

神道思想與理性主義

饒宗頤

- | | |
|---------------------|-------------|
| 一、神、民地位的升降 | 五、天法與德法 |
| 二、德的類型與禮、樂 | 六、道、德的先後和天、 |
| 三、德與刑 | 人的分合問題 |
| 四、五行思想與「德禮」
之宇宙義 | 七、結語 |
| | 附：參考書目 |

一、神、民地位的升降

周書呂刑云：「遏絕苗民，無世在下。乃命重黎絕地天通，罔有降格。」又云：「上帝不弔，降咎于苗，苗民無辭于罰，乃絕厥世。」上帝對於苗民加以懲罰，使他們無嗣于後。在政治措施上，是使重、黎氏把地與天隔開，使二者不得互相侵犯。據楚語觀射父對楚昭王的對答，在少昊衰世，九黎亂德，家爲巫史，使到神和民上下同等而雜糅。本來神屬於上，而民屬於下。因此使南正重司天以屬神，火正黎司地以屬民，重新劃分起來。魯語記著仲尼的說話：「山川之靈足以紀綱天下者，其守爲神，社稷之守者公侯。」史記魯世家集解引王肅云：「守山川之祀者爲神，謂諸侯也。」韋注謂「主山川之君爲羣神之主，故謂之神也，」是在古代諸侯而主山川之祀，以「人」的身份而得被稱爲神。楚人重巫術，人神仍舊糅合，故屈原稱其君曰靈修，無異視之爲神。左傳五年傳：「虢公曰：吾享祀豐潔，神必據我。」以爲祭祀豐，則神可憑依于人，仍是神民未能完全分隔的舊習慣。

可是，皋陶謨上已說：「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏，達於上下，敬哉有土。」上謂天，下謂民。明、畏指賞、罰。把天和民對舉而言。民本來是要「畏天畏」的，現在却說天的明畏是由于民的明和畏。泰誓上對民亦很重視，好像「民之所欲，天必從之。」（左傳襄三十一年及國語鄭語引）「天視自我民視，天聽自我民聽。」

本文爲中國上古史待定稿第四本之一章，審閱人爲陳槃先生。

這無異說天的一舉一動是和民脫不了關係，而且民有所要求，天必定聽從他們。民的地位可以左右天，這分明是一很重要的轉變。到了東周，才有民爲神之主的說法。左桓六年傳，隨季梁說：「所謂道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。……夫民，神之主也。是以聖王先成民，而致力于神。故奉牲以告曰：『博碩肥腍。』謂民力之普存也。于是乎民和而神降之福，故動則有成。今民各有心而鬼神乏主，君雖獨豐，其何福之有！」這段話是說能對民忠而對神信，才是「所謂道」。必須先使民豐足，國力充裕，然後有肥美無疾的牲畜可以事神。民不餒則神才降福，否則在君是「逞欲」，在祝史是「矯舉」。這樣對民是「不忠」，對神是「不信」的。季梁說：「民，神之主也。」意思應該是說祀神之先務，主要是在於民力充足，並不是說民可以爲神的主宰，和民的地位可以代替了神的。漢西嶽華山碑上云：「深達和民事神之義。」事神必以和民爲先務，漢人亦深明此旨。莊三十年傳，史墨曰：「虢其亡乎？吾聞之：國將興，聽于民；將亡，聽于神。神，聰明正直而壹者也，依人而行。虢多涼德，其何土之能得？」這是說神是「依人而行」的。人君爲國，宜以民爲重；失民，則神無由享。神是聰明而正直的。又僖十九年傳，司馬子魚曰：「古者六畜不相爲用；小事不用大牲，而況敢用人乎！祭祀以爲人也。民，神之主也；用人，其誰饗之？」這是指斥宋公以人（鄫子）爲祭性的不合理。亦引用「民、神之主也」一句，可見這一說在東周已極通行。「祭祀以爲人也」，而不是「爲神也」，這是很進步的理論。民人的地位，至此已提高了。

左僖二十四年富辰曰：「大上以德撫民，其次親親以相及也。昔周公弔二叔之不咸，故封建親戚，以蕃屏周。……召穆公思周德之不類，故糾合宗族于成周（而作棠棣之詩）……庸勳、親親、暱近、尊賢，德之大者也。」「以德撫民」是第一義，其次封建尊賢，亦是德之大者。因爲「非賢無與與功，非親無與輔治。」（魏志曹叅上書。）西周立國的政策，於此可見其端倪。富辰稱「太上以德撫民」，後來叔孫豹論三不朽，「太上有立德，其次有立功，其次有立言。」（襄二十四年傳）禮記曲禮亦說：「太上貴德。」以德居首的重德思想，即是周人的教訓。因此，神之對人，亦「惟德是依」。左僖五年宮之奇言：「鬼神非人實親，惟德是依。」引詩：「黍稷非馨，明德惟馨。」「民不易物，惟德繄物。」如是則非德之人，其民不和而神不享。

神所憑依，將在于德。這一說法，在古劍銘曰：「帶之以爲服，動必行德。行德則興，倍德則崩。」（亦見北堂書鈔 122 引太公金匱）可見行德與否，是有國者興亡的關鍵。周初已成爲格言。這種以民爲重點的尊德思想，顯然是對人主的一種警戒。

又左宣三年傳，楚（莊王）問鼎，周大夫王孫滿對曰：「在德不在鼎。昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧……用能協于上下，以承天休。桀有昏德，鼎遷于商，載祀六百，商紂暴虐，鼎遷于周。德之休明，雖小，重也；其姦回昏亂，雖大，輕也。天祚明德，有所底止。」休美的德，雖小必獲天的重視。至于巨惡，則當然天不直其所爲。所以，有明德者必得到天的福祚。天是眼睛雪亮（聰明）而公正的，故云：「天祚明德，有所底（致）止。」王孫滿把德遠推到夏代，可見尊德必爲天佑的思想，是有其遠源的。

金文及經典屢屢言及「明德」。春秋之世，明德成爲王室一般的教育宗旨。國語楚語：「莊王使大夫士亶傳太子蒧（恭王名），士亶的對答，指出堯、舜、啓、湯、文王，是五王者皆『元德』也。」元德一詞已見金文的曆鼎：「肇對（答）元德，孝友隹刑（型）。」元，大也。元德指的是盛德的大君。士亶問于申叔時，叔時又指出可以用各種故書來設教，大都和明德有關係，如云：

「教之春秋而爲之聳善而抑惡焉，以戒勸其心。

「教之世而爲之昭明德而廢幽昏焉。

「教之詩而爲之道廣顯德，以耀明其志。

「教之語，使明其德而知先王之務，用明德于民也。」

世是「先王之世繫也」，卽是世本；語是「治國之善語」，卽是國語之屬。周禮小師：「諷誦詩，世奠繫。」故書奠或作「帝」，鄭注周禮小史：「繫世謂帝繫、世本之屬。」這些都是歷史教科書，是當時以誦習史冊爲入德之門；卽是以歷史教育作爲昭明德的武器。

