃至登於仁聖之域。夫子雖未明言，然其立身行道，周遊列國，推行大道，刪詩書，定禮樂，作育英才，為萬世師表，此一仁聖之典範，足以垂千秋而不朽。

其次，《孟子》對「聖人」之解釋云：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。」（〈離婁上〉）畫方圓必以規矩，欲成聖人則必以人倫為規矩，人倫之本分行到極至方成聖人。又〈萬章下〉云：

孟子曰：伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。

伯夷、伊尹、柳下惠各得聖之清、任、和一分，清則不雜，任則能擔，和則融順，孔子則集其大成，謂「聖之時」者也。又〈盡心下〉云：

孟子曰：聖人，百世之師也，伯夷、柳下惠是也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志；聞柳下惠之風者，薄夫敦，鄙夫寬。奮乎百世之上。百世之下，聞者莫不興起也。非聖人而能若是乎，而況於親炙之者乎？

在聖人的感化之下，即能「頑夫廉，懦夫有立志」，又能使「薄夫敦，鄙夫寬」，可見聖人的德能之遠大矣。

以上「士、君子、賢人、聖人」乃所謂「天爵」之具體階位，《孟子》曰：「古之人修其天爵而人爵從之，今之人修其天爵以要人爵，既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」志士仁人從立志行道開

始，此即由「士」出發，其次則以「君子」為其人格之根基，終此一生力行不怠，以達希賢希聖之目標，是乃修其天爵，若遇時機之宜，「用之則行」而人爵從之。故不論出仕與否，先決條件乃須修其天爵，縱使不得出仕，「舍之則藏」亦無損於天爵之尊貴。此即儒家相傳的安身立命之道，自「士人」開始，乃求學志道之起點，經過「君子」階段以奠定人格之基礎，進一步奮勇向前力爭上游，朝著賢人、大聖之目標努力邁進，終究完成其希賢希聖之道德生命歷程。至於「仁」字則是此一過程裡，自始至終所不可或缺之原動力，也就是終身以「行仁」為其職志，正所謂「仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」此乃從孔子的「天命」說到《孟子》的「天爵」說，乃至後世《荀子》等書中的「五儀」說，一貫相傳的儒家道德生命之脈絡系統，此系統也提供了後世儒者所依循的教育目標，那就是以尊德行為導向的道德教育與生命教育，這種教育便發展成後世的「義理」之學，此「義理」之學又與「經學」關係密切，二者已如水乳交融，難分彼此。

五、 儒家的生命教育—經學與義理之學

自孔子的「天命」思想掀起了開端，揭示出道德價值超越於生命價值之上，到了《孟子》復以「天爵」之說衍其遺緒，推崇天爵更甚於人爵。《荀子》稍晚於《孟子》，更具體的提出「五儀」之論，遂使得從「士人」出發，以「君子」為本，以終身行仁為職志，以希賢希聖為終極目標的儒家道德生命教育得以確立。〈中庸〉云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」正是此義的落實，因此，傳統儒家的教育自然便以道德生命之啟迪與教化為主。前面所列舉《論》《孟》《荀》諸章內容，其實也就是生命教育的主要內容，廣義言之，孔門四科「德行、言語、政事、文學」，皆與生命教育不可分割，狹義言之，則德行一科與道德生命更是關係密切；後儒所區分的義理、考據、經世、詞章之學，大抵亦從此四科而來，然則儒家的生命教育即是義理之學，而義理之學復與經學息息相關，其理不言可喻。

考「義理」一詞或亦可謂濫觴於《孟子》，〈告子上〉云：

故曰口之於味也有同耆焉；耳之於聲也有同聽焉；目之於色也有同美焉，至於心獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也、義也，聖人先得我心之所同然也，故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。²⁹

耳目口鼻這些生理上面的需求，正是為滿足物質方面的慾望，借以提供生理方面成長所需之養分，這是物質糧食，人人皆有同樣的需求。然不能只顧及物質方面的追求而忽略了心理精神方面的滋潤與成長，此即精神糧食的補充，亦即所謂的「理、義」，故曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」《孟子》雖稱其為「理義」，然與「義理」似亦相去不遠。

到了漢代，「義理」一辭已甚普遍，《史記》《漢書》已經多次出現，如《漢書·楚元王傳》附劉歆傳(卷三十六)云：

初《左氏傳》多古字古言，學者傳訓故而已，及歆治《左氏》，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉。³⁰

兩漢時期經學大盛，雖然此時期之經學成就以章句訓詁為主，然而章句訓詁乃為義理之基礎，訓詁不詳則義理不明；有唐一代「義疏之學」大興，已有突顯義理之傾向。《唐書·孔穎達傳》(卷七十三)云：

