

## 論文摘要

關鍵詞： 先秦儒家 天道 宗教觀 敬天文化 天心

考諸中國歷史，早於先秦以前即已出現「天」之概念，自三代以來，「天」更是諸多文史哲與宗教學者所探索的核心問題。自然意義的「天」，自然、無為，是一種不受人力與任何外力之干涉，而自作安排，自然如此之意的「自然天」，其類似老莊思想的「道」，自從先秦典籍中將「天」位格化、神格化以後，宗教意味較濃，把「天」視為具有意志、無所不在、能溝通與賞善罰惡，具有智慧與無上權威，能左右人事的「位格天」。

古代的政治、社會往往與宗教現象、儀式、禮制等等所呈現的宗教性息息相關，而夏、商、周三代正是中國宗教的奠基時期。《禮記 表記》中云：「夏道尊命」、「殷人尊神」、「周人尊禮尚施」，夏、周都「事鬼敬神而遠之，近人而忠焉」，殷人則是「率民以事神，先鬼而後禮」，也就是說，夏代尊天命，殷代尚鬼神，周代重教化，明顯反映三代宗教差別的特色。

從原始氏族社會到夏商周國家體制的建立，「君主」從氏族社會最高的家長，逐漸成為國家最高的統治者，統治階級則按血緣親疏來分配權力和財富，因此，出現了反映君權的「天神崇拜」，「天神崇拜」正是從原始精靈崇拜中所發展出之『至上神』信仰（The Belief in High Gods）觀念，當原始氏族社會為奴隸制的國家所取代時，一種象徵著奴隸制國家權威的「最高神」就取代了氏族神而出現，把「天神」視為統率百神之首神，天神乃逐漸具有社會屬性，反映著人間統治者的權威。

相對於原始民族社會之祭祀天神，夏代之時已具體化的把「天」視為至高無上的神，乃人間主宰，對內統治萬民要借助天命，出師征討外敵則視為是恭行天罰。

殷商時代則是多神信仰，上帝被視為人間與自然的最高主宰。《尚書》把上帝人格化，具有喜、怒、憐恤之情，到了西周，《書經 周書》與金文所表現的「天道」觀非常相似，上帝的觀念逐漸與形上的「天道」觀念混合。

殷商統治者所敬奉的天神是「帝」，而殷商帝王的祖先在逝世之後可以作為「上帝的賓客」，並且和上帝生活在一起。這也充分說明，在當時殷人的上帝觀念之中，「上帝」與「殷商的統治者」有著直接的關係，而『上帝』這一概念也正是在殷民族實現其一統天下的基礎上創造出來的。殷人的宗法奴隸制度尚在初級發展階段，周人滅殷以後，強化了宗法奴隸制度，使其成為整個國家機構、政治制度的基本體制，建立完備的宗法繼承制度，天神不再是一個具有主宰自然、降禍賜福之上帝，而是改變成一個「唯德是輔」的上帝，周王是天帝之子，故稱為天子，他從天神那裡取得統治天下的統治權，必須「以德配天」、「敬德保民」才能做好天神的忠實代理人，因此，「天神」不僅是王權的賜予者、保護者，還是王權的監督者、限制者，國君不能肆虐淫逸，而應該要照顧下層人民的利益，否則，天命將要轉移到新的有德者身上，這種思想的主要提倡者是周公。周公將天神崇拜加入宗法倫理的色彩，提出了「以義理規定神性」的天命論，奠定了此後數千年宗法性傳統宗教信仰的基礎，作為封建社會正統信仰的儒家天命說，就是在這個基礎發展起來的。

商周之際，中國的原始宗教有了新的方向，在濃厚的宗教氣氛之中，理性的人文思想逐漸昂揚，周人克殷之後，令其在艱苦的處境之下逐漸體認人之行為的重要性，戰戰兢兢地鞏固克殷之後新局面的維持，在困境之中，體悟到「憂患意識」，由此憂患意識而產生人的自覺，這是一種新精神的躍動，使傳統宗教有了新的方向，亦即「人的自覺意識」與「上帝觀念」的轉化結合為一，成為人文思想發展的原動力。天命漸漸從它的神秘之氣氛中擺脫出來，而成為人們可以通過自己的行為加以了解、把握。綜觀天命的性格，賞、罰、愛、害，其皆兼而有之，尤其是「天命不易」、「天命靡常」的觀念更深入周人心中。「天命靡常」已指出天命的不可捉摸，而為了自求多福，所延伸的乃是「敬」的觀念，由「敬德」、「明

德」而提昇了道德性格的人文精神，從而消解了天命的束縛，人存在的價值乃漸次彰顯而受肯定。

孔子以前，「天」之觀念，基本上由原始宗教對自然天體之崇拜而演變為具意志與主宰性之人格神涵義的天神崇拜，在先秦典籍《詩經》、《尚書》中所提及之「天」、「上帝」、「天帝」大都意味一人格神。在古典經籍中，「天」固然含有原始宗教以來之主宰神明的意義，但此種意義至孔子之時逐漸由一純粹的道德意義所取代，在儒家觀點之中，「天」事實上就是一超越的、至高無上的道德實體。

論文第一章首先從原始宗教的角度來探討天思想，其中包含了對日、月星辰等自然天體之崇拜、有關原始人民與社的祭祀以及夏商周祖考之祭祀等諸項目的探討。

第二章分別從先秦典籍《詩經》、《書經》、《左傳》、《禮記》之原典原文的研究角度來探討天思想，《詩經》、《書經》所言之天大體上皆指一有意志與位格的主宰天，至《左傳》之時則轉變為群神天，而《禮記》之《中庸》篇章則確立了天之義理性，使其具備了道德屬性。

第三章從夏、商、周三代等歷史角度來探討天思想。第四章則由先秦儒家孔孟荀三子對天思想的觀點來探討天思想，其中孔、孟二子的天道觀念為一具意志的主宰天，荀子則以天為一純任自然的運行法則。論文第五章則從天心的文化與道德的角度來探討天思想。

第六章則在探討當代社會人類天心失落的原因以及其可能面臨的處境。末章除了從孔、孟二子的觀點來探討天際與人際的關係之外，並從現代社會的角度再論宗教價值之重建問題。

本文在研究方法上將引用先秦典籍《詩經》、《書經》內之原文來作探討，以求得先秦時期之天思想，同時參考今人之專門研究著作，以便將有關先秦時期天思想之觀點的相關資料作有系統的分析與整理，並從現代觀點的角度來探索其在今日社會所具有之價值。

# 論文目錄

序言

凡例

緒論

## 第一章 先秦以前崇天思想之探討-----15

- 一、氏族社會與自然崇拜
- 二、原始人民與社的祭祀
- 三、夏商周三代之天神崇拜
- 四、夏商周祖考之祭祀
- 五、崇德報本與孝道之發展

## 第二章 從先秦典籍的角度來探討天思想-----33

- 一、《詩經》之天思想
- 二、《書經》之天思想
- 三、《左傳》之天思想
- 四、《禮記》之天思想

## 第三章 從歷史角度來探討天思想-----78

- 一、夏代的天帝思想
- 二、商代的天帝思想
- 三、周代的天帝思想

## 第四章 孔孟荀三子對天思想之發展-----86

- 一、孔子的宗教觀與其天概念
- 二、孟子的宗教觀與其天概念
- 三、荀子的自然天道觀

## 第五章 天心的文化與道德價值-----103

- 一、從《尚書》思想之意志主宰性天心到孔孟思想之義理道德性天心
- 二、道德之意義與價值
- 三、由人類內在德性之自覺來體悟與契合天心

## 第六章 當代人類天心的失落與人類境遇-----110

- 一、當代人類天心與性靈的隕落
- 二、人類道德生命與社會調適的衰退

## 第七章 天際與人際之關係---再論宗教價值之重建問題-----115

- 一、孔子觀點下的天人關係
- 二、孟子觀點下的天人關係
- 三、宗教價值之重建

## 結論

## 參考書目

## 序言

在人類成長與生活歷程中，不免面臨無數不可預知的困難，有些是人類力量可自行解決，有些則超出人類自行解決能力之外。由於人有七情六慾，難免受外在環境瞬息變化之影響，特別是在我們所居處的大環境中發生了無預警之巨大災禍，因而不僅在生活物質上可能面臨匱乏，在心靈的穩定上也可能顯的憂慮而忐忑不安。正基於這樣的思索，更覺得人類的力量是如此的卑微渺小，在身與心、物質與精神的平衡方面真的需要一位全知全能的造物主來作正確與良善的導引，方能使人類的身心都步上正軌，不再因外在事物之衝擊而顯的惴惴不安。宗教不同於知識，不從虔誠信仰的角度進入就無法在經驗上和全知全能的美善造物主產生心靈上的冥契。哲人蘇格拉底曾說：「人們並不能解決所有的事情，神的援助與指引是絕對必要的。」，願以更謙卑虔誠的敬畏之心，藉著本文內容之闡發，來認識這樣的一位造物主，此亦即撰寫此論文之研究動機。

早期的台灣社會，在特有政治色彩的意識型態之下，倡導以人為本位主義的人文精神十分興盛，其往往過度強調人類的力量，但隨著近幾十年來全球天災人禍的不斷發生，「人定勝天」的神話逐漸遭到粉碎，從而突顯出人類能力有限之脆弱面，人類基於心靈與精神層面慰藉上與寄託的實際需要，不得不轉而求助於外在的超自然力量，其中，在中國之傳統觀念裡具有最高地位的存有形式「天」就是人們求助的對象之一。

「天」思想的探討一直都是中國文化思想中最基本的核心之一，中國歷代思想家對「天」思想之探索皆不免欲詳明「天之本體為何」、「天之意志為何」、「天人關係之探究」，古人對於「天」思想的解釋往往是建立在宗教的立場或理性哲學的立場上，而探究古人之思想，免不了要從古典經籍著手，因此本文試圖從宗教、哲學與歷史及相關典籍等面向之探究的方法來探討中國先秦時期之天思想。

根據周初文獻上的記載，殷商時代有書冊與典籍，像目前已出土之「甲骨文」很可能就是殷人典籍書冊的一部份，但是這些甲骨文資料屬於特殊的占卜文字

(殷人崇拜鬼神，藉占卜以知其意，宗教性濃厚)，而且殘缺不全，因此，為了探討中國古代先秦時期的天思想，必須求助於周朝文獻，其中又以《詩經》與《書經》最為重要。《書經》記錄了距今四千年至二千六百多年間虞、夏、商、周的典、訓、誥、誓、命，涉及到政治、社會、文化、思想、宗教、哲學等領域，其核心思想是「敬天」、「明德」、「慎罰」、「保民」，其內容闡述周朝的建立如何與「天」的旨意密切攸關，以及天命如何運作於古代中國，例如「天命有德。」、「天討有罪。」、「天聰明，自我民聰明，天明畏，自我民明威。」、「惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。」等等。

《詩經》反映了西周和東周社會的各個方面，描述複雜的社會生活，人民大眾的思想和感情，其雖偏重於抒人的情感，但對「天」的觀念，仍然非常濃厚，如 國風 中的 王風 就有「悠悠蒼天，此何人哉？」。 小雅 中的 雨無正篇 有「凡百君子，各敬爾身，胡不相畏，不畏於天。」； 蓼莪篇 有：「欲報之德，昊天罔極。」； 大雅 中的 文王篇 有：「文王在上，於昭于天。」、「上天之載，無聲無臭。」、「天監在下，有命既集。文王初載，天作之合。」； 蕩篇 有：「天生烝民，其命匪諶。」。《詩經》包含多種性質的詩篇，其中有關祭祀的詩篇描寫了數代王朝的起源、它們的宗教態度以及天命概念的涵義。

本文在研究方法上將引用先秦典籍《詩經》、《書經》內之原文來作探討，以求得先秦時期之天思想，同時參考今人之專門研究著作，以便將有關先秦時期天思想之觀點的相關資料作有系統的分析與整理，並從現代觀點的角度來探索其在今日社會所具有之價值。

## 凡例

- 一、 論文格式為橫向排列，左右對齊，並於每頁最下方著明頁碼。
- 二、 論文內容包含諸項：(一)序言。(二)緒論。(三)論文各章節。(四)結論。(五)參考書目。
- 三、 論文內容所引用之中文書名前後皆以《》符號表示；所引用之中文篇名前後皆以 符號表示。
- 四、 論文所引用之中文書名、篇名若連續著錄，則在書名、篇名前後加《》符號，並且於書名、篇名之間加 符號表示。
- 五、 論文之註解主要在說明正文或所引申之行文的涵義，註解在正文之中以阿拉伯數字著錄於需要附加說明之詞句的右後上方，並於每頁的最下方詳細闡述所欲說明的部分。
- 六、 論文所引用之原典原文均於其後以（）符號附加白話說明。
- 七、 參考書目之排序，以中文著錄作者姓名者排於前，後再排以西文著錄作者姓名之書目。中文書目依作者姓名筆劃排序，西文依作者姓名字母順序排序。
- 八、 參考書目之著錄格式順序，第一行著錄作者全名，第二行縮兩個中文字後，首寫西元出版年，再依序著錄篇名、書名、叢書名、版次、頁次、出版地、出版者等項目。

## 緒論

宗教<sup>1</sup>是整體人類文化的一部份，自有人類以來即伴隨著人類的生活而存在，它觸及了人類心靈之中最深的情感。人類是高級型態的生命，其重要特徵之一是有思想、有信仰。信仰不同於思想，它比思想更深入人心，是一種不容思考的當然，其本質屬性即為宗教。

甚麼是宗教？甚麼是宗教中最為核心的東西？有人認為宗教是對永生上帝的信仰，有人認為宗教是對完善的追求，有人則認為宗教是對人類的終極關懷，而德國宗教學家奧圖（Rudolf Otto, 1869-1937）則認為一種非理性的「神秘經驗」（Numinous）才是活躍在一切宗教核心之處的東西。在人們的宗教感受中有一種非理性的因素在作用著，奧圖在《論神聖》（*Das Heilige, The Idea of The Holy*）一書中明確指出，此一非理性的因素 Numinous 即是一切宗教情感的基礎，人類之宗教信仰中的理性層次乃是奠基於其上的。

由於「神聖」（即「神聖者」）是一個宗教領域特有的解釋範疇與評價範疇<sup>2</sup>，奧圖認為宗教的根基就是「神聖」（Holy）觀念中的非理性因素 Numinous，他說：「任何一種宗教的真正核心處都活躍著這種東西，沒有這種東西，宗教就不再成其為宗教。」<sup>3</sup>。

伊里亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）在《聖與俗 - 宗教的本質》（*The Sacred*

---

<sup>1</sup> 「宗教」（拉丁文 Religio, 英文 Religion），英文 Religion 乃是由拉丁文 Religio 此一字演變而來。拉丁文 Religio 一字根據拉丁文字典的解釋，乃源於「繫連」、「束縛」之意（從字源學方面來看，拉丁文 Religio 此一字之 lig 即含有「繫連」、「束縛」之意義，亦即把「人」和「神」的關係聯繫起來）。Religio 此一字也含有「應盡的責任與義務」之意，更進一步的衍伸，「宗教」（Religio）乃指人之內心對神明的那份虔誠、敬仰、囁嚅之情，以及由此而外現的各種敬拜法規與儀式活動，見 Ethans Allen Andrews, ed., *Harpers' Latin Dictionary* (New York: Harper, 1889)，有關「宗教」（Religio）此一條目。

<sup>2</sup> “Holiness “---“ the Holy “---is a category of interpretation and valuation peculiar to the sphere of religion. *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, 1958, p.5

<sup>3</sup> There is no religion in which it does not live as the real innermost core, and without it no religion would be worthy of the name. *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, 1958, p.6

and the Profane: The Nature of Religion) 一書中更進一步闡明：在《論神聖》中，奧圖認為自己是在發掘此一可敬畏、又超理性的經驗之特質。奧圖發現人們在面對神聖、面對令人敬畏之奧秘 (Mysterium Tremendum) 時，會有一種驚駭感覺 (Feeling of Terror)，這種威嚴感 (Majestas) 會發出一種令人無法抵抗的至高能力；他發現人們在面對這種迷人奧秘 (Mysterium Fascinans) 時，會有一種宗教畏懼感 (Religious Fear)。因為這些經驗是由神聖能力在某方面的顯現而引發的，所以奧圖將這種經驗統稱為 Numinous<sup>4</sup>。

伊里亞德更認為，人類之所以會意識到神聖，乃因神聖以某種完全不同於凡俗世界的方式，呈現自身、顯現自身。為了指出神聖自我顯示的行動，我們採用「聖顯」(Hierophany) 一詞。可以說，宗教的歷史 (從最原始的，到最高度發展的宗教)，便是建立於極大量的聖顯，以及無數神聖實體 (Sacred Realities) 的顯現上<sup>5</sup>。

宗教乃人類精神現象和社會現象，自古以來，對宗教便有神學和非神學兩種截然相反的理解<sup>6</sup>，因而對宗教的定義也頗為對立。宗教同人類的心理機制及其對超自然的神聖存在的體驗有關，根據宗教各派較為一致的觀點，宗教至少具有以下幾個基本要素：(一) 宗教經典與主張。(二) 宗教主張首倡者及其隨從者。(三) 宗教組織。(四) 崇拜行為與對象。(五) 修證生活。(六) 教團制度。