二、德的類型與禮、樂

周人以「修德」、「立德」爲開國訓典。周語祭公謀父曰：「先王之訓也，有不王，則修惠。」韋昭注：「修文德以來之。」又周語單襄公引時儆與夏令二篇，闡釋

有關「使民以時」的辦法云：「此先王所以不用財賄而廣施惠于天下者也。」如是對百姓及遠人都用「德」來收服人心。對遠人布德，又稱文德，像詩、書云：「矢其文德，洽此四國。」「帝乃誕敷文德，舞干羽于兩階。」

「文」字在春秋時嘗被給予統攝諸德的意義。周語單襄公對其子頃公解釋文王所以獲得到「文」的稱號，有很精闢的解釋，其言曰：

「周將得登國，其行也文。能文則得天地，天地所祚，小而後國。夫敬，文之恭也；忠，文之實也；信，文之孚也；仁，文之愛也；義，文之制也；知，文之與也；勇，文之帥也；教，文之施也；孝，文之本也；惠，文之慈也；讓，文之材也。象天能敬，帥意能忠，思身能信，愛人能仁，利制能義，事建能知，帥義能勇，施辯能教，昭神能孝，慈和能惠，推敵能讓。此十一者，夫子皆有焉。天六地五，數之常也，經之以天，緯之以地，經緯不爽，文之象也。」

文王質文，故天祚之以天下。」

所謂文王「質、文」，即謂他質有其文。他把敬、忠、信、仁、義、和、勇、教、孝、惠、讓十一種「德」，都作為某種「文」的表現。

敬	忠	信	仁	義	知	勇	教	孝	惠	讓
┆	┆	┆	┆	┆	┆	┆	┆	┆	┆	┆
恭	實	孚	愛	制	與	帥	施	本	慈	材

「文」統攝一切德；文是經天緯地，有它的「宇宙義」。

「文」字在周初彝銘上，屢屢見之。

「明德」見于堯典，謂「克明俊德，以親九族」。金文師望鼎云：「穆穆克盟（明）畢心，茲德。」茲德亦即是明德。左傳中言「明德」者凡十數見，錄四事如下：

左宣三年傳，王孫滿曰：「天祚明_○惠，有所底止；成王定鼎於郊，卜世三十，卜年七百，天所命也。」說已見上。

左宣十五年傳，羊舌肸曰：「此之謂明_○惠矣，文王所以造周，不是過也。」

左昭七年傳，臧孫紇有言曰：「聖人有明_○惠者，若不當世，其後必有達人。」

左定四年傳，昔武王克商，成王定之，選建明_○惠，以藩屏周，故周公相王室以尹天下，於周為睦。

春秋以來，德的理論異常發達，舉其要者：

（1）九德說：

晉大夫成鱄曰：「詩曰：『唯此文王，帝度其心，莫其惠音。其惠克明，克明克類，克長克君。王此大國，克順克比。比于文王，其惠靡悔，既受帝祉，施于孫子。』心能制義曰度，惠正應和曰莫，照臨四方曰明，勤施無私曰類，教誨不倦曰長，賞慶刑威曰君，慈和徧服曰順，擇善而從之曰比，經緯天地曰文。九惠不愆，作事無悔，故襲天祿，子孫賴之。」

左文七傳，郤缺曰：「九功之惠，皆可歌也。」

按皋陶謨所言九惠，就是：寬而栗、柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。

（2）楚莊子武有七德說：

左宣十二傳，楚子曰：「夫武有七惠，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和衆、豐財者也。」

（3）周禮地官大司徒六惠說：

知、仁、聖、義、忠、和。

又地官師氏三德說：

至德、敏德、孝德。

（4）三德、四德說：

洪範次六曰乂用三德，卽正直、剛克、柔克。

周語中：「夫義，所以生利也；祥，所以事神也；仁，所以保民也。……古之明王，不失此三德者，故能光有天下，而和寧百姓。」

左僖十四年傳：慶鄭曰「背施無親，幸災不仁，貪愛不祥，怒鄰不義，四德皆失，何以守國？」

上面一以義、祥、仁爲三德；一以親、仁、祥、義爲四德。其實「親親而仁民」，「親」和「仁」意思是一樣的。所以左僖的四德，減去「親」一項，剩下只有三德，表列如下：

三德	{	義——生利
		祥——事神
		仁——保民

三德中事神的「祥」，仍佔重要地位。左成十六年傳，申叔時亦言「詳以事神」，祥字作「詳」。

又左襄三年傳云：「恤民爲德；正直爲正，正曲爲直，參和爲仁。」杜注：「德、正、直三者備乃爲仁。」這雖是後起義，但「仁」的觀念的提出，和被人重視而作爲統攝德的要目，在左傳國語二書中，仁字屢屢被提及。左成二年有云：「神，福仁而禍淫。」居然把「仁」字來代替「善」與「德」，這時「仁」在德目上地位的提高，很可以看出。

在德上繫以數目字，周書所見很多，象立政云：「尊上帝迪，知忱恂于九德之行。……茲惟后矣。謀面用丕訓德。」這九德可能是皋陶謨上的「行有九德」。呂刑云：「惟敬五行，以成三德。」這三德有人以洪範的正直、剛克、柔克說之。（曾星笠尚書正讀）德的理論不限于人的行爲，又推演及于自然物。尸子之說，水有仁、義、勇、智四德（君治篇）。禮家、法家都說玉有仁、義、智、勇、絜五德（荀子法行篇，管子水地篇、禮記聘義、賈誼新書道德說；孔子家語有問玉篇等）。陰陽家說鬲象三德（漢書郊祀志：「黃帝作寶鼎三象天、地、人。其空足曰鬲，以象三德。」顏注以洪範三德說之。）這些都是重要的例子。

合神人的音樂，謂之德音：

左昭四年傳：「先王務修德音，以享神人。」可見德音是可以交通人、神之際的。德音卽是樂。禮記樂記在文侯問二章指出：「絃歌詩頌，此之謂『德音』。」一部詩經，就是「德音」的教材。詩經中提及「德音」凡十七處。「貊其德音，其德光明。」卽是說有了「德音」，卽充分表現其人之有明德，如「威儀抑抑，德音秩秩。」威儀是禮、德音是樂；行動能合乎禮與樂，方算有這種造詣的。

古代重視以樂爲教；欲用樂音來測量人性，以樂德、樂語來培養善人。周禮記大司樂成均卽以此設教。堯典記虞廷命樂正夔以四德教胄子，「直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。」四者都借樂音來作調節；人性有這四種，音樂亦然。證之樂記亦有相通之處：

聲之直者 樂地樂本章云：「其敬心感者，其聲直以廉。」

聲之寬者 「其樂心感者，其聲暉以緩。」

音之剛者 樂記樂言章云：「廣大憤怒之音作，而民剛毅。」

音之簡者 「繁文簡節之音作，而民康樂。」

魏絳論樂與德的關聯，見左襄十一年傳。絳曰：「夫樂以安惠，義以處之，禮以行之，信以守之，仁以厲之，而後可以殿邦國，同福祿，來遠人，所謂樂也。」必先以樂和其心；能以和且平的精神與人協力為善，諸德既備，乃為真樂。不獨器樂之娛心，這樣才是真正的快樂。樂記說因不同的樂器而異聲，而所立之事亦異；聽之即有不同的感受，表之如下：