先是，與顏師古、司馬才章、王恭、王琰等諸儒受詔撰定《五經》義訓，凡一百八十卷，名曰《五經正義》。太宗下詔曰：「卿等博綜古今，義理該洽，考前儒之異說，符聖人之幽旨，實為不朽。」³¹

到了宋代諸儒大興「理學」、「道學」或稱「性命」之學，於是，「義理」之名更加昌顯，《宋史·樂志》(卷131)云：

²⁹ 見《十三經注疏·孟子》，頁196。

³⁰ 見《二十五史·漢書》，第4冊，頁977。

³¹ 見《二十五史·唐書》，第23冊，頁1265。

是時，濂、洛、關輔諸儒繼起，遠溯聖傳，義理精究。³²

又《宋史·儒林傳》〈劉清之傳〉(卷437)亦稱其「及見朱熹，盡取所習焚之，慨然志于義理之學。」³³另《清儒學案·戴東原學案》亦云：

有漢儒之經學，有宋儒之經學，一主於訓詁，一主於義理，此愚之大不解者。夫使義理可以舍經而求，將人人鑿空得之矣，奚取乎經學？惟空憑胸臆之無當於義理，然後求之古經，求之古經而遺文垂絕，今古懸隔，然後求之訓詁，訓詁明則古經明，古經明而我心所同然之義理乃因之而明。³⁴

由此可見義理之學不離訓詁，義理既是經學的中心主旨，同時也是啟發道德生命的主要依據。清儒曾文正公《聖哲畫像記》云：

姚姬傳氏言學問之途有三，曰義理、曰詞章、曰考據。至若葛陸范馬，在聖門，則以德行而兼政事；周程張朱在聖門，則德行之科也，皆義理也。³⁵

義理之學即是道德生命之學，也就是希聖希賢之學，《孟子》說：「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形。」(〈盡心篇〉)王陽明曾問「讀聖賢書，所學何事？」答案便是在此。這一脈相傳者皆是諸儒為建立道德生命，鼓舞學子希聖希賢的義理之學，也就是生命教育最具體的實踐。遠自先秦群經及諸子百家針對宇宙人生所進行的探究，其實無非皆是義理之學、生命之教，因此，整部中國思想史，也可說即是生命教育史，傳統的生命教育，便依附在義理之學當中，今日欲推展生命教育，傳統儒學中即有安身立命的無限寶藏，只是多被忽略了罷，這種現象實有待各方予以重視。

六、結語

³² 見《二十五史·宋史》，第31冊，頁1503。

³³ 見《二十五史·宋史》，第36冊，頁5313。

³⁴ 見徐世昌：《清儒學案》第三冊，卷七十九，頁1。台北：世界書局，1979年4月。

³⁵ 見曾國藩：《曾文正公詩文集》，台北：商務印書館，1970年。

孔子對生命的價值取向係以道德生命為其所崇尚，更以道德生命的體認與實踐來落實天命的規律與法則。孟子繼承孔子與天合德的天命思想，更發展為天爵之說，勉人實踐道德，修其天爵。唯《孟子》僅就天爵之成因論之，未述明具體果位，到了荀子乃具體提出「士人、君子、賢人、大聖」的階位，使得天命與天爵之規律法則，成因與結果更為具體顯明，並且從中亦可歸納出儒家經學與義理之學對此道德與生命教育之傳承。雖然經學的發展在章句訓詁與義理方向上曾經有所爭執與消長，甚至也曾因為科舉制度與功名利祿的影響，使其目標與義旨隱而不彰，然而儒家一脈相傳的倫理道德教育，均是賴於經學之傳遞不輟而得以保存，孔子知天樂天的天命觀，以及終其一生拳拳服膺的道德實踐，如此所建構出來的豐富且充實的道德生命教育內涵，確實成為中國文化中的寶貴精神文明，藉仁義忠信等諸德目，長久以來在知識分子心目中，以「士君子」作為讀書人的基本人格要求，並以希賢希聖為德性修養之最高目標，確立了終身道德生命的重要根基，達成了「知天命」、「修天爵」的道德實踐，也形成了獨特的「義理之學」。透過義理之學的探討，知識分子對於生命的意義與價值，有了正確的認識與努力的方向，同時也因為讀聖賢書，對於國家社會具有不同的責任感與使命感。由此可見「生命教育」在傳統社會中並未缺席，不但如此，其對生命教育的貢獻更不亞於現代生死學或宗教學的功能，此種功能實有賴當代學者重新予以正視與發揚。

（本文發表於彰化師大國文系學術研討會，2008年01月。並收錄於《文化經典與閱讀——李威熊教授七秩華誕祝壽論文集》，秀威資訊科技，2010年1月。）