按「宗教」是人對生命的終極關懷，是人類自己面臨各種境遇的反省與期盼，是對天人之際、生死之境的大覺醒，也是人們評估生命存有與人生的最高價值。

---

<sup>4</sup> In Das Heilige Otto sets himself to discover the characteristics of this frightening and irrational experience. He finds the feeling of terror before the sacred, before the awe-inspiring mystery (mysterium tremendum), the majesty (majestas) that emanates an overwhelming superiority of power; he finds religious fear before the fascinating mystery (mysterium fascinans) in which perfect fullness of being flowers. Otto characterizes all these experiences as numinous. *The Sacred and the Profane*. Harcourt, Inc, 1987, p.9

<sup>5</sup> Man becomes aware of the sacred because it manifests itself, shows itself, as something wholly different from the profane. To designate the act of manifestation of the sacred, we have proposed the term hierophany. It could be said that the history of religions---from the most primitive to the most highly developed ---is constituted by a great number of hierophanies, by manifestations of sacred realities. *The Sacred and the Profane*. Harcourt, Inc, 1987, p.11

<sup>6</sup> 宗教研究不同於其他客觀立場的學術研究，其必然會牽涉到一主觀的「信仰」問題，亦即基於自己主觀的信仰立場與宗教經驗來作研究，吾師魏元珪先生認為「宗教」是探索人類心靈上的問題，因此應該基於一虔誠信仰之下來作研究才不失其核心精神，也才有意義。

宗教乃上究天人之際，通觀古今之變，對人生得失、成敗、榮辱、善惡、美醜、作一番總省察與大覺醒。宗教不徒尚文字語言之名句文身，乃超過名言障，宗教亦可說是由實際界通觀真際界的學問。宗教非如哲學，並非專務名言概念，與理性思維所能濟事。宗教慧乃在於通貫天人，以生命歷程與宇宙廣大之真宰相通與妙契的頓悟。宗教慧曠達人之心胸，提高人之生命意境，於人世間入世而超世，超世而入世，以悲憫蒼生為主。宗教更以宇宙眼之隨從者超越時間空間之拘束，透過二維時空之限制通往四維時空之領域，對歷史之浩劫，蒼生之悲苦，人間之無常有直觀之洞徹與了解，並得到心靈的解脫與開放<sup>7</sup>，此一段話已具體將宗教之真正價值完美詮釋而且表露無疑。

宗教的研究，在現代已經逐漸脫離了社會學與人類學的範疇，而獨立成「宗教學」<sup>8</sup>。近幾年以來隨著各種宗教團體的逐漸興盛，其對人類的文化與社會之影響也隨之日益加深，關於宗教的研究也越來越受到學術界的重視。隨著宗教史和宗教問題研究的進展，學者們普遍感覺到，如果沒有一種對宗教之本質和一般規律作出說明的宗教理論來提供認識論和方法論的指導，宗教研究的深入發展是有困難的，此即是「宗教學」被建立的導因。

在我們的日常生活之中，我們常說「上天」、「蒼天」、「天意」、「天地良心」、「謀事在人，成事在天」等等日常用語，由此可見，『天』實與我們的日常週遭息息相關，並影響我們一切文化傳統。中國文化起於敬天事天，成於順天、效天。中國人的傳統觀念是信天、敬天、尊天、畏天、效天和承天。「天理良心」為人一切行為的準繩，順乎天理，合乎良心的行為是善行，否則便是惡行。「善者當行，惡者當避」、「為善必得天賞，作惡必遭天譴」、「順天者存，逆天者亡」、「謀事在人，成事在天」、「聽天由命」等思想在中國文化中早已根深蒂固，並證諸於

---

<sup>7</sup> 見魏元珪先生於東海大學宗教研究所所開設之「當代西方哲學神學研究」課程之授課大綱。

<sup>8</sup> 「宗教學」係起源於歐洲的一門近代科學，「宗教學」之德文稱為 Religionswissenschaft，亦即「宗教科學」(Science of Religions)，英文一般稱之為「宗教史」(History of Religions)。「宗教學」是用科學的方法來研究宗教的一門學問，見董芳苑先生所著之「宗教學」簡介一文，《台灣民間宗教信仰》，台北，長青文化事業股份有限公司，民國 73 年，頁 129。

中國古代的各種經典史書，且為諸子百家所繼承固有傳統之思想基礎。

考諸中國歷史，早於先秦以前即已出現「天」之概念，自三代以來，「天」更是諸多文史哲與宗教學者所探索的核心問題。自然意義的「天」，自然、無為，是一種不受人力與任何外力之干涉，而自作安排，自然如此之意的「自然天」，其類似老莊思想的「道」，自從先秦典籍中將「天」位格化、神格化以後，宗教意味較濃，把「天」視為具有意志、無所不在、能溝通與賞善罰惡，具有智慧與無上權威，能左右人事的「位格天」。

古代的政治、社會往往與宗教現象、儀式、禮制等等所呈現的宗教性息息相關<sup>9</sup>，而夏、商、周三代正是中國宗教的奠基時期。《禮記 表記》中云：「夏道尊命」、「殷人尊神」、「周人尊禮尚施」，夏、周都「事鬼敬神而遠之，近人而忠焉」，殷人則是「率民以事神，先鬼而後禮」，也就是說，夏代尊天命，殷代尚鬼神，周代重教化，明顯反映三代宗教差別的特色。就中國宗教的研究而言，在上古先秦時期的研究較少受到重視，尤其在先秦典籍中將「天」神格化以後，有關天思想的探討亦較偏向哲學思想心性的範疇，較少及於宗教思想的探討，大多類歸於精靈崇拜（Animism）<sup>10</sup>、圖騰（Totem）<sup>11</sup>等等神話學的探討。從原始氏族社會到夏商周國家體制的建立，「君主」從氏族社會最高的家長，逐漸成為國家最高的統治者，統治階級則按血緣親疏來分配權力和財富，因此，出現了反映君

---

<sup>9</sup> 張榮明先生在他所著的《殷周政治與宗教》一書中提及：「『政治信仰』，是關於國家和社會的價值觀念體系；『宗教信仰』是關於崇拜對象和神靈的價值觀念體系。價值觀念體系是一個時代的思想精隨，是社會現實的結晶。價值觀念體系來源於社會現實生活，一但某種價值觀念體系形成以後，它又變成一種相對穩定的思想模式、規範和制約人們的行為。從主流上看，殷周時代的政治信仰和宗教信仰是混然不分的，政治信仰就是宗教信仰。」見《殷周政治與宗教》，民國 86 年，台北，五南圖書出版有限公司，頁 19。可見中國古代的政治、社會往往與宗教相結合。

<sup>10</sup> 精靈崇拜（Animism）又稱為「萬物有靈說」或「汎魂說」，Animism 一自從拉丁文的 Anima 來的，即「魂」或「靈」的意思，一般通稱「精靈」。原始民族相信宇宙間的萬物都擁有一個魂，此魂居住在萬物內，是行動的根源。參考曾仰如所著之《宗教哲學》，民國 84 年，台灣商務印書館，頁 29。

<sup>11</sup> 圖騰崇拜（Totemism）之圖騰（Totem）一字源於 Ototeman，是東北美奧希瓦（Ojibwa）的亞哥基安（Algonkian）族語，指兄妹間的血統關係，原始民族相信一個部落或一個種族與某種動物或植物，甚至與無生命物體之間具有特殊關係，以為他們是從同一祖先來的，故和該物有血統關係，是該物的兄弟姐妹，並把該物視為該部落或種族的特徵與保護者。見曾仰如所著之《宗教哲學》，民國 84 年，台灣商務印書館，頁 26。

權的「天神崇拜」，「天神崇拜」正是從原始精靈崇拜中所發展出之『至上神』信仰（The Belief in High Gods）觀念<sup>12</sup>，當原始氏族社會為奴隸制的國家所取代時，一種象徵著奴隸制國家權威的「最高神」就取代了氏族神而出現，把「天神」視為統率百神之首神，天神乃逐漸具有社會屬性，反映著人間統治者的權威。

殷商時代是多神信仰，而上帝則被視為人間與自然界的最高主宰。《尚書》把上帝人格化，具有喜、怒、憐恤之情，到了西周，《書經 周書》與金文所表現的「天道」觀非常相似，上帝的觀念逐漸與形上的「天道」觀念混合。

《尚書 呂刑》：「乃命重黎，絕地天通，罔有降格。」，古代中國社會有專司溝通人、神之巫覡等神職人員，藉以交通天神與地民，他們是屬於智聖明聰者，可以感召神明下凡，由此可知，早在原始民族社會時，便已有了天神崇拜的祀天活動，而且當時的天神祭祀活動正是由專職之巫覡神職人員所管理。

相對於原始民族社會之祭祀天神，夏代已具體化的把「天」視為至高無上的神，乃人間主宰，對內統治萬民要借助天命<sup>13</sup>，出師征討外敵則視為是恭行天罰。商代對天帝信仰的程度更深於夏代，商湯自稱得到天帝的信任，成了天帝的代理人，盤庚宣佈遷都時，以「天其永我命於茲新邑」<sup>14</sup>，令下屬不可違抗。在殷商卜辭中，殷人常稱「天神」為「上帝」或「帝」，掌管自然天象，以風雨天象示

---

<sup>12</sup> 「至上神信仰」（The Belief in High Gods）是指：相信一個或多個超宇宙實體之存在，其性質只與宇宙間的其他實體有類比的相似點，祂或祂們是「位格的」（Personal），有理智與意志，有超人的力量，不但創造宇宙，而且統治宇宙，宇宙之間所發生的事，都與祂或祂們有關係，所以對人的命運及其他遭遇具有重大的影響力，人的禍福都操之於祂，也因此，人對祂或祂們必須必恭必敬，可以用禱告、祭祀與祂們接近，並可向祂們祈福求平安，見曾仰如所著之《宗教哲學》，民國 75 年，台北，台灣商務印書館，頁 30。「至上神」觀念的產生原因，西方宗教學者從過去到現在一直有兩種觀點，一派認為「至上神」觀念產生於人類理智的需要，當人們追溯事物產生的時候，根據『因果律』必然在邏輯上追溯到一個最後的第一因 - 「造物主」。另一派則認為「至上神」觀念產生於人的生活和生存上的需要，當人們對生活和生存所繫的崇高自然力量感到神秘不解時，便創造了「至上神」觀念。參考呂大吉先生所著之《宗教學通論》，民國 82 年，遠博出版有限公司，頁 194。就宗教學的觀點而言，中國古代的「天」、「昊天上帝」、「上帝」等概念皆顯示著「一神」或「至上神」觀念的信仰，見鄔昆如先生所著之《宗教與人生》，民國 90 年，五南圖書出版公司，頁 144。

<sup>13</sup> 「天命」即「天之降命」，《朱子 詩集傳》云：「天命，即天道也。」。「天命」是一個古老的觀念，在中國的思想裡，天之降命是取決於人的道德，天命天道是通過憂患意識所生的敬，而步步下貫到人的身上，以作為人的主體。見蔡仁厚先生之《孔孟荀哲學》，民國 73 年，台北，學生書局，頁 100。

<sup>14</sup> 見《尚書 商書 盤庚（上）》。

其恩威，主管人間福禍戰事。殷墟卜辭中有殷商之祖先「賓於帝」的記載。「賓，客也。」也就是說，殷商統治者所敬奉的天神是「帝」，而殷商帝王的祖先在逝世之後可以作為「上帝的賓客」，並且和上帝生活在一起。這也充分說明，在當時殷人的上帝觀念之中，「上帝」與「殷商的統治者」有著直接的關係，而『上帝』這一概念也正是在殷民族實現其一統天下的基礎上創造出來的。殷人的宗法奴隸制度尚在初級發展階段，周人滅殷以後，強化了宗法奴隸制度，使其成為整個國家機構、政治制度的基本體制，建立完備的宗法繼承制度，天神不再是一個具有主宰自然、降禍賜福之上帝，而是改變成一個「唯德是輔」的上帝，周王是天帝之子，故稱為天子，他從天神那裡取得統治天下的統治權，必須「以德配天」、「敬德保民」才能做好天神的忠實代理人，因此，「天神」不僅是王權的賜予者、保護者，還是王權的監督者、限制者，國君不能肆虐淫逸，而應該要照顧下層人民的利益，否則，天命將要轉移到新的有德者身上，這種思想的主要倡導者是周公。周公將天神崇拜加入宗法倫理的色彩，提出了「以義理規定神性」的天命論，奠定了此後數千年宗法性傳統宗教信仰的基礎，作為封建社會正統信仰的儒家天命說，就是在這個基礎發展起來的。

商周之際，中國的原始宗教有了新的方向，在濃厚的宗教氣氛之中，理性的人文思想逐漸昂揚，周人克殷之後，令其在艱苦的處境之下逐漸體認人之行為的重要性，戰戰兢兢地鞏固克殷之後新局面的維持，在困境之中，體悟到「憂患意識」，由此憂患意識而產生人的自覺，這是一種新精神的躍動，使傳統宗教有了新的方向，亦即「人的自覺意識」與「上帝觀念」的轉化結合為一，成為人文思想發展的原動力。天命漸漸從它的神秘之氣氛中擺脫出來，而成為人們可以通過自己的行為加以了解、把握。綜觀天命的性格，賞、罰、愛、害，其皆兼而有之，尤其是「天命不易」、「天命靡常」的觀念更深入周人心中。「天命靡常」已指出天命的不可捉摸，而為了自求多福，所延伸的乃是「敬」的觀念，由「敬德」、「明德」而提昇了道德性格的人文精神，從而消解了天命的束縛，人存在的價值乃漸次彰顯而受肯定。

孔子刪《詩》、《書》制禮樂，孔子思想中所指之「天」兼含主宰、義理、命運，孟子師承孔子，故其對天之態度亦與孔子相類似，確認天命與主宰天之存在，但孟子亦以天為道德義理，極重義理之天，故特將外在之祭祀化為內在之靈明與自覺，透過人心之反省、自省與本心之誠，即可上配上帝，故孟子雖確認主宰天之存在，但其重點卻在德性之心與義理之天。

春秋時代，天思想在性質上已漸從神格屬性之位格天轉化為天道之道德屬性或法則性格，從宗教與中國的文化思想角度來看，先秦的天思想是由主宰之天而衍化為道德之天。

## 第一章 先秦以前崇天思想之探討

就先秦以前之天思想而言，已從原始之精靈崇拜中逐漸發展出至上神信仰之「天神崇拜」思想，至夏代時已經開始把「天」當作至高無上的神，就其中間的演變過程來看，其早已具備了原始宗教的雛型。

中國之原始宗教有許多分野，朱天順先生在其所著之《中國古代宗教初探》一書中認為主要有三個方面：（一）自然崇拜。（二）鬼魂崇拜。（三）占卜，巫術之類的迷信。每個分野包含著不少項目，例如自然崇拜包括了天上、地上各種自然現象的神格化與崇拜；鬼魂崇拜則包括了對各種鬼魂和祖先鬼魂的祭祀與崇拜，以及由這種迷信所產生的喪葬儀禮和趕鬼、祭鬼的儀式。而古代占卜和巫術的種類也很多<sup>15</sup>。宗教觀的演變大體上是順著「萬物有靈論」<sup>16</sup>、「神人同性論」

<sup>15</sup> 參考朱天順先生之《中國古代宗教初探》，頁 5。

<sup>16</sup> 「萬物有靈論」(Animism) Animism 一自從拉丁文的 Anima 演變而來，即「靈」、「魂」、「精靈」之意。古代之原始民族相信宇宙之間的萬物都擁有一個「魂」，此「魂」居住在萬物之內，是行動的根源，不同等級的「靈魂」居住在宇宙內，但是能量「瑪納」(Mana) 則普遍地充滿各物，它操縱宇宙的禍福，見曾仰如所著之《宗教哲學》，民國 75 年，台北，台灣商務印書館，頁 29。

的順序而發展的。在「萬物有靈論」之前有「生氣論」，在「神人同性論」或「多神論」<sup>17</sup>之後有「一神論」<sup>18</sup>與「泛神論」<sup>19</sup>等等。王孝廉先生認為神話以宗教發展為動因而發生了內在的變化，在「萬物有靈論」的宗教文化期之神話，其內容多半是根據靈魂及精靈來解釋事象或敘述靈魂及精靈的活動<sup>20</sup>。

民族信仰的產生並不是從理性的自覺形成，而是一個民族累積長時間的經驗與傳說所形成的共同觀念，把這種共同的觀念落實在現實生活中，就是民間宗教或民俗節日的儀禮，但這種儀禮並非始於外來宗教的傳入，而是來自以民族生活為基礎的自然宗教信仰，例如由於對山水木石等自然物的崇敬而形成的自然信仰、對日月星辰以及風雨雷電等等自然現象而引起的敬畏和崇拜。由此將諸自然現象加以神格化而形成了精靈信仰。

從人類認識的發展史與宗教的發展史來看，古代原始宗教的形成過程是符合邏輯的，因為古人觀察天空時首先注意的是日、月、星、雲等等天上存在的東西，以及來自於天上並且影響他們生活週遭的各種事物。至於天空本身，古人只把它看成這些事物活動的空間，並不認為它對人的生活會有影響。古人所想像的空間，如果去掉其中存在的東西，也許等於空無。空間本身雖然會引起古人的神秘感，可是它並不影響人們的生活。因此，在宗教上，古人常常把天空看作是神靈存在的世界，而不會把這個世界本身當作神祇來崇拜。

古人所崇拜的是存在於天空裡而且對生活有影響的事物 - 日、月、星、風、雲、雨、雷、電等等。神靈既然能夠主宰自然萬物、支配各種自然現象，並且與人的靈魂相聯繫，所以人們就賦予他們人格化的特徵，有人的形象與人的性質。