樂器之聲別	隨聲引起之事	聞聲而生之臣德
鐘聲鏗	鏗以立號，號以立橫，橫以立武。	君子聽鐘聲，則思武臣。
石聲磬	磬以立辨，辨以致死。	君子聽磬聲，則思死封疆之臣。
絲聲哀	哀以立廉，廉以立志。	君子聽琴瑟之聲，則思志義之臣。
竹聲濫寧	濫以立會，會以聚眾。	君子聽竽笙簫管之聲，則思畜聚之臣。
鼓聲之聲謹	謹以立動，動以進聚。	君子聽鼓鼙之聲，則思將帥之臣。

因為樂是德音，到了後來漢初諸樂舞皆以「德」為名。房中歌十七章言德者，有休德、秉德、孝德、承德、教德，明德等稱。宋書樂志建平王宏議，祖宗廟樂總以德為名。可見樂和德關係的密切。

禮的構成是「本于天」的。禮記鄉飲酒中，賓主象天地，介僕象陰陽，三賓象三光。鄉飲酒義云：「立賓以象天，立主以象地，設介僕以象日月，立三賓以象三光，古之制禮也。經之以天地，紀之以日月，參之以三光，政教之本也。」禮以祭為最重要。祭在禮有正負二義：漢白石神君碑云：「蓋聞經國序民，莫急於禮。禮有五經，祭。祭有二義：或祈或報。報以章德，祈以弭害。」祈是消極的避免禍莫重於害；報是積極的所以表章盛德。魯語言殷先公：「上甲微能帥契者也，殷人報焉。」孔叢子論書篇引書曰：「惟高宗報上甲微。」殷報乙、報丙、報丁諸先王，卜辭作「乙」、「丙」、「丁」，借「丁」為報。詩抑云：「無言不讐，無德不報。」這一語，諸子書每加以引用，而多所證發。報的意義，從人神的關係，引申到人與人方面。墨子兼愛下引此語說明「愛人者，人必愛之；惡人者，人必惡之。」荀子致仕篇言：

「水深而同；樹落則糞本。」亦引此詩句論弟子必報師恩。禮記表記引此云：「子言之仁者，天下之表也。義者，天下之制也。報者，天下之利也。」上述諸條，正說明人與人的相互關係，以德相往來乃有其必然的因果存在。從功利言，報是「天下之利」。故禮家亦以報義來說禮。樂記云：「樂也者、施也；禮也者、報也。樂，樂其所自生，而禮反其所自始。樂章德，禮報情，反始也。」又云：「樂也者，動于內者也；禮也者，動於外者也。故禮主其減，樂主其盈。禮減而進，以進爲文；樂盈而反，以反爲文。禮減而不進則銷；樂盈而不反則放，故禮有報而樂有反。禮得其報則樂，樂得其反則安。禮之報，樂之反，其義一也。」樂記又云：「禮樂不可斯須去身，致樂以治心，則易直子諒之心油然而生矣；易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神。天則不言而信，神則不怒而威，致樂以治心者也。致禮以治躬則莊敬，莊敬則嚴威。心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣。」禮施于人，而樂通乎天。這一段精湛議論，又重見于祭義篇中。茲將「禮」與「樂」內外報反之義，以表示之如次：

內	外
樂	禮
治心	治躬
和	順
主盈而反	主減而進
以反爲文	以進爲文
以反	以報
天	人

所謂「不可斯須去身」，同于中庸所謂「道不可須臾離」。須臾即 Kierkegaard 所謂 The Moment. God in time。道在每一 moment 之間不可離開。儒家之道有雙軌，即爲禮樂，其精義如此。

三、德 與 刑

西周尚德，但穆王時的呂刑篇却言「王享國百年耄荒度作刑，以詰四方。」該文又說道：「上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。」（言上帝下視，並沒有馨香的氣升聞於天，所發聞到的只是刑殺的腥氣。）所以皇帝要清問下民，并指出「德威

惟畏，德明惟明。」這二句十分重要。「惟畏」、「惟明」，分開來說即是皋陶謨的「天明、畏」。「明」指賞而「畏」指罰。禮記表記引甫刑這二句，鄭注云：「德所威，則人皆畏之，言服罪也；德所明，則人皆尊之，言得人也。」這樣說來，德是可以包含威和明二方面：一是消極性的刑罰，一是積極性的獎勵。前者如竄三苗，後者如命三后；威與明都可放於德之範疇之內。所以呂刑又說：「士制百姓于刑之中，以教祇(敬)德。穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不惟德之勤。」大家都勤于德，而制刑之目的，所以教民得到祇德，納刑于德教之內。故德威與德明二者兼施。呂刑又云：「朕敬于刑，有德惟刑。」言有德於民，惟刑爲重，慎刑則民被其德，濫刑則民蒙其害，故必敬于刑。是敬于刑者，亦敬德之一端。

在皋陶謨中論安民之道，在以人代天工。牧民之官，無曠其職。天的任務，由人代行之。因之有天敍、天秩、天命、天討諸事，來完成「政事懋哉」的效果。綱目如下：

天敍有典

天秩有禮

天命有德

天討有罪

故有五典、五禮、五服、五刑。服曰天命，是謂有德而得到褒賞的；刑曰天討，是謂有罪而應受到懲罰的。天命是「德明惟明」，天討是「德畏惟畏」。至於天敍的典；天秩的禮，都本于天道的自然規範，這種倫類和秩序，似都被認爲出于天意。

這裏典、禮、德、刑(罪)，雖然區別爲四事，但刑與德仍非完全對立。刑是敬德的一種不得已的手段而已。後來論語上說導以德而齊以刑，用刑遠不如導德而用禮來得要緊。又說「爲政以德，譬如北辰。」却特別把「德」加以強調起來。

刑與德的運用，亦有遠近之別。左僖二十五年傳，晉啓南陽，陽樊不服，不肯屬晉。陽樊人倉葛呼曰：「德以柔中國，刑以威四夷，宜吾不敢服也。」這說明對中國諸夏，當用德；對外夷才用刑，而晉侯臨之以兵，陽樊爲近畿之地，故其民不服，因爲兵者是刑之一也。申叔時亦言「德、刑」爲戰的武器(成十六年傳)。

到了戰國，兵刑成爲一般治國主要武器。荀子憧憬往古，在議兵篇中分析兼人之

術有三：

有以德兼人者

有以力兼人者

有以富兼人者

惟「以德兼人者王」，可以達到「威厲而不試，刑錯而不用。」仁義之兵，不血刃而遠邇來服，「德盛及此，施及四極。」德與力之分，便是王霸之辨了。（孟子故云：「以德行仁者王，以力假仁者霸。」）荀卿弟子韓非說明主制臣之法有二柄：刑與德而已矣。（二柄篇）特別把刑與德對立化，故有二柄之目。又論世代的演進分「上古、中世、當今」三個階段，而以「德」繫於上古。如五蠹云：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」又八說篇：「古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。」以「德」屬之上世，在韓非心目中，不啻視為落伍之觀念了。然秦雖以兵刑得天下，但仍不忘「德」。觀其名河曰「德水」，可以見之。秦蓋採用鄒衍之說。（封禪書云：「自齊威、宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運。及秦帝，而齊人奏之，故始皇採用之。」是其明徵。又始皇紀：「始皇推終始五德之傳，以為周得火德；秦代周，德從所不勝。方今水德之始，改年始朝賀，皆自十月朔。衣服旄旌節旗，皆上黑。數以六為紀，符法冠皆六寸，而與六尺；六尺為步，乘六馬。更名河曰『德水』，以為水德之始。」）刑德觀念後來與陰陽觀念結合起來，馬王堆新出黃帝帛書中觀篇論刑、德語甚多，如云「羸陰布德」、「宿陽脩刑」，其言曰：

「不靡不黑（纁）而正之以刑與德。春夏為德，秋冬為刑。先德后刑以養生。姓生已定，而适（敵）者生爭，不謹（戡）不定，凡謹之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其當，而盈□无匡。」
把刑德分配四時，春夏為德，秋冬為刑，和管子四時篇：「德始于春，長于夏；刑始于秋，流于冬。」正是一樣。四時篇將刑德加上一個「和」來配合三光的日月星；刑與德是相對的「正」與「反」，星之和可說是「合」了。四時篇說：「日掌陽，月掌陰，星掌和。陽為德，陰為刑，和為事。……是故聖王日食則修德，月食則修刑。德生正（政），正生事。」表之如下：

	陰	陽	和
德		○	○
刑	○		○

月 日 星

刑 德→政→事

史記天官書云：「日變德修，月變省刑，星變結和。」漢書藝文志有刑德七卷，列在「五行家」。淮南子天文訓陰陽刑德有七舍，五行家歲月皆有刑德。德在室則刑在野；德在堂則刑在術。尚書緯亦有刑德放，長沙馬王堆第三號墓出土另有刑德殘文，可見漢初此說之盛行。

刑德說亦施用於兵家，依託於黃帝。尉繚子天官篇：「梁惠王問曰：黃帝刑德，可以百戰百勝。」天文志引（黃帝）五星傳：「日者，德也；月者，刑也。」漢人以生殺為刑德。淮南子天文訓：「冬至為德，夏至為刑。」因冬至一陽萌為始生，夏至陰生為始殺。大戴禮義本命謂「山為積德，川為積刑」。則以刑德來解釋山與川形成的原因。這些都是後來陰陽家刑德觀念逐漸推演的新說。

四、五行思想與「德禮」之宇宙義

春秋時流行着樸素的五材說（Five Elements）；左襄二十七年傳，子罕論兵之重要性，所以用五材而昭文德，其說曰：

「天生五材，民並用之。廢一不可，誰能去兵。兵之設久矣！以威不軌而昭文德也。聖人以興，亂人以廢。」

用兵來勸亂和振威，正是宣揚經天緯地的文德。呂刑所謂「德威惟畏」是也。五材，杜注：「金、木、水、火、土也。」這五種原料，為人民生殖之本。國語稱：「地之五行，所以生殖也。」五材和糧食合稱「六府」，屬於九功。左文七年傳，卻缺對趙宣子論德禮云：

「非威非懷，何以示德？無德何以主盟？子為正卿，以主諸侯，而不務德，將若之何！……九功之德，皆可歌也，謂之九歌。六府三事，謂之九功。水、火、金、木、土、穀，謂之六府。正德、利用、厚生，謂之三事。義而行之，謂之『德禮』；無禮不樂，所由叛也。若吾子之德，莫可歌也，其誰來之？」

此文原亦引夏書。今大禹謨作「德惟善政，政在養民，水、火、金、木、土、穀，惟脩；正德、利用、厚生，惟和；九功惟敘，九敘惟歌。」九敘即九功，合六府與三事

言之。六府指六種物質，三事同于三才。周禮大司樂亦有九德之歌，鄭司農引此傳六府三事說之。疏謂正德，人德；利用，地德；厚生，天德。按易傳：「天地之大德曰生。」故厚生可爲天德，而合稱爲德禮。表之如下：

德禮	{	三事	{	天德——厚生
			{	人德——正德
			{	地德——利用
		六府	:	水、火、金、木、土、穀。

禹貢亦言：「六府孔修。」六府當然是指水、火、金、木、土、穀六種職司。古代必定在官府設有專職以司之。穀爲民食之原，所以在五行之外增加這一項目。六府一名，并見于禹貢、（大禹謨）、左傳。可見九功之歌，事屬可信。五行與六府爲民生要務，厚生之本，莫重於此。是古人重視生產，故把厚生、利用與正德聯在一起，成爲德禮的三大鵠的。六府之有專司，徵之左昭二十九年傳，蔡墨曰：

「夫物，物有其官；官修其方。……失官不食。官宿其業，其物乃至，若泯棄之，物乃坻伏，鬱湮不育，故有五行之官，是謂五官。」

可以證明五行，本有官司負責，采集這五大類的物資，增加生產（厚生），爲人民衣食日用之資（利用）。夏書甘誓始見「五行」一名。有扈氏有「威侮五行，怠棄三正」的罪狀，可能即是責備他濫用物資和失時之過失。後來洪範提出「敬用五行」，專論五行物質之用途。這些屬於六府的五行、五材，即較早的樸素五行說，其性質可謂唯物論。但在正德、利用、厚生三事看來，它是屬於「德禮」的。這是春秋五行和「德」關係說的第一階段。

「德禮」既成爲一專詞，在春秋之世「禮」被賦予新的天地意義，和周初的「文」一詞同等重要。左傳有許多重要的語言：

「禮以順天，天之道也。」（左文15年）

「禮，上下之紀；天地之經緯也。」（左昭25年）

「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，民實則之。」（昭25年）

「禮……與天地並，……先王所稟于天地以爲其民也。」（昭26年）

把禮與天地相準，這簡直是「文」的翻版了。

禮記禮運說到禮的成立，必先本于天，後法乎地，復取法五祀、四時（參鄭注）。所謂「禮義」，既是「人之大端」，亦是「事鬼神之大端」。把禮和天地、鬼神的關係說明得非常透徹，這是進步的禮論。（王靜安釋禮謂禮古文作豐，本為祀神之物，推之奉神人之事通謂之禮（觀堂集林六）。從禮之器而推及禮之用，其說可取。關於禮的問題，非常複雜，這裡不欲深論。）

鄭語中史伯說：「先王以土與金、木、水、火雜，以成百物，……建九紀以立純德，合十數以訓百體。」這裏可注意的有二事：

(1) 以土為主，以雜百物。春秋時史墨說：「天有三辰，地有五行。」（左昭三十二年傳）展禽說：「天之三辰，所以瞻仰也；地之五行，所以生殖也；及九州名山川澤，所以出財用也。」（魯語上）他們都把五行隸屬於「地」，因為五行是以土為主；金、木、水、火皆在地上孕育孳長的¹。

(2) 以九紀為純德。九紀者，根據洪範中有五紀，指歲、月、日、星、辰、曆數，實為紀時的標準，可能即堯典敬授民時的事務。九紀和五紀，應該有密切關係。建立九紀（包含五紀之類），以定時間標準，使民事不會失時，來充分發展生產，這樣叫做「純德」，與左傳所謂「德禮」意思亦符合。