---

<sup>17</sup> 「多神論」(Polytheism) 主張許多「神」(The Gods) 之存在，彼此因著不同任務而有所區別，參考曾仰如所著之《宗教哲學》，民國 75 年，台北，台灣商務印書館，頁 401。

<sup>18</sup> 「一神論」(Monotheism) 與「神論」(Theism) 的主張十分類似，為一的區別在於「一神論」對於「神」(The Gods) 的「單一性」(Unity) 或「唯一性」(Uniqueness) 特別強調而已，所以「一神論」與「神論」一樣，主張有一位真神的存在，祂是「位格的」(Personal)，人們可以禱告呼求祂的援助，祂是唯一的、獨特的，與宇宙萬物在性質上完全不同。見曾仰如所著之《宗教哲學》，民國 75 年，台北，台灣商務印書館，頁 401。

<sup>19</sup> 「泛神論」主要為哲學思潮，一些哲學家主張宇宙萬物都分享「神」(The Gods) 的本性，萬物是「神」的表露，從「神的本性」所流出的。見曾仰如所著之《宗教哲學》，民國 75 年，台北，台灣商務印書館，頁 524。

<sup>20</sup> 參考王孝廉先生之《中原民族的神話與信仰》，頁 37。

在此思維之下，人們把日、月、風、雨等都看成是有神靈之物，一切自然都是由神靈主宰的，「萬物有靈論」的思想觀念遂由此逐漸盛行起來。

### 一、氏族社會與自然崇拜

已知目前中國最早的宗教遺跡是北京山頂洞人之墓葬。中國北京之山頂洞人處在舊石器時代的晚期，他們距今約一萬八千年，正從原始之人類族群而逐漸走向母系氏族社會。

鬼魂觀念是人類最早的宗教觀念之一，它是人類對自身生命現象的神秘化理解。原始社會初期，人們還沒有思考生死大事的能力，因而對自己同類的感情也比較淡薄，所以人死無葬俗，如同《周易》上所記載的：「古之葬者，厚衣之以薪，葬於中野，不封不樹，喪期無數。」<sup>21</sup>。隨著人類意識的複雜化和情感的豐富化，原始人類開始思索生從何來、死往何去的問題，對親人的死亡給予越來越強烈的關切，在此同時，古人也逐漸意識到自身生命之可貴，感受到親人團聚之歡樂，並且產生了越來越強的戀生、戀親之情，希望人們的死亡並非一切斷滅，而是生命以另一種形式繼續下去，這樣，自己可以死後「以另一種形式繼續存在」，而且可以與死去的親人相見。這種「認識上的無知」和「感情上的需要」相結合，便形成了「靈魂不死」的觀念。

鬼魂崇拜主要體現在埋葬和祭祀死人的儀式上，其以某種喪葬禮俗寄託生者的哀思和心願，如果說自然崇拜是人類最原始的自然觀，那麼，靈魂和鬼魂崇拜便是人類最原始的形神觀和生死觀，兩者共同形成了原始宗教之中的鬼神世界。原始墓葬明顯表達了當時先民之鬼魂崇拜的一些情況，並且透露了原始社會之人際關係、人情風俗和文明發展。

古代中國在山頂洞人以後逐步進入新石器時代，此時，母系之氏族社會逐漸

---

<sup>21</sup> 見《周易 繫辭下》。

形成。當時的氏族社會之經濟活動，除了狩獵、採集以外，還出現了原始農業和畜牧業。到了黃河中游所興起的仰韶文化時期，母系之氏族社會已經逐漸進入了繁榮之階段。母系氏族社會是以母系血緣為紐帶而形成的社會群體，它是每個氏族成員所賴以生存的保護力量，假若沒有氏族，那麼一個單獨的成員在面臨強大的自然災禍、猛獸襲擊、異族掠殺時不免會死亡。基於當時共同的生活與勞動以及相互一致的利害關係，因而形成了當時氏族內部緊密團結一致的人際關係，其反映在當時的墓葬上，便是生者將氏族內部的死者埋葬在一起，讓他們的鬼魂在陰間地下也有一個共同休息的場所。

吾人認為原始的鬼魂觀念和氏族社會之埋葬習俗具有以下幾點意義：

一、氏族社會之埋葬習俗的出現和演化意味著原始思維在加速發展，早期之生死觀亦在逐漸形成中。靈魂和鬼魂觀念的出現意味著「形」、「神」二元和世界二重的觀念已經產生，後來一切文明時代之宗教都根源於這種將世界與人體二元化的原始思維，哲學（Philosophy）也在這種原始思維的孕育中誕生。

二、從當時氏族社會之埋葬習俗的複雜化和豐富化來看，其具體說明了當時人們之間強烈的情感聯繫。在當時的氏族社會內部，做到了「生有所養、死有所葬」，人們的那份思親、哀親之情有所寄託，並且透過喪葬的儀式而鞏固了氏族的團結

對自然的崇拜是當時之原始人類最早的宗教活動。當時之原始人類面對大自然之各種事物與現象，諸如：風、雨、雷電、太陽之昇落、月亮之盈虧以及自身的生死變化，他們並不了解這一切自然現象是如何發生、發展與變化的，由於人們在自然界面前顯的極為脆弱渺小，因而便逐漸產生出對自然事物和自然力量的神秘感、依賴感和敬畏感，認為宇宙萬象萬物背後都有一個活生生的主宰，它們像人一樣有靈魂但其能力又遠遠高於人類，可以給人類賜福或降禍，這便是「神靈」。在原始人類把各種自然現象與靈魂觀念聯繫起來以後，認為這些自然現象的產生、出現是由一些與人的靈魂相類似的「超自然之存在物」（神靈）所主宰

的，而產生了「神靈」觀念，人們必須對神靈頂禮膜拜才能獲得祂們的護佑，因此，原始的自然宗教便出現了。

自然崇拜包括天、地、日、月、星、雷、雨、虹、風、雲、山、石、水、火等等多種崇拜形式。

自然崇拜的對象與人們之生活具有十分密切的關係。學者朱天順先生認為：中國古代，最初也是把人們依賴其生活之大地上的自然條件和自然產物，作為崇拜對象。古人根據地上自然對象對人類生活的功用大小及人們對它的依賴程度而賦以這些對象以神的權威。一般來說，自然對象在人們生活中的功用和人們對它們的依賴程度，可以度量各該自然對象被神化以後，人們對它們信仰的虔誠程度

由於自然崇拜的種類繁多，若依據所崇拜的對象來區分，吾人認為大體上有以下幾種自然崇拜之類型。

#### （一）日月星辰崇拜

就日月星辰之自然崇拜而言，太陽可以說是最重要的天體，它給人間以光亮和溫暖，照射植物生長成熟，月亮和眾星在它的光芒照耀之下而黯然失色，所以太陽就成為先民自然崇拜的主要天體之神。在中國仰韶文化晚期的河南鄭州大河村遺址中出土了大量的彩陶片，其中不少繪有日月星辰等圖案，而以太陽紋的圖案為最多，此說明了太陽在先民的自​​然崇拜之中佔有著相當重要的地位。

月亮雖然距離我們十分遙遠但卻是能用肉眼觀察到的較大星體，影影綽綽，它與太陽一主夜、一主晝，給人以無限遐想。

眾星閃爍，流星急速，高遠莫測，使人產生了某種神秘感。在中國的古代文獻之中，日、月、星聯在一起而成了崇拜的對象。例如《尚書 堯典》之中明確記載：「肆類於上帝，禋於六宗，望於山川，遍於群神。」，賈逵說「六宗」是指「天宗三，日月星；地宗三，河海岱」。

另外，在典籍《周禮 春官宗伯》中也記載了：「以實柴祀日月星辰。」；而

在《國語 魯語》中則說：「天之三辰，民所瞻仰也。」，由此可見，這種天體的自然崇拜習俗是源自中國之遠古時代。由於日月星等天體的位置高高在上，人們需要仰視才能看到它們，可以說是可望而不可及，這就增加了日月星的崇高性、神聖性。在中國的古代文獻與民間流傳下來的古老神話故事之中，有許多是屬於日月星辰的，例如「羲和生十日」、「后羿射九日」、「天狗吃日月」、「嫦娥奔月」等等中國遠古神話，這些神話應該是源自中國之遠古時代，推論極可能是當時中國之先民用來解釋日月產生、運行、狀態和日月蝕等等自然現象。由於日月蝕會使當時之遠古先民產生恐懼，因此，宗教祈禱在此時就顯得更加重要了。

日月星辰崇拜對中國後來社會的宗教信仰影響很大，由日月之崇拜而逐漸演化和擴大為天地崇拜，並且與中國傳統之陰陽觀念相結合，成為天地陰陽的一項特徵。在中國之古代典籍《禮記 郊特牲》中記載：「郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也，兆於南郊，就陽位也。」，而在《祭義》一書中則說：「郊之祭大報天而主日，配以月。」、「祭日於壇，祭月於坎，以別幽明。」、「日出於東，月生於西，陰陽長短終始相巡。」，從此天地日月之祭相互配合，成為中國的正統信仰。由星辰崇拜而發展出中國後來的斗姆、魁星、玄武等崇拜，並且成了中國道教和民間信仰的重要內容。

## （二）風雨雷電崇拜

風雨雷電是自然天象，由於其變化無常，因而致使遠古先民不能理解，而認為其背後有神靈在操縱。

在農業興起以後，風調雨順就成了豐收的關鍵因素。而洪水、乾旱、風災則是農業生產的最大威脅，所以祭拜雨神、風神就成了當時重要的宗教活動。在典籍《禮記 祭法》之中如此記載：「山林川谷丘陵，能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神。有天下者祭百神，、、此五代之所不變也。」；而在《左傳》昭公元年時則如此記載：「山川之神，則水、旱、厲疫之災，於是乎崇之；日月星辰之神，

則雪、霜、風、雨之不時，於是乎崇之。」，從這兩則中國古文獻上的記載來看，其已經把日月星辰、山川崇拜與風雨崇拜聯繫起來，這是後來才逐漸發展出來的觀念，而因水、旱之災而作宗教祭祀，用以祈求風調雨順，以便使的農作物能豐收則是原始宗教的內容。

在中國古代典籍《山海經》裡把北方的風神描寫為具有鳥類外形之神，而把雷神描繪成怪獸外形之動物神，其記載雷神為「龍身而人頭」<sup>22</sup>，而在《風俗通義》一書中則把風神說成是箕星，屬於天上二十八星宿之中的東方蒼龍七宿之一。唐代孔穎達之《尚書 洪範》疏之中云：「箕星好風，畢星好雨。」，《詩經 小雅》中云：「月離於畢，俾滂沱矣。」，由以上諸文獻上的記載來推斷，吾人認為遠古先民的「造神」順序極有可能是先遠後近、先他物而後自身，因此，風雨雷電之神靈最先被想像為某種動物，如同《山海經》裡面所記載的，其後才又想像為某種星辰，如《詩經 小雅》中所記載的，最後才將其想像為某個英雄人物，例如黃帝軒轅氏，至於其具體演變所發生的時間就難以斷定了。

### （三）山川湖海崇拜

中國古代典籍《左傳》、《祭法》之中已經記載許多關於山川之神的古老信仰與傳說，在《呂氏春秋》十二紀中再三強調要「祀山林川澤」、「祈山川百原」、「祈祀四海大川名原淵澤井泉」，這些很明顯，都是原始自然崇拜的遺風。

由於遠古先民靠山吃山、靠水吃水，因而山川湖海就成了他們的生活環境和主要衣食來源，很容易對其產生敬愛及依賴的心理，希望山川之自然神靈提供他們豐富之生活資源。山川湖海之祭普遍存在於目今中國許多少數民族的宗教風俗之中，例如生活在中國東北的鄂溫克、鄂倫春、錫伯等民族、西南的羌、納西、獨龍、怒等民族皆保持著祭祀山神的傳統，此與他們的狩獵生活密切相關。

---

<sup>22</sup> 見《山海經 海內東經》裡之記載。

早期台灣之漢人由中國福建沿海一帶渡海來台開墾時特別崇敬海神，因為大海給予他們航行和漁業之利，故以敬海神為習俗，後來逐漸演變成媽祖信仰崇拜，成為台灣民間主要的信仰之一。

#### （四）動植物崇拜

由於動物有許多特性為人類所不及，例如鳥能飛翔、魚能潛水、虎豹威猛而善奔、猿猴靈巧而善攀爬，故遠古之先民將牠們敬之如神明。

在原始的考古之中發掘出大量的動物雕塑與圖案，古代岩畫中也有很多動物形象。中國仰韶文化半坡出土的彩陶殘片，其中有魚、鳥、獸、蛙等動物圖紋，體現了母系氏族社會漁獵社會的動物崇拜觀念。雲南滄源岩畫之中有許多牛的形象，有的碩大而居中，反映了作者敬牛的心態。內蒙古陰山岩畫有狩獵動物和神靈混雜的畫面，似乎在說明遠古先民的觀念之中，狩獵之神主管野生動物，可以合理調節狩獵的數量，以使狩獵能持續穩定。

植物崇拜主要表現為對森林樹木的敬畏和保護，其往往與山川崇拜結合在一起。中國雲南傣族、景頗族、哈尼族都崇拜神林，不但不許族人亂砍濫伐林木，並且按時祭祀神林。傣族還習慣於種植一棵大青樹於村中，下面用樹枝搭成樹神之居屋。永寧納西族支系摩梭人篤信樹有神靈，有的選擇附近山上某棵年久茂盛的大樹，作為村落或母系親族的保護神，定時祭祀，又把青松樹視為吉祥樹，把刺香樹視為附有精靈的樹，皆要禮敬。

#### （五）火與石的崇拜

在眾多的自然物之中，火與石成為兩種特別受尊崇的對象。火的運用與人工取火的發明是遠古先民進化中的一件大事，它使遠古先民擺脫了茹毛飲血的動物式生活而開始熟食，改善了原始人類的健康和擴大了食品的範圍，並使遠古先民

獲得了有效的抵禦寒冷、潮濕以及猛獸侵害的手段，不僅給先民帶來了光明，也帶來了製作器物（燒陶、冶鑄）的動能，使人類的生產和生活起了很大的變化，所以火普遍受到了崇拜，中國古代有燧人氏鑽木取火的遠古傳說，因而燧人氏遂被稱之為「燧皇」。

先秦典籍《左傳》上記載：「郟子曰：『炎帝以火紀，故為火師而火名。』」<sup>23</sup>，中國古代之炎帝為掌火之神，故名。火神後來稱為祝融，並且被納於中國傳統陰陽五行思想的框架之中。

靈石崇拜是相當普遍的一種原始信仰，其起因可能是由於石器在原始人類生產活動之中有著相當重要的作用，故遠古先民對原生石頭相當具有崇敬之心。古文獻之中多記載古人以石頭為社主。中國之納西族祭拜石門神、岩石、礁石、白石，而東巴把一種稱為「本魯」的石頭視為有靈性的武器，經過一定的宗教儀式可以用來驅鬼。羌族盛行白石崇拜，其特點是用白石代表諸多自然神靈，例如中國汶川縣雁門鄉的羌民的屋頂之白石代表天神、地神、山神、山神娘娘，而龍溪鄉之羌民的屋頂以大白石為主神，而其周圍之十二小白石代表樹、太陽、羊等十二神。茂汶縣渭門鄉之羌民的房頂供奉三塊白石以代表歷代祖先、碉碉神、天神，而三龍鄉之羌民的房頂供奉著三塊白石則代表山王神、地神、天神。在羌族的民間傳說中，白石被喻為戰勝外來侵略的武器，所以加以膜拜。

自然崇拜作為一種文化現象，是逐漸累積而成的，各種崇拜形式不是同時產生的，而是先後形成的。若從產生的時間上來看，山神和火神之觀念很可能是在新石器時代神靈觀念產生之時所形成的。而日、月、雷電、雨水、土地等等由於對農業生產有直接的影響，因此，它們也較早受到人們的崇拜。由於在新石器時代的考古遺跡之中發現有不少太陽和月亮的崇拜遺跡，再加上古代神話傳說也稱伏羲、黃帝時代已有雷神，這些都顯示了在新石器時代時各種自然神靈已經形成了。

---

<sup>23</sup> 見《左傳》昭公十七年時之記載。

自然崇拜反映了人類早期在與自然界的關係上處在十分軟弱和被動的地位，對於自然事物缺乏知識，並且高度依賴於現成的自然環境，所以要神化和膜拜各種自然物和自然力量。自然崇拜同時也具有廣泛的文化意義，它表現了遠古先民對於自然界那份純樸的熱愛和尊重。

## 二、原始人民與社的祭祀

農業祭禮是自然崇拜的高級型態，它發生在遠古先民由原始採集和狩獵時代跨入鋤耕農業為主的時代。中國地處溫帶，農業文明較早興起，並且得到了充分的發展，反映在原始宗教上，自然崇拜圍繞農業祭祀的中心而進行，祭祀各種自然神靈，其目的主要是為了祈求農業豐收和免除自然災害。而農業祭祀的核心世祭社稷，社是土地神，稷是穀神。

《說文解字》中云：「社，地主也。」；《孝經緯》云：「社，土地之主也，土地闕不可盡敬，故封土為社，以報功也；稷，五穀之長也，穀眾不可遍祭，故立稷神以祭之。」；《禮記 郊特牲》云：「社，祭土，而主陰氣也。、、社所以神地之道也。地載萬物，天垂象，取材於地，取法於天，是以尊天而親地也。」；《孝經 援神契》則云：「社者，五土之總神，土地廣博不可遍敬，故封土為社而祀之，以報功也。」、「社者，土地之神，能生五穀。」<sup>24</sup>。可見「社」之實質意義就是土地之神。