上述樸素的五行、五材說，是從物體形質方面加以分析，而以三事為目的。這樣的德禮，是以民生為主，而不是箇人道德修養的意義。

德的反面為祆，史記殷本紀：帝太戊時，亳有祥，桑穀共生于朝，一暮大拱。太戊懼，伊陟曰：「祆不勝德，帝其修德。」而祥桑枯死而去。德是可以勝「祆」的；人主修德，則祆孽自絕。這是秦、漢所保存殷人遺說。這件事見于呂氏春秋、韓詩外傳、書序、尚書大傳、劉向說苑，及漢書五行志、郊祀志。各書所述發生的時代，有成湯、太戊、武丁諸說。孔安國以為二木合生為不恭之罰，劉向以為草妖，今不深究。惟以德可勝祆，則漢人之論，無不皆然。

馬王堆十大經立命篇：「唯余一人（指帝王）乃肥（配）天，乃立王、立公、立國，置君之卿。數日、曆月、計歲以當日月之行。」這指出置官正所以法天。五行大義卷五引帝王世紀，殷湯問伊摯：立三公九卿大夫元士的道理，伊摯說：「三公智通於天地，應變于無窮，故三公之事常在於道。九卿通于地理，能通利不利，故九卿之

事常在德。大夫通於人事，行內舉繩，故大夫之事常在仁。元士知義而不失期，事功而不獨專，故元士之事常在義。道、德、仁、義定，而天下正矣。」（帝王世紀輯存殷商第三）這樣地把道、德、仁、義來分說三公以下各官職，據稱亦是殷代的事情。也許是道家伊尹四十一篇的遺說，而由皇甫謐所保存的（海日樓札叢四說）。

天秩（Order of Nature）是依據道德的，所以上天祐善而懲惡，這即是天道。試看經典的一些名言，有如下例：

1. 曹劌答莊公：「小信未孚，神弗福也。」（左莊10）
2. 王孫滿對楚子：「天祚明德，有所底止。」（宣 3）
3. 司馬侯論楚「天或者欲逞其心以厚其毒而降之罰，未可知也。」（昭 4）
4. 叔向對韓宣子曰：「天之假助不善，非祚之也，厚其凶惡，而降之罰也。」（昭11）
5. 宮之奇對虢公曰：「鬼神非人實親，惟德是依。」（僖 5）
6. 甯武子與衛人盟曰：「有渝此盟，以相及也，明神先君，是糾是殛。」（僖28）
7. 貞伯曰：「神福仁而禍淫。淫而無罰，福也；祭其得亡乎？」（成 5）
8. 申叔時言德、刑、詳、義、禮、信六者為戰之器。是以神降之福，時無災害。（成16）
9. 天道賞善而罰淫。（周語中）
10. 天道皇皇，日月以為常，明者以為法，微者則是行。（越語下范蠡）
11. 天道無親，常與善人。（老子）

再看下表：

正（善）

天福（襄26，昭 3）

天祚（晉語 4）

天祿（詩；昭25、28；成 8）

天常（文18；哀 6）

天法（昭26）

反（惡）

天殃（晉語 3）

天罰（昭26，晉語 5）

天禍（周語；左隱11禍許；僖28禍衛；成13禍晉；襄 9禍鄭；昭28禍魯。）

天疾（穀梁昭20）

天誘（其衷。僖28；襄25；成13）

天贊（昭元年，穀禾熟。）

天授（桓6 授楚；成16 晉。）

天相（昭13 天方相晉。）

上面所列舉一些禍福的字眼，都和「天」字聯在一起。這說明禍福的由來，是天所主宰的。到易的理論，便說自天祐之，吉無不利了。天如明鑑，時時在察人的善惡。善的則予福，惡的則降禍。人的行為受到天的監視，天反應的好壞是和人的行為的善惡有互相感應的，于是有吉凶妖祥說的興起。宣15年，「天反時為災，地反物為妖，民反德為亂。」三者的產生，都是反常的：

天——災（反時）

地——妖（反物）

人——亂（反德）

妖祥問題都是人所引起。左傳所記如：

(1) 鄭申繻論二蛇鬥，謂「妖由人興也，人無釁焉，妖不自作；人棄常則妖興，故有妖」（莊14年傳）

(2) 周叔興論隕石，「陰陽之事，非吉凶所生也，吉凶由人。」（僖16）。

(3) 晉伯宗論恃才與衆必亡：「亂則妖災生」（宣15）。

(4) 閔子馬對公鉏曰：「禍福無門，唯人所召」（襄23）。」

上舉諸例，皆謂吉凶祲祥，皆由人的行為所影響而生，這樣慢慢形成了漢人的天人感應說了。漢書藝文志雜占亦引申繻之語，謂「惑者不稽諸躬，而忌詭之見。」乃是舍本而憂末，可見這一說的深入人心。

唐代柳宗元却持天人不相應說。他以為：

(1) 「受命不于天，于其民。」「休符不于祥，于其仁。」

(2) 「以天、人為不相知，以禮樂為虛器。」禮樂只為少數人所利用。

而劉禹錫則主張「天人交相勝」，以天與人處于同等地位。他的理論重點：天與人互有影響，是陰騭之說；天與人實相異，是自然之說。天之能在能生殖，其用在疆弱；人之道在法制，其用在辨是非。故「人能勝天者，法也。」這種天人相需的思想，是有它的遠源的。春秋以來，對於「天道」的懷疑，最著名的人物要算鄭國的子產。占星術者裨竈，因天象而預言鄭國將要大火。子產說：「天道遠，人道邇，非所及也，

何以知之？竈焉知天道？是亦多言矣，豈不或信？」（左傳昭公十八年）子產提出人道和天道對立的看法，顯然是一種進步。子產其他反對鬼神的行動，又如論禁之無益于疾病（昭六年）；懲罰巫祝因旱而砍伐樹木（昭十六年），都載在左傳。後來孔子不甚言性與「天道」；他對天道避開不喜歡和門弟子多談，又不語怪力亂神，似乎很受到子產的影響。

五、天法與德法

馬王堆老子甲本後面附鈔一些已佚文字，除較後部分為伊尹九主之外（文物1974，11），尚有論德之行及引世子（即世碩）等。其中論『德』頗有新義，摘錄如次：

德之行五和胃（謂）之德，四行和謂之善。善、人道也；德、天道也。

認為善是人道，而德是天道。他所謂行五者，依楊倞注荀子言子思孟子「案往舊造說，謂之五行。」「五行，五常；仁、義、禮、智、信是也。」四行在下文是「仁、義、禮、智。」寫本又說：

君子之為善也，有與始也，有與終也。君子之為德也，有與始也，無與終也。

金聲而玉振之，有德者也。金聲，善也；玉言，聖也。善、人道也；德、天道

也。國有德者然筭（后）能金聲而玉振之。

「金聲玉振」一說，見于孟子萬章篇，故我疑心這一段言善與德皆有終與始，正如孟子所謂始條理與終條理，故這一章也許是荀子所述子思，孟子言及五行的佚文，這裡把善看作人道，而視德為天道，把德與善對立起來，看成天人的關係。下面且說：「聞君子道，愚（聰）也；聞而知之，聖也。聖人知天道，知而行之聖也。」能够聞君子之道而能行之即是聖，這顯然是儒家思想。鄒衍的五德終始，說不定和這些理論有多少關係，尤其把「德」看成天道，更值得注意的。