當原始人民用各種巫術儀式並不能促使農作物豐收時，他們便重新想像與探索土地之奧妙，逐漸形成了土地之神的觀念。他們認為土地由神靈所主宰，而農作物的生長完全由神靈所控制，收成的豐收與否均取決於神靈的喜怒，它不是巫術力量所能征服的，而必須用祭祀與祈求的方法才能打動它，才能求得它賜與農作物的豐收，由此而產生了土地神之觀念。

---

<sup>24</sup> 見《重修緯書集成》，卷五。

在遠古之氏族社會，「社」之祭祀並不是一般的大地崇拜，它只祭拜本氏族或部落管轄範圍以內的土地。「稷」之祭祀也不是一般的植物崇拜，它只祭拜人工培育的糧食作物，主要是五穀：稻、麥、菽、稷、黍，而以「稷」為代表。社稷之神最初用自然物來代表，例如植物、動物和石頭等等，後來昇華為人格神，並且與中國古代傳說中的祖先、英雄人物合為一體。

在中國古代，社神神職頗多。春耕播種時祭於社，謂之「春祈」。秋天收穫後祭於社，謂之「秋報」。冬天殺牲祭於社，謂之「蠟祭」或「大割」。國家每有征伐之事，必先祭於社；天子田獵亦必先祭於社；日食之時祀於社；天旱求雨，祈禱於社；發生火災之時亦祭告於社，以消除火災。總而言之，社神無所不能，具有保護神的性質。

根據史籍記載，古代中國小至一家庭，大至一國，都有社。計有「大社」、「王社」、「國社」、「侯社」、「州社」、「縣社」、「郡社」、「里社」等等不同之「社」。這些「社」都是不同級別的地域保護神。所謂「大社」即周朝全國之總社或天子之國社。《禮記 祭法》云：「王為群姓立社，曰大社。」，大社又稱為「宗社」或「泰社」。《獨斷》云：「天子之宗社曰泰社，天子所為群姓立社也。」；《史記 三王世家》上面記載：「《春秋大傳》曰：天子之國有泰社。」。「王社」即天子家族或宗族之社，《禮記 祭法》云：「王自為立社，曰王社。」王社又名「帝社」，《獨斷》云：「天子之社曰王社，一曰帝社。」；國社即諸侯國之社，《禮記 祭法》云：「諸侯為百姓立社，曰國社。」；侯社即諸侯家族或宗族之社，《禮記 祭法》云：「諸侯自立為社，曰侯社。」；州社即一州之保護神，《周禮 地官 州長》云：「若以歲時，祭祀州社。」；縣社即一縣之保護神，周代無縣社，至漢代之時始立之。漢代之縣社稱為「公社」。《史記 封禪書》上面曾記載：「因令縣為公社。」郡社即一郡之保護神，漢代置縣以上管轄郡，郡亦立社。《後漢書 祭祀志下》中記載：「郡縣置社稷，太守、令、長侍祠。」；里社即一里之保護神，里社又稱為「置社」。《禮記 祭法》云：「大夫以下成群立社，曰置社。」，唐代孔穎達則疏：「大夫不得特立社，與民族居百家以上則共立一社，今時里社是也。」

按《左傳》昭公二十九年上面之記載，共工氏之子句龍為后土，后土為社；烈山氏之子柱為稷，夏代以前祀之；周棄為稷，自商代以來祀之。在《淮南子汜論訓》中則記載：「禹勞天下，而死為社；后稷作稼穡，而死為稷。」由此可以發現，在不同時期、不同族群，社稷之神的代表人物便不一樣。

中國古代為了祭祀的方便，「社」往往以某種樹木或靈石為神主的象徵，突出生殖的意義。《淮南子 齊俗訓》云：「殷人之禮，其社用石。」；而在《論語八佾》中則說：「哀公問社於宰我，宰我对曰：『夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。』」殷人或用石或用柏，有可能是支系不同，故宗教習俗有異。「社」用松或柏，取其長青之意義；用栗，取其多子之意義；用石頭，取其象徵男性具生育之生殖能力。中國在進入私有制社會之後，繼續以農業為立國之本，「社稷」就成為國家政權的象徵和同義語，其與宗廟之祭同樣重要。在社稷之外，古代中國還尊奉一位農業大神「神農氏」，他被認為是農耕事業的創造者。在《帝王世紀》一書中記載：「炎帝神農氏，姜姓也，人身牛首，長於姜水，有聖德，都陳，作五弦之琴，始教天下種穀，故號神農氏。」，後世則有祭先農，與社稷之祭同列於國家祀典。由此來看，神農氏很有可能是遠古先民對開拓農業有功之部族領袖的神化。

按土地神觀念之產生可能是在原始人民進入農業生產活動以後而逐漸產生的，其神職最初只主管莊稼收成，後來逐漸演變為多職能的保護神。

### 三、夏商周三代之天神崇拜

天神崇拜在各種自然崇拜之中是較晚形成的，雖然在目前難以確定其究竟產生於何時，但若從歷史學、民族學的文獻資料來看，其很有可能是形成於雷、雨、日、月、山和火崇拜之後。

在上古之夏、商、周三代，天神似乎沒有一定的稱號，有時稱為「天」，有時稱為「皇天」，有時稱為「昊天」，有時稱為「帝」，有時稱為「上帝」，有時稱

為「皇天上帝」，有時則稱為「昊天上帝」，有時又稱為「皇皇后帝」，有時也稱為「皇帝」。三代以後，天神多稱為「天」、「上帝」或「天帝」，先秦以前的典籍文獻裡，天神的尊稱非皇則帝。

古人曾說：「天圓而無端。」<sup>25</sup>，或說：「天形穹隆。」<sup>26</sup>，因此古代之中國人將「天」稱為「穹」、「穹天」、「穹蒼」。天高而大，也是人們直觀的對象之一。古人說：「天，顯也，在上高顯也。」<sup>27</sup>，或說：「天，坦也，高而遠也。」<sup>27</sup>，或說：「天，巔也，至高無上。」<sup>28</sup>，所以古代中國人往往稱「天」為「昊天」，「昊」者，廣大也，實際上，「天」是無極的，但古人卻以為「天高而可知」，甚至有人認為「欲驗九天之高者，行不徑」<sup>29</sup>。

天神可以分為兩大類：普通天神、至上神。普通天神並非至上神，祂不是主宰一切，而是諸神之一，或只主宰天界萬物。而至上神即是駕馭諸神、並主宰天地萬事萬物之神。至上神的產生，一般認為是統一政權和社會等級結構的反映。原始社會人與人之間的平等關係被破壞以後，人們對諸神地位平等的信仰也產生了變化。在古人看來，人有上下等級之別、主從之異，因而天上諸神也是一樣，日、月、雷、火、風、雲、星諸神都是天界獨立的神，但這些神都活動在天界之中，似乎是天神在支配著祂們的一切行動。此外，人世的統治者為了使自己所擁有的政權神聖化、合理化，有意創造主宰上天、地下的至上神，從而把一切現象都說成是至上神的意志，並把自己獲得政權、管理國家說成是至上神的安排，以達到長期統治人們的目的。

「天」和「上帝」都是古代中國至上神的稱號。「上帝」這一稱號一般認為產生於殷商時代，是殷人對至上神的稱呼，在殷商甲骨文之中多次出現了「上帝」或「帝」這兩個名稱，具體證明了商代已經產生了上帝或帝的觀念。但是作為至

---

<sup>25</sup> 見《淮南子 兵略訓》。

<sup>26</sup> 見《爾雅 釋天》，郭璞注。

<sup>27</sup> 見《釋名 釋天》。

<sup>28</sup> 見許慎之《說文解字 天》。

<sup>29</sup> 見《爾雅 釋天》，郭璞注。

上神的「天」這一個觀念產生於何時，則學者們的意見不一，較為普遍的說法是它形成於周代，例如郭沫若先生在《先秦天道之進展》一文之中以殷商卜辭為依據，他指出殷末雖有「天」字，但它並非神稱，「卜辭至上神為帝，為上帝，但決不曾稱之為天。具有至上神神格的天，是到周代才出現的。」<sup>30</sup>，而陳夢家先生也認為「殷代的帝是上帝，和上下之『上』不同。卜辭的『天』沒有作『上天』之義的。『天』之觀念是周人提出來的。」<sup>31</sup>。

至上神的觀念似乎在夏代就已經形成了，並且稱之為「天」。《墨子》所引的《虞夏書》的史實之中，多次提到了作為天神的「天」，例如當禹征伐有扈氏時，說是「天用剿絕其命」，而自己是「恭行天之罰也」<sup>32</sup>。而禹在征伐三苗之時也說是「用天之罰」<sup>33</sup>。何星亮先生認為周族姬姓相傳為黃帝之後裔，而黃帝部落集團是華夏民族之主要組成的部分之一，周人稱至上神為「天」很可能不是他們自己創造的，而是沿用華夏民族的稱呼。

既然作為至上神的「天」可能在夏代便已經存在了，那麼，商代為何不延續夏代的稱謂而改稱「上帝」或「帝」呢？何星亮先生認為這是因為「天」是夏人所崇拜的至上神，殷滅夏，建立商王朝之後，自然不願意再繼續崇拜夏人的「天」，而要創造屬於自己的至上神，為了不和夏代的「天」相混同，於是創造了「上帝」和「帝」這兩個名稱來稱呼至上神，雖然夏人的「天」與殷人之「上帝」或「帝」神職基本上相同，但名稱不同，可以相互區別。但是「上帝」或「帝」這一稱號很可能只在殷商民族的內部使用，而其他各族卻繼續稱呼至上神為「天」，如此一來而成了兩種名稱並用的局面。在《尚書·商書》之中或稱至上神為「上帝」，或稱為「帝」，或稱為「天」，而且稱為「天」的次數最多，雖然《商書》的作者不是殷人，而是周人，但何星亮先生認為其作者所寫的歷史事實應當是有根據的

<sup>30</sup> 見郭沫若先生之《先秦天道之進展》，商務印書館，1936年版，頁6。

<sup>31</sup> 參考《殷墟卜辭綜述》，1988年，中華書局，頁581。

<sup>32</sup> 見《墨子·明鬼下》引《虞夏書·禹誓》。

<sup>33</sup> 見《墨子·兼愛下》引《虞夏書》。

周代在滅了殷商以後，至上神的稱謂又有所變化。在周朝文獻《尚書 周書》和《詩經 周頌》之中對至上神的稱號更多的是稱為「天」，有時也沿用殷商民族的「上帝」之稱謂，此外，還稱「皇天」、「上天」、「昊天」、「皇天上帝」、「昊天上帝」。大約在商代之時，周人便沿用夏代對至上神的稱號「天」，而沒有接受殷商民族的「上帝」稱謂。在周人取得政權以後，便主要以「天」作為至上神的稱謂，而殷人所創造的「上帝」這一稱謂也同時被保留下來。周代以後，「天」和「上帝」此兩個中國至上神的稱號並用，並延續了幾千年之久。

#### 四、夏商周祖考之祭祀

祖先崇拜是在鬼魂崇拜的基礎上，由生殖崇拜的傳種接代意識，加上圖騰崇拜的氏族尋根和後起的男性家族觀念，而逐步形成並發展起來的。氏族社會的人們要鞏固氏族這個共同體，就必須先確定自身血統的統一來源。當人們確認氏族來源於自然物時，便是圖騰崇拜；而當人們確認氏族本源在人類自身並且認為祖靈可以保護後代子孫時，便是祖先崇拜。由於人類最先生活在母系氏族的社會裡，所以人類最早崇拜的是女性祖先，而後由於父權制的建立，女祖崇拜才被男祖崇拜取而代之。

祖先崇拜的產生可以說是人們為了追索其祖源而展現出對生命本質與價值意識的一種外在形式。

《爾雅 釋詁》中云：「祖，始也。」；東漢學者許慎之《說文解字》亦云：「祖，始廟也。」；《周易 小過》：「過其祖。」注云：「祖，始也。」；《尚書大傳》卷二 洛誥 曰：「廟者，貌也；以其貌言之也。」；《釋名》卷五 釋宮室 第十七云：「廟，貌也；先祖形貌所在也。」。而所謂「祖宗」，《說文解字》云：

<sup>34</sup> 見何星亮先生所著之《中國自然神與自然崇拜》，1992年5月，上海，三聯書店，頁56。

「宗，尊祖貌也。」，所以祖先崇拜乃崇拜其生命之始，也就是「報本返始」。《禮記 郊特牲》云：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本返始也。」又云「社所以神地之道也，地載萬物天垂象，取財於地，取法於天，是以尊天而親地也，故教民美報焉。示，本也。唯為社事單出里，唯為社田國人畢作，所以報本返始也。」。唐代孔穎達疏云：「社稷，至始也。」，正義曰：「此一經論祖配天之義，人本於祖，物本於天，以配本故也。郊之祭也，大報本返始也。此一經釋所以郊祭天之義，天為物本，祖為王本，祭天以配祖，此所以報謝其本返始者，返其初始。」，由此可知，中國古代之祖先崇拜原是以氏族領袖死後的靈魂為對象，若沒有死亡的先在條件，就無法成其祖。因此，祖先崇拜的對象是一不可見之靈魂，也就是對鬼神的信仰。

最原始的祖先崇拜，包括在圖騰崇拜之內。圖騰崇拜所展現的祖先觀念，是屬於一種對自然物類的自然崇拜範疇，這和從鬼神崇拜形式發展出來的祖先崇拜是不同的。因為圖騰崇拜的對象是某種物類的神秘力量，亦即所謂的社會屬性，所謂的社會屬性就是由人們對於自然物類的神秘感引起幻想而產生的信仰，主要是把自然物類當作群體主體或社會群體（某一氏族）的祖先崇拜。在崇拜的過程當中，透過模擬物類的情狀與圖騰而希冀能夠獲得圖騰的神秘力量，並且在一定的程度上與圖騰合而為一。祖先崇拜的對象則是某個死人的靈魂，而其所以被生人所崇拜，是基於其生前的功德，造福於氏族與後人。所謂「有功者謂之祖，有德者謂之宗，故謂祖功宗德。」。《孔子家語 廟制》云：「古者祖有功而宗有德，謂之祖宗者，其廟皆不毀。」，注曰：「祖宗者不毀其廟之名，有功者謂之祖，至於周，文王是也。有德者謂之宗，武王是也。」，若由此來推斷，那麼中國上古時代的聖王，諸如炎帝神農氏、伏羲氏、有巢氏、燧人氏、后稷以至於黃帝軒轅氏等等，他們死後其鬼魂被當作氏族共同體，並且被追尊創始者的稱號，與當作中華民族的祖先來崇拜，其最主要的原因就是因為他們生前智能超凡，並且對氏族共同體有卓越的貢獻，吾人認為，此從中國古代各民族的神話，以及夏、商、

周三代等各民族各自承認的遠祖族譜可以證明之<sup>35</sup>。

在典籍《禮記 祭法》一書中更明確的指出：凡被祀者，都是祖先中法施於民和定國有功之人，其云：「夫聖王之制祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之。」。

由此可以很明確的發現，祖先崇拜的對象是以祭祀氏族之內有功、有德者死後之靈魂，也就是取其主體生命之價值為生人的意趣目標，如此，價值屬性即為人所崇拜的對象，此點後來也深深的影響了中國的歷史哲學。中國古代歷史意識所展現的這種尊古、崇古的歷史文化意識，其乃源自古人之「報本返始」、「追遠思慕」的思想，而追遠思慕之心表諸於外者，是以宗教的形式展現。

## 五、崇德報本與孝道之發展

祖先崇拜的根源可以追尋到遠古的原始社會，由於原始先民認為人死以後有脫離肉體的靈魂存在，因而氏族或部落中的領袖、英雄等等有重大貢獻之人死了，便被原始先民奉為祖先而加以崇拜。

由於中國封建社會是以血緣關係為紐帶的宗法社會，因而原始社會的祖先崇拜幾乎沒有受到太大的破壞而被繼承下來，並且因為王權的支持而不斷得到強化。

儒家的祖先崇拜除了表現在尊祖敬宗、崇德報本以外，另外還表現在孝道方面。

儒家把孝作為立身之本。孔子的仁學體系以孝悌為本。《孝經》云：「夫孝，德之本也，教之所由坐也。身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行

---

<sup>35</sup> 可以參考以下一些相關之文獻資料：(1) 司馬遷所著之《史記》，五帝本紀、夏本紀、殷本紀、周本紀。(2)《山海經 大荒北經》。(3) 顧頡剛，《古史辨》，卷一，頁 59-66；劉復之 帝與天，《古史辨》，卷二，頁 20；魏建功，讀「帝與天」，《古史辨》，卷二，頁 27。(4) 郭沫若，《青銅時代》，頁 1-31。(5) 張光直，《中國青銅時代》，頁 285-387。(6) 陳夢家，商代的神話與巫術，燕京學報第二十期，頁 91；古文字中的商周祭祀，燕京學報第十九期，頁 91；殷卜辭中的上帝與王帝，歷史研究 1959 年第九期。(7) 袁珂，《中國神話史》，上海藝文出版社，1988 年 10 月 1 日版。