鄒衍把五行講成五德，拿來解釋人事，尤其說明帝王應運而興的道理，構成他的一套新的歷史哲學，他把握三個原則：

（1）確定每一代的帝王的運命，有他五行上所屬先天的德性。

（2）根據五行相勝，互相生剋，推演為五德終始，創為帝王更迭的循環說。

（3）把一年的「紀」，擴大為歷年的「紀」，成為大型的終始說。

考五行相勝說，由來甚遠，左傳史墨有火勝金、水勝火之言（昭三十年及哀九年

傳)，已被墨家、兵家、名家所採用。墨子經說之論五合，貴義篇之五龍，孫子虛實篇之論五行無常勝，（山東臨沂新出孫臏兵法有五壤之勝，「青勝黃，黃勝黑，黑勝赤，赤勝白，白勝青」之語，見地葆篇。）公孫龍子通變之引證木賊金。當日之言五行者，有常勝與毋常勝二系（參樂調甫：梁任公五行說之商榷）。鄒衍執常勝之說來解釋歷史，不沾沾于名實，從極大處落墨，故有其成就。史記孟荀列傳云：

「鄒衍睹有國者益淫侈，不能尙德，若大雅整之于身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，……稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲……要其歸必止乎仁義節儉君臣上下……。」

鄒氏仍以儒家倫理為基本，而主張尙德。封禪書說他以「陰，陽主運」，顯於諸侯。主運者，應如禮記的禮運，如淳在「主運」一名下注「五律相次轉用事，隨方面為服。」應如禮運所謂：「五色、六章、十二服還相為質。」服指服色，秦漢以來大家討論：「改正朔易服色」，似即承襲鄒氏主運之觀點。若「終始大聖之篇」，大聖者，明指帝王，周書謚法解稱「德象天地為帝」。如何方配稱為帝？似乎是戰國季世學者討論的主題。今觀大戴禮書中，有五帝德、盛德、虞戴德諸篇可以見之。盛德論聖王之盛德，而提出「明堂者，天法也。禮度、德法也。所以御民之嗜慾好惡，以慎天法，以成德法也。」分析天法及德法二者，顯然是反對法家的專以刑法御民之失的。

「夫民善其德，必稱其人。今之人稱五帝三王者，依然若猶存者，其法誠德，其德誠厚。夫民思其德，必稱其人。朝夕祝之，升聞于皇天。上帝歆焉，故永其世而豐其年。」

這是盛德篇所描寫的德法，是要依循天法而行的。鄒子主張「尙德」，先整之于身，然後施及于民，想必和盛德之篇，不太違悖的。大戴禮五帝德所描寫之黃帝顓頊諸帝王，都是德合天地的領導人物，述黃帝一段說他：

「治五氣，設五量，撫萬民，度四方，教熊、羆、貔、貅、豹、虎以與赤帝戰于阪泉之野。三戰然後得行其志。黃帝黼黻衣，大帶黼裳，乘龍扈雲。以順天地之紀，幽明之故，死生之說，存亡之難。時播百穀草木，故教化淳鳥獸昆蟲，脗離日月星辰，極攷土石金玉，勞心力耳目，節用水火材物。生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年。」

他對人民的貢獻是民得其利，畏其神而用其教，這是帝德的標準，這樣才是大聖。易文言所謂：「與天地合其德，日月合其明。」堯典云：「光被四表，移于上下。」尙書緯釋稽古即同天，俞正燮以法天去解釋（癸巳類稿一）；這種與天地合德的人物，惟大聖之帝，才可以勝任。

呂氏春秋對鄒說更發揚光大。封禪書云：「自齊威宣之時，騶子之徒論著終始五德之運；及秦帝，齊人奏之，故始皇采用之。」秦人學術，部份是接受鄒說的。史記始皇紀李斯等議古教不同一段，證以嚴安上書引用鄒衍語：「政教文質，所以救世。當時則用，過時則舍之，有易則易也。」是鄒氏主張變通。秦人在政教上主張「五帝不相復，三代不相襲，時變異也。」可易則易之，故始皇推鄒衍「終始五德之傳」，以秦爲水德，以代周之火德。其色上黑；名河曰「德水」，以爲水德之始，而事皆決于法，剝削毋仁恩和義，以合五德之數（見始皇本紀）。他一方面采用鄒子五德之理論，一方面則去掉儒家「止乎仁義」的「尙德」部分，專尙刑法，而非「德法」，可說是修正的鄒學了。

六、道、德的先後和天、人的分合問題

呂氏春秋季春紀先己篇：「五帝先道而後德，故德莫盛焉；三王先教而後殺，故事莫功焉；五霸先事而後兵，故兵莫彊焉。」下至三國高貴鄉公甘露元年，博士馬照對曰：「太上立德，謂之三皇五帝之世以德化民；其次報施，謂三王之世以禮爲治也。」（魏書少帝紀）五帝是先「道」而後「德」的，三王則隆禮。德在先而禮在後，這一說法，事實上是戰國以後道家思想發展的結果。老子說失道而後德，失德而後仁、義、禮，把禮列在很後。司馬彪戰略：傅幹說馬騰曰：「古人有言；『順道者昌，逆德者亡。』（三國志鍾繇傳裴注引）胡三省注出新城三老董公之言。」他把道與德分開來說，亦是先道而後德的。

最近馬王堆三號墓發見的老子寫本帛書，甲、乙本都是從「上德不德」章開始，把德經列前，而乙本（德經末有「德三千冊口」一行；（道經末有「道：二千四百廿六」一行。這一卷漢初寫本，是先德而後道；韓非子解老篇首先即解德經第一章，然後釋道經諸章，戰國時，道經、德經分開，不分章，只題曰「道」與「德」，而排列

先後不一定。楚墓所出的確是德經在前，道經在後的。然「道」「德」一複合詞的組成，在漢初已是通言「道德」，而不曰「德道」。賈誼新書中有道德說一篇，可以為證。惟董仲舒春秋繁露乃有「德道」一名，見於卷十深察名號篇，他說：「事各順於名，名各順於天，天人之際合而為一，同而通理，動而相益，順而相受，謂之德道。詩曰：『維號斯言，有倫有迹。』此之謂也。」這樣的說德道，更具另一番意思。主要意義應該是指德之道，二者不是平列關係，有點像太史公所謂「王道」。史公序贊：「天人之際，承敝通變，作八書。」而自序云：「補弊起廢，王道之大者也。」能够通「天人之際」，莫過于「補弊起廢」；這樣可以說是「德道」，亦可說是「王道」。意思又深一層了。

道與德的結合和先後問題，先秦諸子有不同的說法：

(1) 道家 道→德

像莊子天地篇：「故通於天地者，德也；行於萬物者，道也。上治人者，事也；能有所藝者，技也。技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。」這裡雖然他把德列在先，而道列在後，可是他是以道來兼德，德為道所包。