道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」<sup>36</sup>、「子曰，夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。」<sup>37</sup>。孔孟十分強調敬重祖先、繼承父道、孝順父母、贍養父母，盡心回報父母的養育之恩。他們認為「事親為大」，「事親，事之本也。」<sup>38</sup>，儒家十分強調「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」<sup>39</sup>。父母在世時要艱苦努力、辛勤勞作，《孝經》上亦云：「用天之道，分地之利。謹身節用，以養父母。」<sup>40</sup>，由此可知，我們不但要在物質上能養父母，而且要盡力讓他們精神愉快。若對父母不尊敬，即使有養父母亦與禽獸無別。侍奉父母要主動「服其勞」、「竭其力」，而且「父母在，不遠遊，遊必有方」<sup>41</sup>。若父母有不對之處要婉轉的勸止，父母去世要服三年之喪，因為「子生三年，然後免於父母之懷」。孔子十分重視喪禮和祭祀，在《論語 堯曰》中曾記載：「所重：民、食、喪、祭。」，孔子認為喪祭的關鍵不在於禮而在於哀敬之情。《論語 子張》云：「祭恩敬，喪思哀，其可已矣。」；而在《禮記 檀弓》則云：「喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也；祭禮，與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。」，由此很明顯可以發現，孔子賦予中國傳統的喪禮和祭禮以新的內容，亦即把「崇德報本」放在首位。

以孝立身處世的目的在於「以孝治天下」，因為孝悌是仁愛之本，在家做到了孝悌，在社會上就能按「仁」的原則辦事。對於一國之國君本身來說，如同《孝經 天子》中所云：「愛親者，不敢惡於人；敬親者，不敢慢於人。愛敬盡於事親。而德教加於百姓，刑於四海，蓋天子之孝也。」，這一段話明顯指出：天子若能敬愛自己的父母，就不會怠慢、欺侮百姓的雙親，就能夠在全國推行德治和教化，如此一來，就能夠做到「一人有慶，兆民賴之」。對於卿、大夫、士等一般君子來說，「教以孝，所以敬天下之為人父者也；教以悌，所以敬天下之為人

---

<sup>36</sup> 見《孝經 開宗明義章》。

<sup>37</sup> 見《三才章》。

<sup>38</sup> 見《孟子》。

<sup>39</sup> 見《論語 為政》。

<sup>40</sup> 見《孝經》。

<sup>41</sup> 見《論語 里仁》。

兄者也；教以臣，所以敬天下之為人君者也。」<sup>42</sup>、「君子之事親孝，故忠可移於君；事兄弟，故順可移於長；居家理，故治可移於官。是以行成於內，而名立於後世矣。」<sup>43</sup>，由於家國相通，「天下」就是「一家」，因此，君子必須把「順」、「服」於父之「孝」移於國事之中，並且「以孝事君」、「以敬事長」，如此一來既能使天下和睦，而又能使自己「保其祿位而守其祭祀」，而達到治天下、順天下的效果。而對於一般的百姓來說，以孝道行事就能「身恭謹」、「用節省」，充其公賦、養其父母，不會犯上作亂，而能成為一個守法的良民。

以孝治天下的普遍形式是祭祀祖先，從國君到一般百姓都把祭祀看做是一件大事。西周的祭祀已經有嚴格的宗法意義，只有大宗才有祭祀的特權。《禮記曲禮》云：「支子不祭，祭必告於宗子。」可為佐證。大宗通過隆重莊嚴祭祖而體現出自己的尊貴地位和對祖先傳統的繼承。

孔子認為祭祀是為了表達對祖先的思恩之情，達到加強道德教化的目的，在《論語 學而》中記載的十分明白：「慎終追遠，民德歸厚矣。」，由此明顯指出，追念祖先的思德能夠培養人們的孝悌之道，以達到天下大治的目的。

## 第二章 從先秦典籍的角度來探討天思想

先秦聖哲的天思想，代表古代中國人與大自然溝通的一段艱辛過程，也是中國文化中，人與自然交融和諧的天人合一思想之肇端。

關於「天」的本義，古文「天」字本象人形。按東漢學者許慎之《說文解字》上的解釋：「天，顛也。」段玉裁注，言此為六書中之「轉借」，所以說「顛者，人之項也。以為凡高之稱始者。」因而引申出「臣於君，子於父，妻於夫，民於食，皆曰天是也。」的說法<sup>44</sup>。也就是說，這種說法是指人的外形，而且是在強

---

<sup>42</sup> 見《孝經 廣至德章》。

<sup>43</sup> 見《孝經 廣揚名章》。

<sup>44</sup> 見《說文解字注》，第一篇上。

調人的頭顱是整個外形中最為突出的一個字象。王國維先生認為「案說文：天，顛也。馬融亦釋天為鑿顛之刑。是天本謂人顛頂，故象人形。」<sup>45</sup>。郭沫若先生則更進一步申述：「天者顛也，在卜辭、在周初的金文、都是畫一個人形，特別顯示著有巨大的頭腦，那頭腦便是顛，便是天。」<sup>46</sup>。由此可知，「天」本來只是指人的頭部，沒有甚麼特別的涵義。至於其演變為神性意義，很有可能是在殷商時代，雖然在目今所出土的殷商卜辭之中，也有「天」字，但似乎都指「大」的意思，例如「大戊」稱「天戊」，「大邑商」稱「天邑商」，在已出土之殷商卜辭之中，似乎沒有神性意義的「天」字。不過並不能因此而論斷「天」字在商代全然不含神性意義，因為周代金文之中有許多神性意義的「天」字，而天的演變為神性義，似乎不應是旦夕而成的，因此，「天」的神性義之形成，應在殷商之際，只是不如「帝」字的普遍。

由於「天」字的本義是指人的頭部，而人的頭部是最高高在上的，所以漸漸引申為崇高或大的意思，金文即是將「天」字當大的意思，又因為人之上是一片廣大蒼茫的宇宙，人們便以「天」字來代表覆蓋於人頭頂上的不可知之大自然，如同《詩經》所言「宛彼鳴鳩，翰飛戾天」即是指在上自然現象界之天。吾人認為，由於遠古先民對不可知的大自然之敬畏心理，以及對大自然化育之功的感激心情，遂有對「天」的崇拜。由此可以明顯發現，「天」的神性意義是兼具了「大」（偉大崇高）與「自然界」的雙重意思。因此，殷、周先民對於「天」的概念，雖然大多是指一有意志、能溝通與賞善罰惡的神明性格之主宰天，但是也往往和大自然相混而不分，《詩經》中有「文王在上，於昭於天」、「三后在天」等言，就是混合了神性意義，成了一近於「處所、天堂」意義的天。在周代之時，「天」已經具備了神性意義，雖然有時似乎是指自然現象的天，但是，因為先民對大自然的敬畏心理，此代表大自然的天也含有神性的意味在內。

根據這神性意義的天，經過了時代的變遷，又有義理天、形上天、自然天（不

<sup>45</sup> 見王國維先生之《觀堂集林》卷六，「釋天」此一條目。

<sup>46</sup> 見郭沫若先生之《先秦天道觀之進展》一文，收於《青銅時代》一書，頁4-5。

含神性意義)的產生。

至於「天命」一辭，根據現存的文獻史料，最早出自《尚書》與《詩經》。而《尚書》與《詩經》二書，其可信的著作年代，最早起於西周，因此，「天命」一辭很可能出自西周時代。《詩經 大雅 文王》中云：「穆穆文王，於輯熙敬止。假哉天命，有商子孫。」；《尚書 召誥》則云：「殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。」，由此二引文的內容來看，可以發現「天命」一辭在周朝的涵義是指「上天的命令」，然而，此「上天的命令」只指「受命享國」之事而已，而「天命」降示的對象，也只限於天子一人。「天命」一辭的內涵，在詩、書之中，專指「天子之受命享國」，因此，天命所降示的對象，只是天子一人。自西周末年起，隨著周天子勢力之衰微，「天命」也由天子擴及於諸侯，至春秋末年，「天命」已與每一個人相對應。「天命」降示的對象擴大，內涵自然不再限於「受命享國」之事。「天命」的原義既是「上天之命令」，那麼，「天命」可將其視為「天」與「某一特定對象」之間的一種對應關係。這裡的「天」所指的可能是神性意義的主宰天、義理天、形上天或自然天。而其所降示的方式可以是諄諄然命之，或以法則示之，或以徵兆示之。而「天」所降示的對象可以是天子，或泛指每一個人，甚而可指萬物。因此，天命觀可以涵括的指「天」與「人」的對應關係，而不偏向於言「天」，或偏向於言「人」。此種天、人的對應關係，最初可只指「天的施命」與「人的受命」。由於是「命令」，故對人而言，含有限制的意義在內。不過，人既然受命，則可對此命，有所反應或回報。天命觀可以說是人們對於所處的大自然所抱持的一種態度，而天、人合一的思想正象徵著中國文化裡人與自然的和諧關係。因為「天」雖然有主宰、義理、形上、自然等不同的意義，但總不外象徵大自然的至高原理或權能。

根據周初文獻上的記載，殷商王朝的先人既有冊書也有典籍，近年所挖掘出土的甲骨文很可能就是殷人書冊的一部份，只是這些甲骨文資料屬於特殊的占卜文字，而且殘缺不全，因此，吾人認為若要探求中國先秦時期之天思想，必須求助於周朝文獻，其中又以《詩經》與《書經》最為重要。

中國古代的天思想與上帝觀念可以自古代典籍《詩經》與《書經》中來尋求，吾人認為，最充分且較可信的文獻資料為《詩經》。至於《書經》，在《今文尚書》之中有不少提及上帝觀念之處，而在《古文尚書》之中亦有若干片斷的節段也提及上帝觀念，由於有些可與東周之子部文獻相印證，因此也具有某種程度之可靠性。大體上來說，由於《書經》乃是中國古代之政治公文和紀錄，因而其中所提及之上帝觀念似乎都與當時之國家政權（天命）有關，至於上帝觀念在周代百姓之日常生活中所具有的角色和意義，《書經》似乎並未提供充分的資料。而《詩經》卻不如此。《詩經》本身具有相當濃厚的描述色彩，其中有關上帝觀念的描述既活潑又精采，可以從不同的角度來獲得周人心目中的上帝概念。

### 一、《詩經》之天思想

#### 【壹】從東周之怨天詩來探討天思想

東周怨天之詩在描述「天」、「上帝」的時候可以說是充滿了怨憤之情，其怨恨皇天之不惠、不平、不弔以及上帝之蕩蕩。由於這些詩對上天所表示的怨恨幾乎到了褻瀆之意氣用事，因此後世之註家也有人認為其中所指之「天」、「上帝」很可能是影射東周厲王、幽王之暴政。

這些怨天之詩可以說是西周末期人們漸有「不信」的心態而欲掙脫天、上帝等宗教信仰的束縛，以便趨向人文精神。

在這些怨天詩之中，板板、蕩蕩都是惡字眼，意思是上帝反動了、上帝昏亂了、上帝鬧著亂子、上帝暴虐、上帝多邪僻的行為，因此到了西周末期，人們對天的信仰降到了相信人力<sup>47</sup>。在大雅後期的詩，如板、蕩等詩已經開始對天的美善與權威發生了懷疑。而到了東周幽王時代，反映在詩經小雅裡面的天幾

---

<sup>47</sup> 郭沫若，先秦天道觀之進展，《青銅時代》，1975年，北平，科學出版社，頁22。

乎可以說是權威掃地，而周代初期所繼承轉化的宗教觀念可以說是完全瓦解了。

在 蕩 篇，小序 訓之為「召穆公傷周室大壞」之詩，此篇即朱子所謂「蓋始為怨天之辭」<sup>48</sup>，在此篇中首章有關「上帝」的描述具有相當不無懷疑與埋怨的情緒：「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多僻。」，但是從第二章起，內容就有了轉變，開始引用周初文王之言行委婉之儆戒以諷刺今王，從其內容和描述的口氣來看，似乎都在為上帝之公正和善意而辯護，把國家之式微歸罪於人為的因素，諸如第二章有「天降滔德，女興是力」，意謂雖然這些滔慢不度的臣士是天所降生的，而君王則堅持用他們以支持他自己的天命合法性，所以其過失是無可推諉的。第五章有「天不泯爾以酒，不義從式」，意謂人君之沉湎於飲酒而縱容實施暴虐、搜括人民之臣士是不合天意的。第七章亦有「匪天不時，殷不用舊，雖無老成人，尚有典刑，曾是莫聽，大命以傾」此明確意謂天下之衰亂非「天帝」之罪，而過失在於人之「不用舊」、不遵先王之典刑。

在 蕩 篇中唯有首章含有「怨天」的意味，而下文則似乎都在反駁首章「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多僻。」等之怨言。首章明顯代表人君自己的一種想法 - 把國家衰微、下民之受難諉過於上帝，而其下面幾章則是詩人用來反駁這種想法，在其反駁的過程之中，詩人並無意否定上帝的權威，但人同時也要負絕對的責任，人君放縱、不用賢、不遵先王之道，因而國家瀕臨喪亡，這絕不可諉過於上帝或天命。

當天下安定之時，人們所記載的宗教思想比較重視人世間自己的事物；而當天下紊亂、國家式微、庶民受苦之時，其宗教觀念就會著重於憂患意識，東周厲王、幽王時代的詩人一直表示他們對天命、上帝的追求和摸索，從這些怨天詩中可以發現：人的道德行為，特別是君王的行為，與上天權威的反應有絕對的關係。

## 【貳】從《詩經》之原文來探討天思想

---

<sup>48</sup> 朱熹，《詩集傳》，民國 63 年，藝文印書館，頁 824。

《詩經》是周代所留下來的詩歌民謠，其作成時代大約從西元前一千一百年至六百年。

從《詩經》之原典原文來探討天思想大約有以下幾種類型 -

### (一) 神明性格的主宰之天

曾仰如在其所著之《宗教哲學》(Philosophy of Religion)一書中認為「神(The Gods)有全知、全能的性質」。

曾仰如認為神是「全能的」(Omnipotent)，因為在神內有行能(Active Power)，亦即神有產生行為的能力，理由是，神是推動其他物的第一推動者(多瑪斯第一證明神存在的論證)，是萬物之首因(第二論證)，所有其他原因都藉著此首因產生效果；是必然物(第三論證)，其他物之存在都從祂而來；是萬物之成全及美好的根源(第四論證)，萬物之成全與美好都從祂而來，並且是使萬物趨向於各個目標的最高指揮者(第五論證)。「神」是純現實之物，現實是行動的根源，現實就是行動，因為「唯有現有之物才能產生行動」(Unumquoque in tantum agit in quantum est actu)，「潛能之物只能接受行動，而不能產生行動」(Unumquoque patitur in quantum est in potentia)。「神」既然不僅是現實，而且是純現實，自然不但有行動，而且其行能是無限大，亦即「神」是萬能或全能的，因為其本質即是「存在」，其存在即是其本質，也就是說，「神」的本質與「存在」合一，其存在不受限制，不被接受於本質內，是無限的，能產生任何有足夠理由存在之物，亦即能使任何能存在之物存在。最後他並且強調，「神」還是「全知的」(Omnisciens)<sup>49</sup>。在此引用曾仰如之「超自然力量的全知、全能之神明性格」的「主宰之天」之觀點，此一『神明性格的主宰之天』與馮友蘭所說的「主宰之天」其意義是相同的。

---

<sup>49</sup> 見曾仰如所著之《宗教哲學》(Philosophy of Religion)，民國75年，台北，台灣商務印書館，頁528-530。

吾人發現，若由《詩經》中所使用的「天」字來看，「天」字最常突顯的意義就是代表一位「至高主宰的神明」，此時的「天」字可以和「帝」字互用，兩者具有相同的涵義，皆同指一位「至高主宰的神明」<sup>50</sup>。

「天」所代表的乃是一位有意志、能溝通與賞善罰惡之至高主宰的神明之意義的《詩經》篇章中，以《詩經 大雅 皇矣》篇可說是最具典型的代表。《詩經 大雅 皇矣》篇主要在描寫周人陳述祖德以及周文王伐密、伐崇能克敵致勝的經過，該篇開宗明義即言一位偉大崇高之至高主宰的神明「皇矣上帝」，其云：「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。」<sup>51</sup>。吾人發現，在此篇之中表現出了周人所信仰的「天」(上帝)是頗富關切性的，其中所提到的「帝」、「上帝」之處計有十次之多。《詩經 大雅 皇矣》云：「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。維此二國，其政不獲。維彼四國，爰救爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顧，此維與宅。」<sup>52</sup>，這裡明顯指出：「上帝」不僅是殷、周兩民的神祇，周民並且視祂為無所不在的萬國之神。周代之興盛始於「上帝」對「夏、商二國」<sup>53</sup>在對四方之「政不獲」，因而「監觀四方，求民之莫」，之國，「爰救爰度」後，憎惡那些國度，故而「乃眷西顧」，在「西土」揀選了周朝，作為政權轉移的對象。《詩經 大雅 皇矣》中的「帝省其山」一句意謂「上帝」監觀國君之德，看國君安定其民，因而為之「作邦作對」<sup>54</sup>。同時也發現了《詩經

<sup>50</sup> 傅佩榮認為：「由周初文獻《詩經》、《書經》看來，『天』與『帝』可以互換使用，因此亦具有共同的涵義。『天』、『帝』混用的事實可能出自政治上的考慮，亦即設法勸服商朝遺民：『天』與『帝』都代表同一位至高主宰。」，參考其所著之《儒道天論發微》，民國 74 年，台灣學生書局，頁 27。

<sup>51</sup> 見《詩經 大雅 皇矣》篇。唐代孔穎達疏：《毛詩正義》曰「作 皇矣 詩者，美『周』也。以天監視善惡於下，就諸國之內求可以代殷為天子者，莫若於周。言周最可以代殷也。周所以善者，以天下諸國世世修德，莫有若文王者也，故作此詩以美之也。」；傳箋曰：皇，大。莫，定也。箋云：臨，視也。赫，大矣。天之視天下赫然，其明殷紂之暴亂，乃監察天下之眾國，求民之定，謂所歸就也。見《十三經注疏 毛詩正義》。

<sup>52</sup> 此句意謂「偉大啊！上帝！觀察天下很分明。監視四方的情形，以求人民得安定。想到那夏、殷二國，那時政教不得行。想到天下那四方，怎樣謀劃來安身？上帝想要給予他，他的疆域要大增。就往西方來看顧，這裡定居可經營。」

<sup>53</sup> 敘言天監代殷，則二國當論紂事。一紂而言二國，則是取類而言，故以二國為殷紂、夏桀也。紂既喪殷，桀亦亡夏，其惡既等，故配而言之，見《十三經注疏 毛詩正義》。

<sup>54</sup> 《詩經 大雅 皇矣》篇之「帝作邦作對」乃謂「上帝立國又立君」。

大雅 皇矣》中有幾句詩歌明顯是在描述周文王之德，例如「維此文王<sup>55</sup>，帝度其心，貺其德音，其德克明」<sup>56</sup>，由此似乎也暗示了周文王與「上帝」的關係密切。在《詩經 大雅 皇矣》篇後幾章中有些詩句更是具體的指出「上帝」親自啟示周文王，例如「帝謂文王：予懷明德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。」<sup>57</sup>、「帝謂文王：詢爾仇方，同爾兄弟，以爾鉤援，與爾臨衝，以伐崇、墉。」<sup>58</sup>等句，這裡特別值得注意的是：「上帝」親自「謂文王」，祂並且以「予」自稱，而以「爾」來稱周文王，這豈不是正象徵著具備自主意志、可以溝通與賞善罰惡的神明性格之主宰天的特質。

在《詩經》中以「天」來代表一位「至高主宰的神明」之意義的篇章詩句還有：

《詩經 大雅 蕩》篇所云：「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。」<sup>59</sup>、「匪上帝不時，殷不用舊。雖無老成人，尚有典刑。曾是莫聽，大命以傾。」<sup>60</sup>，此一篇章主要是在描述當時之周朝大夫用周文王指責殷商之暴政的例子來警惕周朝暴君之情形。其「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。」一句，根據《十三經注疏 毛詩正義》鄭元箋曰：上帝，以託君王也。辟，君也。箋云：蕩蕩，法度廢壞之貌。厲王乃以此居人上，為天下之君，言其無可則象之甚。唐代孔穎達正義曰：穆公傷厲王無道，壞滅法度，言今蕩蕩然廢壞法度者，上帝之君王乃以此無法度而為下民之君也。上帝者，天之別名。天無所壞，不得與蕩蕩共文，故知上帝以託君王，言

<sup>55</sup> 此句之「文王」二字，在《毛詩》、宋本皆作「王季」二字，鄭率《禮記》注、王肅詩注、韓注、《左傳》皆作「文王」二字。

<sup>56</sup> 此句意謂「這個文王是好人，上帝能知他的心。靜修他的好道德，能察是非美德行。」

<sup>57</sup> 此句意謂「上帝對那文王說：『我把大命歸明德，不發怒聲和怒色。不用刑罰和鞭革。好像不識和不知，卻順上帝的法則。』」

<sup>58</sup> 此句意謂「上帝又對文王說：『考慮誰是你盟國，同著你的弟和兄，用你那些鉤援梯（筆者按：鉤援梯，古時攻城工具）和著你的臨衝車，去伐崇都那殘賊。』」

<sup>59</sup> 此句意謂「敗壞法度的上帝，就是下民的國君。嚴刑重斂的上帝，祂的政令多不正。上天生了眾百姓，祂的命令不真誠。」，此乃當時周人怨天之詩句。

<sup>60</sup> 此句意謂「並非上帝不善良，是你不用那舊章，雖然國無老成人，還有典章可模仿。為何不肯去聽從？國家只好瀕喪亡。」

其不敢斥王，故託之上帝也<sup>61</sup>。由其中之「天無所壞，不得與蕩蕩共文」一句可以發現，周朝天子周厲王雖然是「天」在人間的政權代理人，但是因為他敗壞國家法度，不能和完美良善的「天」（上帝）相提並論，周朝大夫因為不敢直斥周厲王，故託之上帝轉移了殷商暴政的國家政權，藉此以警惕周厲王。這裡所描述之「天」亦指「神明性格之主宰天」。此外諸如：

描寫魯國大夫頌讚國君恢復疆土、修建宮室的《詩經 魯頌 閟宮》篇：「致天之屆，于牧之野。無貳無虞，上帝臨女。」<sup>62</sup>、「皇皇后帝，皇祖后稷。享以騂犧，是饗是宜。」<sup>63</sup>。

「天」、「帝」二字在此一象徵「神明性格的主宰之天」的意義上雖然可以互用，不過「天」字所使用的數量要比「帝」字還多。可見，此時的「天」字已有漸漸取代「帝」字的趨勢。

由於「天」主宰人們生存的定數，因此，每個人的禍福、窮達、吉凶、災慶，這也是「天」所降命、「天」之命令，任何人都無法逃避。在《詩經》之中，表達這種思想的例子很多，例如：描寫一個位卑任重、處境窮困且無處訴說的小官吏之怨詩《詩經 邶風 北門》篇：「終窶且貧，莫知我艱，已焉哉。天實為之，謂之何哉。」<sup>64</sup>。

描寫在秦穆公死後殺三良以殉葬，秦人痛惜三良，寫此詩篇以示反抗的《詩經 秦風 黃鳥》篇：「彼蒼者天，殲我良人。」<sup>65</sup>。

描寫群臣祝福君王的《詩經 小雅 天保》篇：「天保定爾，亦孔之固。俾爾單厚，何福不除，俾爾多益，以莫不庶。」<sup>66</sup>。

描寫周大夫家父，刺太師尹氏，曠廢職務、任用小人、貽禍人民的《詩經

<sup>61</sup> 見漢代毛公傳、鄭元箋、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 毛詩正義》。

<sup>62</sup> 此句意謂「承應著天命而進兵，在商郊牧野將敵人困住，不要存著貳心、不要懷疑，上帝看顧著你們。」

<sup>63</sup> 此句意謂「皇皇在天上的那位上帝，配享皇祖我后稷。獻祭用那純赤牛，饗那祭那都適宜。」

<sup>64</sup> 此句意謂「不但受苦而且又貧困，有誰能理解我的艱辛愁懷？算了吧，在上天這樣的安排之下，我能怎樣奈何它！」

<sup>65</sup> 此句意謂「蒼天呀！蒼天，殺害好人不應該。」

<sup>66</sup> 此句意謂「上天為你安基礎，國家平安很鞏固。使你忠厚地對待百姓，賜你各種的幸福。使你得的財物多，因此物產都富庶。」

小雅 節南山》篇：「天方薦瘥，喪亂弘多。」<sup>67</sup>、「昊天不傭，降此鞠凶。昊天不惠，降此大戾。」<sup>68</sup>。

描寫統治者大宴賓客，讚美屬臣之《詩經 小雅 桑扈》篇：「君子樂胥，受天之祜。」<sup>69</sup>。

由以上所舉之《詩經》篇章中所描述之「神明性格的主宰之天」是具有超自然的能力，人們對於「天」不過是無條件的服從。所以人們會直覺而肯定地認為「人們的各種活動現象或行為結果是來自『天』的命令或意志」<sup>70</sup>。至於「天」是根據甚麼而作決斷，則完全未加以探索。從另一個角度來看，天命似乎是不容侵犯或表示懷疑的，對於「天」，人們似乎只有完全服從，而沒有人們本身的自我反省與思考。

## （二）創生人類之天

「人為萬物之靈」，這是一般人的共同信念。在所有可見的受造物之中唯有「人」最為特殊、最尊貴，所以在古代中國，古人將「人」與「天」、「地」並列為三才。就是因為人的獨特性及與眾不同的超越地位，所以人的構造也比較複雜。「人」一直為學者們所研究的對象，而在所有的受造物之中，也唯有人能具有宗教感，能與「神」發生關係，所以學者 Karl Jaspers 說「人是瞻仰上帝的存有」(The Being which glimpses God)。

人類以自身所擁有的高度智慧，對宇宙萬事萬物進行不斷的研究、追根，所以對宇宙萬事萬物的了解也越來越多、越深、越詳細、越精密。對人類自己本身的研究也下過不少功夫，可是仍然有眾多待解答的問題，甚至對人的本質，即「人

<sup>67</sup> 此句意謂「上天正要降下災荒，死亡之人數實在眾多。」

<sup>68</sup> 此句意謂「上天真是不公平，降下災禍來害人民。上天真是沒恩惠，降下災難可不輕。」

<sup>69</sup> 此句意謂「君子真是很快樂，受到上天賜福早。」

<sup>70</sup> 羅光先生認為「《書經》、《詩經》以賞罰來自上天，這是假定上天有意志。」，參考其所著之《中國哲學思想史 先秦篇》，頁 35。

究竟是甚麼」仍然是眾說紛紜，而有關人類的起源，也是見仁見智，至今仍無固定確切的解答。

從哲學的角度來思考，人類究竟是如何來的呢？這是一個頗值得玩味與思索的問題。對於這樣的一個問題，《詩經》中的些許篇章似乎也透露了一些訊息。

在《詩經 大雅 烝民》篇中云：「天生烝民，有物有則。」<sup>71</sup>，從句中就可以發現此「天」還是創生人類的天。

另外，《詩經 大雅 大明》篇則云：「天生烝民，其命匪諶。」，其中所言之「天」也是創生人類之天。

以「天」具有創生人類之能力，在《詩經》各篇章之中算是少見的，這種出自宗教情懷的創生之說，在《詩經》裡可能只是一個開端，上天所具有這種創生人類之特性在當時周人之心目中尚未得到堅定的信仰，一般人所關注的還是上天表現慈愛、良善、正義這方面的賞罰能力。

### （三）自然現象的天

馮友蘭先生認為「在中國文字中，所謂『天』有五義：曰物質之天，即與地相對之天。、、曰自然之天，乃指自然運行。」<sup>72</sup>。馮友蘭先生所說的這兩種天，在發展上雖有先後，但都是一種客觀的「物理現象」，兩者可說是一體之兩面，這裡所使用之「自然現象的天」即是綜合馮友蘭先生所說的「物質之天」與「自然之天」。

在《詩經》之中有關自然現象的天，其例子甚多，諸如：描寫貴族統治者從農業中獲得財富後祀祖求福的《詩經 小雅 信南山》篇：「上天同雲，雨雪雰雰。」<sup>73</sup>，這裡的「天」明顯是指自然現象的天。

<sup>71</sup> 此句意謂「上天生下眾人民，有事物來有法則。」

<sup>72</sup> 參考馮友蘭先生所著之《中國思想史》，頁 55。

<sup>73</sup> 此句意謂「天上一色是烏雲，瑞雪飄灑落紛紛。」

描寫周大夫行役過宗周鎬京，見舊時宗廟宮室遺址，黍稷茂盛，因為悲傷周朝王室顛覆所做的《詩經 王風 黍離》篇：「悠悠蒼天，此何人哉。」<sup>74</sup>。這篇詩歌乃是周朝大夫見舊時宗周宗廟宮室遺址殘破，周朝王室日漸衰微，因而內心感嘆，向自然性的蒼天所發出的抱怨與不滿，很明顯的，這裡的「天」也是指自然現象的天。

反映新婚夫妻之愛情的《詩經 唐風 綢繆》篇：「綢繆束薪，三星在天。」<sup>75</sup>，此《詩經 唐風 綢繆》篇主要是在歌詠一對新婚夫妻如膠似漆的甜蜜愛情，因而首句的「綢繆束薪，三星在天。」中所指稱的「天」亦指自然意義的天，並無特別涵義。

描述周宣王之卿士方叔率領大軍出征，攻克蠻夷狄人而獲勝的《詩經 小雅 采芑》篇：「歟彼飛隼，其飛戾天。」<sup>76</sup>，全篇詩歌敘述周宣王之卿士方叔率領大軍出征時的壯盛軍容與其軍隊勇猛剽悍的克敵過程，此篇中所指稱的「天」亦指自然現象的蒼天雲霄。

描寫周朝王室對東方諸侯國的嚴重榨取，反映西周王室與遠近東方諸侯之間之矛盾的《詩經 唐風 綢繆》篇：「維天有漢，監亦有光。」<sup>77</sup>，這裡所指稱之「天」仍然是象徵自然意義的天。

此外，《詩經 大雅 棫樸》篇：「倬彼雲漢，為章于天。」、《詩經 大雅 旱麓》篇：「鸞飛戾天，魚躍于淵。」等等篇章中所指稱的「天」亦是指自然意義的天。

#### （四）天堂、處所之天

從宗教面向的研究角度（Approach）來觀之，一般的宗教大都會宣揚某一高

<sup>74</sup> 此句意謂「蒼天！蒼天！你在上，誰顛覆它成這樣？」

<sup>75</sup> 此句意謂「柴薪已經纏繞捆的很緊，參星已經出現在東方的明亮天上。」

<sup>76</sup> 此句意謂「隼鷹飛的又快又高，一飛飛到九重天之雲霄。」

<sup>77</sup> 此句意謂「天上出現那銀河，看去似有水光流。」

而不可及之處所即是至上神、宇宙之諸神所居住之處所，一般把它稱為天堂。天堂不但是神所居住的處所，同時也是有德之人、善良之人在壽終正寢、離該人世間以後，會由諸神來接往同住的快樂處所，此亦即顯示出了宗教所抱持之終極關懷的目的。而一般世間的平凡人們則視天堂為平生嚮往的理想地方，因為在那地方可以得到永生不死的生命現象。

在《詩經》裡亦可以看到類似天堂意義之處所的天。在《詩經》之中所顯示的詩歌篇章裡，其所闡述之意義並未具體指出神明住在天堂的說法，也甚少論及一般人表示嚮往天堂的意思，在當時之西周時代的人們是很虔誠地肯定他們有智慧而有德的政治領袖於死後仍然在可意識到的天上某一處所與後代的子孫們長相左右。在《詩經》之中也有一些這樣的例子，諸如：《詩經 大雅 文王》篇：「文王在上，於昭于天。」即是典型例子。

此外，描述周武王能繼承太王王季及文王之德以昭後嗣之《詩經 大雅 下武》篇：「下武維周，世有哲王。三后在天，王配于京。」<sup>78</sup>，此句之中的「三后在天」中之「天」明顯指的是某一類似天堂的處所，不僅是諸神所居住的地方，也是有德之良善者死後可去的地方。

而描寫周公祭告文王的頌歌《詩經 周頌 清廟》篇之中也有類似這樣的處所。《詩經 大雅 清廟》篇：「濟濟多士，秉文之德。對越在天，駿奔走在廟。」<sup>79</sup>，其中「對越在天」此句已明顯指出周文王的英靈是位於類似天堂的處所「天」。

另外，描述周成王祭祀武王於明堂的《詩經 周頌 桓》篇：「桓桓武王，保有厥土。于以四方，克定厥家。於昭于天，皇以間之。」<sup>80</sup>，這裡的「天」也是指某一處所之天。

從《詩經》之中所闡述的內容來看，上述這幾種類型的「天」在西周時代是並行的。王治心先生認為「殷人之神鬼信仰，比夏朝更要厲害。他們把一切政治

<sup>78</sup> 此句意謂「能繼承祖先的是周人，世代王侯都英明。三代祖宗在天上，王配世德于周京。」

<sup>79</sup> 此句意謂「秉承執行周文王的德育教化，頌揚周文王的在天之靈，急急奔走在宗廟。」

<sup>80</sup> 此句意謂「有威武的是周武王，保有這個好國土，於是用武於四方，能夠安定我周朝，周武王之美德已達於天，致使周武王能取代那暴虐的商紂王。」

都屬之於鬼神，甚至把一切人民的生活，都是好像為鬼神的緣故。」<sup>81</sup>。吾人認為，若從這個角度來看，在周朝文獻《詩經》之中所闡述的「神明性格的主宰之天」很有可能是導源於殷商時代殷人篤信鬼神的觀念。但無論如何，周代從周公之後<sup>82</sup>，「天」的人文性格可以說是日漸濃厚，於是在宗教的思想意識當中，倫理道德的意味也就越來越多了。例如在《詩經 大雅 文王》篇中的四句：「上天之載，無聲無臭。儀刑文王，萬邦作孚。」就明顯表達出「天」在周人的觀念裡已經逐漸脫離了「神明性格」或「人格化」的主宰天，而漸漸趨向於含有道德倫理思維的義理天、形上天的宗教觀念，此即肯定了周代宗教之中有「人文精神的覺醒」。

#### （五）慈愛良善之天

在《詩經》之中所闡述的「天」還具有慈愛、良善的特質，「天」對於民眾不但慈愛有加，而且祂還會幫助人們、保佑人們，凡是無助、受苦的人，祂都十分哀矜，所以「天」要人間帝王們好好的照顧人民，否則就要處罰帝王。在《詩經》之中，也有一些這樣的例子。