管子四時篇：「道生天地，德出賢人。道生德，德生正，正生事。」則以德為道所生。

(2) 法家 道→法

經法道法篇云：「道生法。」法是道的產物。又名理云：「道者，神明之原也。」

(3) 儒家 至德要道

孝經云：「先王有至德要道。」

劉劭人物志云：「孝經以愛為至德，以敬為要道。易以威為德，以謙為道；老子以無為為德，以虛為道。」這樣的次序是先德後道；德是本質，道是作用。

上舉諸例，對於道與德安排的先後，有許多異說。

老子經上云：「孔德之容，惟道是從。」德是要遵從道的。經下：「道生之，德

蓄之。」實在是把道放在德之前，老子作者心目中，是道先而德後。至于莊子，在內篇德充符提出「全德爲至人」的標準。他訓德爲和：至人「遊心乎德之和」，而要才全而德不形。他說：「何謂德不形？曰：平者，水停之盛也。其可以爲法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」德充于內，而不形于外；遺其形骸，而與物爲春。修養到（大）和的境界，便是全德。莊子外篇時時把道與德相提并論，庚桑楚云：「道者，德之欽也；生者，德之光也。」按諡法解：「威儀悉備曰欽。」這無異說德的總和便是道。徐無鬼云：「故德總乎道之所[不]一。」「道之所一者，德不能同也。」德者，得也；有所得則道之所一者已破而不完。失道而後德；道之所不一的才算是德，而道之所一者，德便不能同。道的層次，居德之上。又繕性篇云：「夫德，和也；道、理也。德無不容，仁也；道無不理，義也。」把德與道并舉，說德爲仁，指道爲義，這似乎是後期儒家對莊子的解釋。文中先德後道，可見在行文上先德後道，有時可以任意。雖然老莊之學主張失道而後德，基本上道的層次是在德之上，而在做文章的時候，可以把德放在道的上面；天地篇的先德後道正是同樣的例子。繕性篇對世與道交相喪的理論，有深入的發揮；他的歷史觀是失道而後尚德，德又越來越衰，所以一代不如一代。他說：「逮德下衰，及燧人、伏羲始爲天下，是故順而不一。德又下衰，及神農、黃帝始爲天下，是故安而不順。德又下衰，及唐虞始爲天下，興治化之流，澆淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博；文滅質，博溺心。」世愈下而道彌薄，德愈衰，以至離道而標榜以善，險德而博之以文。這無異說周不如殷，殷不如夏。呂覽先己篇所說先道後德，完全是道家的理論，和莊子並無二致的。

金文如散盤，「道」字凡六見，皆作道路用。其字从首从行，其下或从「止」，又有从「又」作的。其从「又」的如𩇑鼎，曾伯簠亦相同。石鼓文有衛字，作原章言𩇑衛；遼水章云：「遼衛既平。」「遼其周衛」，都指道路。汗簡采古文尙書，道字有衍、衛二體。漢封泥有「衍人令印」。吳式芬等封泥考略謂即漢書地理志之代郡道人縣，以衍爲道字。道字用作「原則」、「道理」的意義，在西周彝銘上可說是一無所見，僅是訓爲道路而已。後來由道路之義引申爲道理，在左傳常見天道、人道一類

的字眼。到了道家，更把道字的意義擴大起來；從思想發展史來說，道的觀念的誕生，應當在德的觀念確立之後，所以德在先而道在後，才是思想發展的實際情形。

儒家及早期法家都喜歡用「道」字，論語說「志道、據德、依仁、遊藝」(述而)，已把道列于德之前。論語言道的地方極多；道的重要性在儒家思想亦占第一位。孝經所言「至德要道」只是行文的方便。至于法家管子之言道生天地，與老子同；道法篇言道生法，因為法家正是掌握道做總原則；法家「主道」的理論乃是采自道家的。

所以用道德二字作為聯詞的時候，事實應該是先道而後德，這是儒、道、法三家思想共同的地方。老子書道、德二篇，照理仍應是先道後德，所以史記老聃傳云：「老子修道、德。」「著書上下篇言道、德之意。」馬王堆所出老子甲乙本，德經放在前、道經放在後，乃是偶然的。

楚墓乙本老子卷前佚書四篇：經法、十大經、稱、道原，這都是戰國由道入法的重要文獻。對於道法相資為用，及法源于道的理論，有極重要的論證。

書中論道為太虛；能懂得太虛的道理，便「能通天下之精，得道之本，在握少以知多。」(道原篇)又說：「陽法天，陰法地。」地德尚柔，所以主張守雌(稱篇)。

黃帝四經亦時時言「德」，君正篇云：「一年從俗，二年用德，三年民有得。」大分篇云：「天下大平，正以明德，參之以天地，兼覆載而无私。」強調用德的重要性。四經主要是以老學為基礎，主張「玄德」；老子曰：「玄德深矣、遠矣！」故此書在大分篇說：「王天下者有玄德。」理論重點是守雌，所以在雌雄篇上說雄節是散德，而雌節則為綉德。因為雄是盈（涅）之徒而雌是兼（謙）之徒。又云：「德積者昌，[殃]積者亡。觀其所積，乃知[禍福]之鄉。」仍是春秋以來的老調。

荀子對「天人之際」是主張分而不主張合的。他說：「故明于天人之分，則可謂至人矣。」(天論篇)他把天與人的界限劃分起來。他說：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」(同上)正是針對天人行為相應說而開炮。他提出「天職」、「天功」、「天養」、「天政」諸論點來解釋自然運行的功用，並解釋禍福的產生是對「類」(可說是自然律)的順、逆，完全把天與人隔開。這和儒家思孟一派主張的五行和合——德(天道)與善(人道)之統一，墨家的天志，道家莊周的「天德」，不以人滅天，與天為徒諸說，完全反腔背調，殊不易取得一般人的同情。再加上鄒衍「五德終始、

天人相應」說得到政治上的强有力支持，秦漢以來，「天人之際」論，甚囂塵上，復主合而不主分。于是荀卿的天論遂成孤掌難鳴；要到了柳宗元、劉禹錫，才是荀氏的同路人。黃帝四經上亦談到「天道」、「天極」。四度篇說：「失天則几(飢)，失人則疾。周遷動作，天爲之稽，天道不遠。」可說是對子產見解「天道遠」的否定。在國次篇說：「禁伐當罪當亡，必虛(墟)其國。兼之而勿擅，是謂天功。」同篇又說：「過極失當，天將降殃(殃)。」篇末說：「唯聖人能盡天極，利用天當。」天極一詞，亦見于管子勢篇。這裡的天極、天當、天功，完全和荀子意見相反的。四經解釋「文」「武」二字，君正篇云：「因天之生以養生謂之文，因天之殺以伐死謂之武。」又四度篇：「動靜參乎天地謂之文，誅四時當謂之武。」都是從天道觀點來解釋人文現象。黃帝四經是戰國前期末、中期初法家接受道家思想後的作品，和荀卿時代不相上下，可見在這個時代天道觀仍不輕易接受荀學的觀點。