《詩經 小雅 桑扈》篇：「君子樂胥，受天之祜」<sup>83</sup>，這裡所闡述之「天」，其性格明顯是一良善而慈愛之天。

而《詩經 小雅 桑扈》篇則云：「獻之皇祖，曾孫壽考，受天之祜。」<sup>84</sup>，這篇詩歌中的「天」同樣也是象徵一良善慈愛之天。

在《詩經 小雅 天保》篇中就更明確指出了這種慈愛、良善之「天」，其云：「天保定爾，亦孔之固。俾爾單厚，何福不除。俾爾多益，以莫不庶。天保

<sup>81</sup> 見王治心先生之《中國宗教思想史大綱》，頁 36。

<sup>82</sup> 王治心先生曾經評論「周公」這位歷史人物，他說：「周公這個人，他不但在宗教思想上有極大的關係，簡直是中國上古文化史上的主角。」，見其所著之《中國宗教思想史大綱》，頁 45。

<sup>83</sup> 此句意謂「君子真是很快樂，受到上天的賜福。」

<sup>84</sup> 此句意謂「奉獻給予我皇祖，曾孫因此而能長壽，這實在是受了上天的保育。」

定爾，俾爾戩穀。罄無不宜，受天百祿。降爾遐福，維日不足。」<sup>85</sup>，從這裡可以發現，能賜福給國君以及群臣的「天」，當然也是能保佑與愛護廣大人民的慈善之「天」。

至於在《詩經 魯頌 閟宮》篇中也存在著這樣慈愛良善的「天」，其云：「天錫公純嘏，眉壽保魯，居常與許，復周公之宇。」<sup>86</sup>，其中這一句「天錫公純嘏，眉壽保魯」就具體的點出這慈愛之「天」的良善性格。

其他諸如《詩經 商頌 烈祖》篇：「自天降康，豐年穰穰。」<sup>87</sup>，在這裡，那位會賜福而憐愛廣大人民的「天」就更顯露無疑了。

「天」不但表現了祂慈愛的一面，而且也是良善德性的來源，例如《詩經 大雅 烝民》篇：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好事懿德。」<sup>88</sup>，這裡就已經直接說明了「天」就是至善，這方面的思想，在中國文化之中，佔有特殊的重要性，因為儒家相信人性有本然之善，它的超越（或說是形上學的）根據就是「至善的天」。

上天雖然具有善良的特質，總是會護佑廣大的人民，但，人畢竟是具有七情六慾的生命型態，人們也會有不如意與情緒失控的時候，例如當人們面臨重大災禍或是生活貧苦之時，人們雖也一樣歸因於是上天的主宰緣由。儘管是如此，但在人們對此重大艱難無可奈何之時，多少會有所怨嘆，但是卻未曾懷疑過「天」的良善性或正義性，《詩經 小雅 節南山》篇中就如此說：「不弔昊天，亂靡有定。式月斯生，俾民不寧，憂心如醒。」<sup>89</sup>，從這裡可以發現人們在遇到重大困難之時對上天的抱怨，但《詩經》中甚少見到對上天良善本質的懷疑。不過，一旦政治時局動盪不安，天下局勢大亂，社會秩序與國家法度到了嚴重敗壞之時，

---

<sup>85</sup> 此句意謂「上天為你安基礎，使你群臣一起受福祿。群臣辦事盡相宜，受到天賜百種福祿。上天將長遠幸福賜給你，天天惟恐還不足。」

<sup>86</sup> 此句意謂「上天賜予魯國國君很大的福分，不但長壽而且把魯國保住。居住在南常（古代中國地名）和西許（古代中國地名），恢復周公的土地。」

<sup>87</sup> 此句意謂「上天賜給人們安康，每年有豐富成熟的稻米豐收。」

<sup>88</sup> 此句意謂「上天生下眾人民，有事物來有法則，人民遵守有常道，全都愛好這美德。」

<sup>89</sup> 此句意謂「不幸啊！上天，戰亂總是不會停，月月可都在發生，使的人民不安寧，憂心如焚像酒醉。」

人們雖然承襲傳統的想法，認為是上天發怒的結果，人們或多或少也會開始產生懷疑的態度，例如《詩經 小雅 雨無正》篇上所云：「昊天疾威，弗慮弗圖，舍彼有罪，既伏其辜，若此無罪，淪胥以鋪。」<sup>90</sup>、「如何昊天，辟言不信，如彼行邁，則靡所臻。」<sup>91</sup>。

其他一些篇章上所描述的也有類似的情形，諸如《詩經 小雅 小旻》篇：「昊天疾威，敷於下土，謀猶回遹，何日斯沮。」<sup>92</sup>；《詩經 小雅 巧言》篇：「昊天已威，予慎無罪，昊天泰憮，予慎無辜。」<sup>93</sup>；諷刺周幽王寵褒姒亂國禍民的《詩經 大雅 瞻卬》篇：「瞻卬昊天，則我不惠，孔填不寧，降此大厲。」<sup>94</sup>。而在描寫周大夫責周厲王用小人、行暴政、招外侮、禍人民並陳述救國之道的《詩經 大雅 桑柔》篇：「捋采其劉，瘼此下民，不殄心憂，倉兄填兮，倬彼昊天，寧不我矜。」<sup>95</sup>。

從《詩經》的這些例子來看，這時候的人們一方面仍然相信上天的主宰力量，認為人們所遭遇的重大災禍乃是上天發怒降罪的結果。但是他們心中不免無法平衡，而逐漸產生了「為甚麼會這樣」的懷疑念頭。不過他們還是不敢直斥上天，只是對上天的正義與良善開始表示懷疑的態度。

當人們由「為甚麼會這樣」的懷疑念頭，再進一步便是把心中不滿的情緒逐漸爆發出來，而將其咎全部歸因於上天的不對。《詩經》之中的一些篇章就有這樣的描寫。《詩經 大雅 板》、《詩經 大雅 蕩》兩篇就是最明顯的例子。

《詩經 大雅 板》篇云：「上帝板板，下民卒瘡。、、天之方蹶，無然泄泄。、、天之方虐，無言詭譎。、、天之方嘑，無為夸毗。、、敬天之渝，無敢

<sup>90</sup> 此句意謂「老天總是逞威風，從不考慮甚麼後果，丟開罪人不去辦罪，卻為他隱瞞其罪過，可是這些沒罪的，卻都全部遭到牽連而有罪。」

<sup>91</sup> 此句意謂「怎麼辦呀！老天爺！合理的話你卻不相信，好比走路邁步子，沒有目的一直前進。」

<sup>92</sup> 此句意謂「老天爺大逞不正之風，暴政可以說是遍佈國土，政府施政不當，真是邪僻，何時才停止。」

<sup>93</sup> 此句意謂「老天逞威真可怕，我實在覺得很委屈，因為我實在無罪，老天爺的威風實在很大，但是我本來就是無辜。」

<sup>94</sup> 此句意謂「抬頭看看那老天，為甚麼對我不施恩？很久以來就不安寧，卻來施行這暴政。」

<sup>95</sup> 此句意謂「摘去樹葉樹枝稀，炎熱曬苦樹下之人，民心不斷來憂愁，喪亡禍亂長滋生，又明又大的昊天，怎麼能不哀憐我人民？」

馳驅。」<sup>96</sup>，而在《詩經 大雅 蕩》篇則云：「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。」<sup>97</sup>，從《詩經 大雅 板》、《詩經 大雅 蕩》這兩篇就可以發現當時人們內在情緒爆發以後那種怨天、罵天的不滿。作《詩經 大雅 板》、《詩經 大雅 蕩》這兩篇詩歌的詩人們，無論他們的原始立意是否「站在民眾的立場上怨天」，或者是「站在周朝王室的立場上怨天」，他們把上天視為惡者而加以質疑則是千真萬確的。當時之人們對於上天發怒與上天肆行暴虐已經能逐漸接受這個事實，但是，他們所遺憾的是：此時的「天」再也沒有良善性與正義感可言。「天」變的顛倒失常而且不依正道而行。所以上天所下達的命令（天命）也就變的邪僻而不正了，在這種情形之下，人們自然遭受了無可奈何的苦難，因而有許多怨天、罵天的情形產生。不過，怨天歸怨天，人們還是存有一些希望，希望「天」不要亂用無上的權威，並且能夠回到常道之路。從這點來看，對於「天」的那一種超自然之能力，當時之人們還是不敢有所冒犯，所以在《詩經 大雅 板》篇之中，人們一方面大罵老天，令一方面卻又恭維老天，從《詩經 大雅 板》篇所云：「天之牖民，如曠如篋，如璋如圭，如取如攜，攜無曰益，牖民孔易。」<sup>98</sup>、「昊天曰明，及爾出王，昊天曰旦，及爾游衍。」<sup>99</sup>即可為佐證。在《詩經 大雅 蕩》篇中也有相類似的情況，其云：「天降滔德，女興是力。」<sup>100</sup>、「咨女殷商，女炁杰于中國，斂怨以為德，不明爾德，時無背無側，爾德不明，以無陪無卿。」<sup>101</sup>等亦在說明當時之人們一方面責怪上天之邪僻不正，天命不能完全信賴；而另一方面則述說天下大亂都是君王不修德，

<sup>96</sup> 此句意謂「上帝反常又反常，下面庶民都遭難。、、老天正要降動亂，不要饒舌來多言。、、老天正在行暴虐，不要這樣來喜樂。、、老天正在發脾氣，不要軟弱順著做。、、老天災變你敬祂，不敢放縱去馳驅。」

<sup>97</sup> 此句意謂「敗壞法度的上帝，就是下民的國君。嚴刑重斂的上帝，祂的政令多不正。老天生下了眾百姓，祂的命令不真誠？」

<sup>98</sup> 此句意謂「上天誘導老百姓，相和如曠又如篋，又如圭璋結合緊，如提如攜容易事，提攜不要說有阻，誘導人民是易事。」

<sup>99</sup> 此句意謂「老天那麼的明朗，和你一起同來去。老天剛剛才明亮，和你一起同遊憩。」

<sup>100</sup> 此句意謂「老天生下害人之君，你反而用力來助長。」滔德，《傳》：「滔，慢也。」陳奐《傳疏》：「慢德，言其德教之慢，即蕩蕩之意也。」指害人之政、害人之君。

<sup>101</sup> 此句意謂「可歎啊你殷商！你在國內狂咆，招來怨恨以為當，不明是你的品德，後沒賢臣側少良。你的品德是不明，誰作輔臣誰作相？」

不用賢人，專用壞人的結果。當時之周朝詩人無非是想藉著周文王責備殷商暴君的口氣來諷刺當時之周厲王的無道<sup>102</sup>。

周朝從周厲王到周幽王這段期間國家法度敗壞、政治局勢動盪不安，人們對於「天」所具有的神明性格，其實是有著相當複雜的情懷和意識型態，不過，此時能夠從「怨天、罵天」而回到「人類自己的努力」上，這和因為「敬畏天命」而強調努力「修德業」的道德倫理觀其實是相同的。對於肯定人文精神的價值有很大的助益，同時，從宗教面來觀察，在當時宗教思想之下，敢對「天」表示質疑、埋怨和抗議，可以說是相當具前瞻性的。

## 二、《書經》之天思想

### 【壹】《尚書》所闡述之天命思想

西方國家之宗教信仰與道德哲學彼此相互契合而不可分割，宗教信仰即一個人之道德原動力，而古代中國並無西方外在形式之宗教，乃是透過禮義之教化而使人具有道德良知以達仁道之極，此道德哲學即仁學。先秦諸家皆重視個人之道德生命與天命相貫通，亦極富宗教之心，其皆認為個人之道德良知是由本心內發而非外鑠，此道德良知並且與天道深深相互契合，如此，盡心知性即可知天。儒家雖言形上之天道，但乃是為了配合現世人生，儒家之根本信念即人不離天、天不離人，天人不可二分。誠如《詩經 大雅 烝民》所云：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」由此可知：天德、人德本一體，天理、人理本相通，天道、人道亦相契合。

《尚書》一書所闡述之天命思想即儒家道德生命之重要本源，並且為儒家所獨尊，其所示之「敬天」、「明德」精神對儒家及孔孟之影響極深，從孔孟學說每

---

<sup>102</sup> 詩序 曾述這些為當時周厲王時代之作品。

每引用《尚書》文中之涵義即可為佐證，《尚書》之天命思想可以說是孔孟思想之淵源。《尚書》之天概念甚多，其書各篇所闡述之「天」與「上帝」皆指一位有意志、具神明性格之主宰天，全書以天命思想、「升中於天、對越上帝」觀點、皇極大中之理最為重要。

### (1) 天命思想

《尚書》之中所言之天為一主宰之天，夏商周三代以前舉凡國家大事莫不祭告上天，天即上帝，居中而為最高神，此上帝雖未必盡同於希伯來宗教之上帝，但卻是能影響人間禍福之宇宙主宰。馬融云：「上帝太乙神在紫微宮，天之最尊者。」其所言之上帝即「太乙神」，乃謂其至高無上，因而自人君以至萬民莫不欽仰，人君自稱「天子」乃天之嫡長子，代表萬民以祭天。

孔子在《論語 八佾》中就已經明顯指出：「獲罪於天，無所禱也。」觀之《尚書》各篇，《尚書 商書 湯誓》云：「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」；《尚書 甘誓》云：「有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命，今予恭行天之罰。」從這裡來看，《尚書》所指涉之天不僅是一位具有意志的主宰之天，同時也是一位令人敬畏之天，由於人君以天之嫡長子而代表萬民祭告上天，而「天聽自我民聽，天視自我民視」，天心、民心本一脈相通、相融無間，因此天意即民意，民意即天意，人君不僅畏懼天意，同時也不敢違背民意，誠如孟子所言「民為貴，社稷次之，君為輕」，人君事民即是事天，也只有永遵天命、順從民意才能永享國祚而不致讓上天改厥元命。

正基於對天、對上帝之戒慎恐懼與敬畏，人君與萬民對「天命」也就格外重視。天命乃上天對人們之降命，不僅具有命哲，也指上天對人之道德命令。孔穎達疏曰：「命者，教命之意。」亦即上天對人們之教化與命令，由於天人本一體，人們若能盡心知性即能知天，特別是身為人君必須明罔德顧諟明命才能升中於天以便與上帝之意志遙相契合。《尚書》初衷本意所指之天乃指具意志與神明性格

的主宰之天，直到孔孟以後以及中庸思想才逐漸將天命義理化，其認為天命本不需外求，即在人心之中。《尚書 康誥》：「往敷求於殷先哲王用保乂民，汝丕遠惟商耆成人宅心知訓。」，這裡所說的「宅心知訓」就是指以此心為人之安宅，也唯有此心宅可以上通天命，如果捨棄了此心宅，那麼天命就會無所歸宿，也無法在人中流行。此心宅即一個人內中之心君，心君者，一個人內心之主體性道德良知的自我覺悟與反省。由於此心君居誠敏德，是以天道來定止其心，一個人若時時刻刻勤勉思天之意就不會違反天道，而能克配上帝，與天相契合。《尚書》所闡述之意明確指出人心之中已先天存有天命在內，人們只要克盡自己的職責，合於自己的道德良心，內省不疚，俯仰無愧於天，即可完成天道之命。

## (2)「升中於天，對越上帝」觀點

明道曰：「毋不敬，可以對越上帝。」<sup>103</sup>，《尚書》之天概念乃在強調「升中於天，對越上帝」的觀點。按《尚書》所言之意，天命早已存於人心之中，人心即天心，天人本一體不二，天命不可違逆，此即天人相與之道，由於天理、人理相通，天道之所當然亦即人事之所必然。中者，心也。升中於天，乃是人之道德生命的完成，克明峻德，升其心於天，人心通於天心，以上配神明。由於對上帝的戒慎恐懼與敬畏而衍生出主敬、敬德、明德的觀念，雖然身處於人世之中而卻能因居敬而提昇其心靈精神於太虛，與上天之意志與命令遙相契合，如此始可對越上帝。

## (3) 皇極大中思想

《尚書》之中除了闡明天命思想，也注重「皇極大中」之理。皇極本出於洪

---

<sup>103</sup> 明道學案，頁 20。

範九疇之五，洪範九疇乃是上天所啟示，其內容包含物理、心理、政治、倫理、占卜、農耕、法律等方面的原則，以及首要的治國原理，此首要的治國原理即是位居於九疇中央地位的第五疇「皇極」。朱熹云：「皇者，君之稱；極者，至極之義，標準之名也。」，亦即上天對人君所定下的首要規範與不偏不倚之準則，皇極之道即是「無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。」。根據方東美先生的研究，「皇極」一辭實指太極，以「太」或「大」釋「皇」；而「極」之具體原義乃指某建築物之「主棟」，「屋極之中」或某房屋中央之「屋脊」<sup>104</sup>，由此也引申出「中」、「中央」、「中心」、「正」、「正直」、「正義」、「至上」之含意，中國式的房屋，其最高屋脊不僅佔據全部建築結構的最高點，而且橫貫屋頂的中央部分，若是少了它或是位置放置稍微有所偏，房屋亦將崩塌，而治國之原理其實正如房屋之建築結構。

從爾雅到漢代儒者皆解釋皇極為「皇者，大也；極者，中也。」之大中來看，皇極即是大中，乃因「皇」為至大之意，「極」為中央之意，如同屋脊之中樑，其關係全屋結構之安全，所以皇極之理即大中之理。《竹書紀年》云：「正及神人曰極。」又云：「出世能極曰帝。」因此，「極」代表絕對正義，為神人所共尊，並且「極」的最終本源即是古人奉為至高主宰的上帝，天與上帝就是絕對正義的本身，而人君自稱天子，亦即絕對正義的化身體現。皇極大中之思想不但是上天之寶訓，同時也是為君治國的最高標準與永恆法則。