七、結 語

理性主義在西方的興起甚遲，亦是從神道中解放出來，但是古代希臘是以客觀知識爲中心。中世紀教權掌握一切，人的地位屈膝于神的威靈之下；人之理性，無獨立價值。個人的道德心，純爲教權所支配，只有他律，沒有自律的可能。到了後來才有個人的發見。我的自覺，使「理性我」的自律說，緩緩擡頭起來，方才形成哲學上的理性主義。中國在西周貴族提倡明德、敬德的道理，在上則配合天命，在下則踐履純德，天與人相資爲用。由春秋的「德禮」（以德合禮）發展到戰國的「德法」（以德配法），從禮治到法治，都是一貫地以「德」作它的內涵。

天神是輔導人，而不是控制人、約束人的；在中國，人沒有原罪，不必在神的面前去贖罪。人如果能自覺地遵從德禮去行事，已可說是自我肯定(Self Affirmation)了。可是天（神）對人，仍有所預感，有所儆戒的。天會示人以「祥」、「異」。祥有吉與凶的雙面性——即是德祥和災祥。人君有至德，則瑞物出現；有凶德則山崩川竭日食……等災異發生，表示天對其有所警告，易所謂「視履考祥」，後人謂之「卜征考祥」（張衡東京賦），都是這個意思。把德與符應的關聯性連起來講，正構成鄒衍政治道德學的基本骨幹，發展成爲秦漢以來的新的天命說和德運論。

自春秋以來，民人的地位提高，人道與天道可以對立看待。天道遠而人道邇，孔子言「道」，而少言天道；從切近的人事方面着力，渺茫的天和不可知的鬼神，逐漸為儒家所略視。原有的畏天、尊天的思想，發展為儒家的則天、同天、順天。到了荀子遂以制天為主；天神的地位反屈居人之下，人本的理性主義，可謂發展至最高峰。可是另一方面，陰陽家的興起，承接原有的敬天傳統。「序天地四時之大順（司馬談論六家要旨）」，以天律人，而道家的莊子，反對以人滅天，天與人分的理論，復變而趨于『天人相合』，鄒衍一派之說，得以風行。春秋以來理性主義的發軔，其特別成就在于思辨的推理方面。名家在這方面的努力，為儒、墨、法各家所吸收。陰陽家亦主張符驗，但所驗的不在事物的自身，而在「天人之際」的證驗。鄒衍的方法，是「必先驗小物，推而大之，至于無垠。」驗小以推大，好像很接近科學方法了。黃帝素問舉痛論：「五帝問曰：『余聞善言天者必驗于人。』」又氣交變大論：「余聞之：『善言天者，必應于人；善言古者，必驗于今；善言氣者，必彰于物；善言應者，同天地之化。』」這種「驗」變而為「事徵」，鄒衍論「驗」之意義，變而為「符應」之先兆（Omen），後世讖緯即由此而興。說文云：「讖、驗也。」緯書亦多以驗為名，如易通卦驗、尚書帝命驗，即其著例。荀學之失敗，變質的理性主義遂為陰陽家氣氛所籠罩。鄒衍之學，部分為秦漢政治階層所接受，進一步而讖緯之說復披靡一世。秦漢以來的「天人相應」論，「人」仍舊為「天」所限制；天與人的感應，其神秘性質，一如歐洲中古的「人神和合」，距離理性主義遂越來越遠了。

附 註

1. 馮友蘭中國哲學史新編引尚書大傳：「武王伐紂，至于商郊，停止宿夜。士卒皆歡樂達旦，前歌後舞，格于上下，咸曰：『孜孜无怠。』水火者，百姓之所飲食也；金木者，百姓之所興生也；土者，萬物之所資生；是為人用。」他認為這是五行思想發生于西周初期的證據（原書 p. 55）。案此條見孔穎達尚書正義洪範篇引書傳，只有「水火者，百姓之求飲食也；金木者，百姓之所興作也；土者，萬物之所資生也，是為人用。」書傳共三十三字，陳壽祺大傳輯本卷三相同。馮氏不知何據？這裏特別說明「土」為萬物之所資生，和鄭語史伯之說相符。也許伏生所記雜入後期的思想。惟史伯說：「先王以土為金木水火雜以成百物。」歸之先王：則其說必遠有所承。

參 考 書 目

- 阮 元，詩書古訓。
- 釋敬（肇經堂續集）。
- 傅斯年，性命古訓辨證。
- 劉 復，帝與天（古史辨第二冊）。
- 胡厚宣，殷代的天神崇拜（甲骨學商史論叢初集）。
- 殷代的天帝與玉帝（歷史研究 1959/9）。
- 唐文治，易憂患卦解。
- 呂思勉，皇帝說探源（古史辨第七冊中編）。
- 楊向奎，三皇考（同上）。
- 中國古代社會與古代思想研究上。
- 繆 篆，顯道——中國固有之道德上冊。
- 錢寶琮，太一考（燕京學報）。
- 徐炳昶，五帝起源說（中國古史的傳說時代第五章，增訂本）。
- 唐君毅，先秦思想中之天命觀（新亞學報 2.2）。
- 中國哲學原論——原道篇。
- 陳 槃，春秋時代的教育（史語所集刊第四十五本）。
- 關 鋒，林聿時：春秋哲學史論集。
- 老子甲本及卷後古佚書。
- 老子乙本及卷前古佚書（馬王堆漢墓帛書、壹）線裝二冊、1974。
- 老子（馬王堆漢墓帛書）附釋文，1976。
- 經法（馬王堆漢墓帛書），1976。
- 孫臏兵法（銀雀山漢墓竹簡），1975。
- 津田左右吉，上代支那人の宗教思想（全集28卷）又左傳思想史の研究。
- 池田末利，釋帝與天（廣島大學文學部紀要第三卷，1953）。
- 天道與天命上下（廣島大學文學部紀要第28卷、29卷 1968/2，1970）。

春秋合理主義の再検討（廣島大學文學部紀要第27卷，1967）。

中國固有の宗教と陰陽思想（宗教研究 182 號）。

配天考（福井博士頌壽集）。

山口義男，春秋王道に關する一考察（廣島大學文學部紀要第6卷，1954）。

重澤俊郎，支那古代に於ける合理的思惟の展開。

小島祐馬，古代支那研究。

伊藤道治，中國古代王朝之形成。

鴛淵一，滿文滿洲實錄所見滿洲族の天地との崇拜。

高田眞治，支那思想の研究——天の思想

S. Kierkegaard: *Philosophical Fragments*

E. O. James: *Prehistoric Religion*.

J. Needham: *Time and Eastern Man*.

H. G. Creel: *The Origins of Statecraft in China* vol. I（西周帝國，1970）

天神的源流（黃俊傑譯，大陸 45/4）

張鍾元，*The Concept of Tao in Chinese Culture, The Review of Religion*
1953.

陳榮捷，*The Evolution of the Neo-Confucian Concept Li 理 As Principle*
（清華學報，新 4，1964）

S. N. Kramer, *Mythologies of the Ancient World*.

F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy* 1912.

G. Murry, *Five Stages of Greek Religion* 1951.

（本文與「天神觀與道德思想」合爲上下篇，參考書目乃兩篇所共用。）