皇極大中原理可以說是天命神權到德治觀念之轉移，以上帝來作為絕對正義之公正崇高的境界，此亦即人格修養之完美典範，欲人人皆能上達此「極」。《尚書 康誥》云：「文王克明德慎罰，、、冒聞于上帝，帝休，天乃大命文王。」為了考察人君的品德，上天並不下降到人世，相反的，君王的品德會上升而「冒聞于上帝」來感動神明。周人之思想乃是以人德配天德，必須人格修養極與天人，

---

<sup>104</sup> 參閱方東美，《中國哲學之精神及其發展》，頁 74。

始可為人君。《尚書 蔡仲之命》云：「皇天無親，惟德是輔。」為人君者並不是專憑武力以服民，乃以德配上天，敬德而保民。「皇極」可說是為政以德之最高典範，因為皇極之主要精神乃在以人德配天德，為神權社會趨向德治之政治觀，一切人間生活皆以天之標準為中心而趨向此大中之價值標準，人君之為政治國之道亦遵循此大公至正，無偏無陂，允執厥中之大中精神。

## 【貳】從《尚書》之原文來探討天思想

周代文獻中最顯著的特點就是「天」或「皇天」這類字的出現。事實上，在周代文獻之中，「天」、「皇天」已經很普遍地被用來表示「上帝」之意。由周初文獻《詩經》、《書經》來看，「天」與「帝」兩個字可以互換使用，因此也具有共同的涵義。「天」、「帝」兩字混用的事實很可能是出自政治上的考慮，亦即周代在取得政權以後為了設法勸服商朝遺民來承認此一事實：「天」與「帝」都代表「同一位至高主宰」，並且周朝的建國是由「天」這一位「至高主宰」所認準。

《尚書》作為古代中國政治文獻的典籍，其與殷商卜辭的一個最大的區別是：《尚書》所記述的殷商以前的天帝信仰並非突出其作為自然的主宰，而突出的是作為人世歷史及命運的主宰。

陳來先生認為「從宗教信仰的角度來看，『天』作為最高主宰的意義在殷代是否出現，最重要的乃在於殷人有沒有對至上神的信仰，以及對至上神的權威、功能如何理解。至於此一『最高實體』稱為『上帝』或『皇天』並無本質上的區別。」<sup>105</sup>。在許多原始文化之中，都用「天」來指稱至上神，從一般的天神信仰來看，《今文尚書 商書》中的「天」與「上帝」都只是一種作為自然與人世之主宰的神格觀念，而這種純粹的主宰神格觀念尚未涉及德、民、人等。

《古文尚書》的文獻資料可以看作是西晉輯拾漢代遺古文《尚書》散篇的佚

---

<sup>105</sup> 參考陳來先生之《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，1996年3月第一版，北京，三聯書店，頁166。

文，其中思想多屬春秋以前，例如《孟子 公孫丑》引「太甲曰：天作孽猶可違，自作孽不可逭<sup>106</sup>。」與今傳《古文尚書》相同，而《禮記 緇衣》亦引用此語，但字略異，此說明了今傳《古文尚書》的思想並非漢、晉人所杜撰。

吾人發現《古文尚書 商書》所記載的與《今文尚書》相比，其不同處在於：（一）《古文尚書 商書》中有「行天罰」、「崇天道」、「保天命」的說法。（二）《古文尚書 商書》中出現了「上帝不常」、「天命靡常」的觀念。（三）在《古文尚書 商書》中出現了「天道福善禍淫」的思想以及「作善降之百祥，作不善降之百殃」的思想，明確的賦予了「天」和「天道」以道德意義。（四）《古文尚書》中已經出現了對「個人德性」的重視，諸如「惟天降災祥在德。」、「惟天無親，克敬惟親。」、「天作孽猶可違，自作孽不可活。」等語句，把「天」對人世的影響與「個人的道德」聯繫起來。（五）《古文尚書》發展了「重民思想」，評擊夏王「敷虐于爾王方百」，提出「上天孚右下民」的思想。

吾人認為，若從《今文尚書 周書》與銘文上的文獻資料可以發現，天道的說法為晚出，不應是殷人的思想，天命無常是周人的典型觀念，保天命也是在天命靡常的觀念基礎上提出來的，這些都體現了周人天命觀的特色。天的道德化明顯是周人的思想，與殷商卜辭之中所反映的殷人信仰完全不同。古文《太甲》：「惟天無親，克敬惟親，民罔常懷，懷于有仁。」<sup>107</sup>顯然是與周書《蔡仲之命》：「皇天無親，惟德是輔。民心無常，惟惠為懷。」<sup>108</sup>具有相同的思想。而「保民」的觀念更是西周政治文化上的一個重要特徵。

殷商和西周在天思想上的重要區別並不在於殷人是否以「天」為至上神，因為如果「天」只是有人格的「皇天震怒」的天，那麼在信仰實質上與「帝」的觀念並無區別，事實上，在許多文獻之中「天」與「帝」兩者是等同的，或可以互換的，很難明確分別。殷人對「天」或「帝」的信仰中並無倫理的內容在其中，

<sup>106</sup> 此句意謂「上天造成的災禍還可以避開，自己造成的災禍就不可逃脫了。」

<sup>107</sup> 此句意謂「上天沒有固定不變的親人，它只親近對它恭敬的人。百姓並不歸附某個固定不變的人，他們只歸附仁德的人。」

<sup>108</sup> 此句意謂「上天不親近誰，只輔佑賢德的人。老百姓的心中沒有常主，只歸向惠愛的君主。」

而在周人的理解之中，「天」與「天命」已經有了確定的道德內涵。而這種道德內涵是以「敬德」與「保民」為主要特徵。「天」的神性漸趨淡化，而「人」與「民」的相對於「神」之地位的上升，是周代思想發展的方向。從宗教學的角度來觀察，殷人的宗教思想是自然宗教的信仰，而周人的天命思想則已經具有倫理宗教的特徵。

「天」在《書經》之中似乎有著十分崇高的地位。而當時居天下共主之位的堯、舜、禹，他們在命官做事之時似乎都必須以「天」之意志為依歸，諸如：

《古文尚書 夏書 甘誓》云：「王曰：嗟！六事之人，予誓告汝：有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命，今予惟恭行天之罰。」<sup>109</sup>，此篇周代已有，《墨子 明鬼》篇曾經引用其文，只是《墨子》稱其篇名為 夏書 禹誓，《古文尚書 夏書 甘誓》中作為罪名用來指責有扈氏的「威侮五行」讓人想起《周書 泰誓》中所言「今商王受狎侮五常」<sup>110</sup>，以及《周書 洪範》中所記載「汨陳其五行」的說法，如果「威侮五行」就是「狎侮五常」，那麼《古文尚書 夏書 甘誓》中所稱的五行應是指五常而言。又如《胤征》云：「今予以爾有眾奉將天罰。」這裡的「天罰」觀念與《湯誓》、《甘誓》中所闡述的「天罰」觀念是一致的。又如《古文尚書 商書 仲虺之誥》也有天道、天命的記載，其云：「有夏昏德，民墜涂炭，天乃錫王勇智，表正萬邦。贊禹舊服，茲帥厥典，奉若天命。夏王有罪，矯誣上天，以布命于下。帝用不臧，式商受命，用爽厥師。、、欽崇天道，永保天命。」<sup>111</sup>；《湯誥》中也有天道、天命的說法，文中記載了克夏之後，商湯歸於亳，並告於諸侯：「惟皇上帝降衷于下民，若有恆性，克綏厥猷惟后。夏王滅德作威，以敷虐于爾萬方百姓。爾萬方百姓，罹其凶害，弗忍荼毒，

<sup>109</sup> 此句意謂「王說：『啊！你們六軍全體將士，我告誡你們：有扈氏輕慢金木水火土五種物質，不遵守上古流傳的治國大法，廢棄正德、利用、厚生三大政事，因此，上天要斷絕他的國運，現在我只有奉行上天對他的懲罰。』」。

<sup>110</sup> 此句意謂「如今商王受輕忽侮慢五常。」。

<sup>111</sup> 此句意謂「夏桀昏亂失德，使人民陷入水深火熱之中，天賜給您勇氣和智慧，使您成為所有邦國的表率 and 楷模。您只要繼承禹所實行過的一切，遵循禹的律典常規，就是奉順天意，沒有甚麼可慚愧的。夏桀有罪，欺騙上天，假託天意，向百姓發號施令。老天因夏桀不善，讓商接受治理天下的命令，因此，喪失了他的臣民百姓。、、啊！要有好結局，只有從開始做起。有禮的，得到樹立；昏暴的，終將滅亡。敬奉老天的意旨，永遠保住老天的教導。」。

並告無辜於上下神祇。天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪。肆台小子，將天命明威，不敢赦。敢用玄牡，敢昭告于上天神后，請罪有夏。、、上天孚佑下民，罪人黜伏。天命弗僭，賁若草木，兆民允植。各守爾典，以承天休。爾有善，朕弗敢蔽；罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。」<sup>112</sup>，《湯誥》之中所闡述之語，既有上天，又有上帝，從文中所述來看，應該是異名同指，兩者同指一位至高的主宰。

《伊訓》相傳為伊尹訓太甲之辭，其云：「聖謨洋洋，嘉言孔彰。惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。爾惟德罔小，萬邦惟慶；爾惟不德罔大，墜厥宗。」<sup>113</sup>，這裡善祥惡殃的思想與《湯誥》中所闡述之福善禍淫的思想是一致的。

《太甲》相傳也是伊尹對於太甲的訓辭，其云：「先王顧諟天之明命，以承上下神祇。社稷宗廟，罔不祇肅。天監厥德，用集大命，撫綏萬方。皇天眷佑有商。天作孽猶可違，自作孽，不可逭。伊尹申誥于王曰：『嗚呼！惟天無親，克敬惟親。民罔常懷，懷於有仁。鬼神無常享，享於克誠。』」<sup>114</sup>，從這裡可以發現，要得到上天的眷顧、鬼神的福佑、人民的擁護，其關鍵就在於君王是否能夠做到「敬」、「仁」、「誠」等德目。

---

<sup>112</sup> 此句意謂「偉大的上帝，賜福給我們下民。順從人所有的固有的通性，能穩妥的制定禮法，那就是作國君的方法。夏王滅絕道德，制定酷刑，對你們萬方的百姓實行暴政。你們萬方的百姓，遭受夏的凶害，不能忍受殘害的痛苦，都向天地的神靈訴說自己沒有罪惡。老天的法則是降福給善人，降禍給惡人，因此，對夏降下災禍，用來顯示他的罪惡。因此我要奉行天命，表明天的威嚴，不敢赦免桀的罪行。我冒昧的用黑色的公牛作祭祀的供品，明確的告訴天地的神靈，請他們給夏降罪。上帝信任並且保佑下民，罪人夏桀逃跑屈服了。天命不差，給夏降罪以後，天下燦然像草木一樣繁榮，億萬百姓也因此樂生了。天使我這個人讓你們的國家和睦安寧。這次討伐夏桀，我不知得罪天地沒有，內心十分恐懼，好像將會掉進深淵一樣。要各自遵守你們的常法，接受天賜的吉祥。你們有好的方面，我不敢隱瞞掩蓋；我本身有罪，不敢自己寬恕，因為已經考察在上帝的心裡去了。」

<sup>113</sup> 此句意謂「聖人的謀劃完美無缺，他的嘉言也很明白。上帝賜福降災沒有一成不變的常規，對行善的就賜給各種吉祥，對作惡的就降給各種災禍。你行德不怕小，即使是小德，天下的人也感到慶幸；你行不善，即使不大，也可能導致亡國。」

<sup>114</sup> 此句意謂「先王成湯重視英明的天命，順從天地的神靈。對於社稷宗廟，總是恭敬嚴肅。上天看到湯的大德，就降給他重大的使命，要他安撫天下。偉大的上帝照顧保佑我們殷商。上帝造成的災禍，還可以避開；自己造成的災禍，就不可逃脫了。啊！上天沒有固定不變的親人，祂只親近對祂恭敬的人。百姓並不歸附某個固定不變的人，他們只歸附仁德的人。鬼神也不保佑某個固定不變的人，而只保佑真誠的人。」

在《書經 虞夏書 堯典》篇中云：「(帝堯)乃命羲和<sup>115</sup>，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授民時<sup>116</sup>。」<sup>117</sup>。另外《書經 虞夏書 皋陶謨》篇則云：「無教逸欲，有邦兢兢業業，一日二日萬幾。無曠庶官，天工，人其代之。天敘有典，敕我五典五惇哉！天秩有禮，自我五禮有庸哉！同寅協恭和衷哉！天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！政事懋哉懋哉！」<sup>118</sup>、<sup>119</sup>、「天聰明，自我民聰明。天明畏，自我民明威。達於上下，敬哉有士！」<sup>120</sup>。此外《書經 虞夏書 甘誓》篇上則記載：「有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命，今予惟恭行天之罰<sup>121</sup>。」<sup>122</sup>。從《書經 虞夏書 堯典》篇、《書經 虞夏書 皋陶謨》篇、《書經 虞夏書 甘誓》篇這幾句來分析發現，這裡所指之「天」-「昊天」乃意謂浩然廣大貌<sup>123</sup>之「天」，而「恭行天之罰」則謂戒慎恐懼的實踐「天」所降下之意志，從另一個角度來看，也就是一位為政治民的在上位者在面對「天」

<sup>115</sup> 「羲和」，指羲氏、和氏，相傳都是重黎的後代，世掌天地四時之官。馬融說：「羲氏掌天官，和氏掌地官，四子掌四時。」

<sup>116</sup> 「敬授民時」，依照《十三經注疏 尚書正義》乃作「敬授人時」。阮元校勘，「民」為本文，「人」為後竄。學者屈萬里先生認為：「作人時者，蓋唐天寶三載衛包所改。」參考《尚書釋義》，頁 25。

<sup>117</sup> 此句意謂「於是命令羲氏與和氏，嚴肅謹慎的遵循天數，推算日月星辰運行的規律，制定出曆法，把天時節令告訴人們。」

<sup>118</sup> 《尚書正義》：「敘典秩禮，命德討罰，無非天意者，故人君居天官，聽政治事，不可以不自勉。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。

<sup>119</sup> 此句意謂「治理國家的人不要貪圖安逸和私欲，要兢兢業業，因為情況一天、兩天的千變萬化。不要虛設各種職位，上天命定的工作，應當由人完成。上天規定了人與人之間的倫理秩序，告誡我們要父義、母慈、兄友、弟恭、子孝，我們要使這五種關係敦厚起來。上天規定了人的尊卑等級，我們就要推行天子、諸侯、卿大夫、士和庶人這五種人應該遵守的禮節，並使它經常化，君臣之間就能互恭互敬、協同一致、和睦相處了。上天任命有德之人，用天子、諸侯、卿、大夫、士五等禮服表彰這五種人。上天懲罰有罪之人，用五種刑罰處置犯了各種罪行的人。處理好政務，要勤勉啊！要努力啊！」

<sup>120</sup> 此句意謂「上天聽取意見、觀察問題，是從臣民聽取意見、觀察問題中得來的。上天表彰好人，懲治壞人，是根據臣民的意見表彰和懲治的。上天的旨意和臣民的意見是相通的，要謹慎啊！有國土的君王！」

<sup>121</sup> 《尚書正義》曰：「上天用失道之故，今欲截絕其命，天既如此，故我今惟奉行天之威罰，不敢違天也。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。

<sup>122</sup> 此句意謂「有扈氏輕慢金木水火土五種物質，不遵守上古流傳的治國大法，廢棄正德、利用、厚生三大政事，因此，上天要斷絕他的國運，現在我只有奉行上天對他的懲罰。」

<sup>123</sup> 按「欽若昊天」之「昊天」，《爾雅 釋天》云：「穹蒼，天也。春為蒼天，夏為昊天，秋為旻天，冬為上天：四時。」邢昺疏言：「此釋四時之天名也。」；「云夏為昊天者，詩雨無正云：浩浩昊天。故此釋之。昊者，元氣博大之貌。」，《古文尚書》與《毛詩傳》則謂「春曰昊天。」；《尚書 堯典》之意乃言「為人處事之態度」，所以學者曾運乾說：「欽若昊天者，言當順天以求合，不當為合以求驗天也。」，參考《尚書正讀》，頁 4。

時所應有的戰戰兢兢之態度。而「天敘有典」、「天秩有禮」、「天命有德」、「天討有罪」、「天聰明」、「天明畏」、「天用剿絕其命」等則從各個角度來描述「天」的意志，並將「天」的至高無上之權威特質予以表現出來。這裡的「天」之意志，表現出「天」希望人世間有倫敘之常法<sup>124</sup>、有品秩的規矩<sup>125</sup>，同時，「天」也展現了祂至高無上的支配權，所以「天」可以任命、降命於「有德者」來成為為政治民之主政者，並且討伐不順從「天」之意志的國君<sup>126</sup>。因此，「天」的視聽是靈敏的，「天」的賞罰是分明的。而人們依「天」的意志所建構的社會，則是有倫理、秩序、禮儀、法度的，因此在上位之國君應當明白此理，因此，居中而介於「上天」與「人民」之間的人世之國君除了自身要修德以外，更應該小心翼翼的來謀求廣大民眾之福祉。

吾人認為從這裡約略可以得到兩個關於「天」之基本特性：

- (1) 當時周朝之人們心中已經認定有一個公理、正義的「天」之存在，而且所有人世間之一切事物制度、秩序與美善，其皆來自此「天」之意志與運作。
- (2) 我們僅僅能知道「天」所代表的是至高無上的權威、是正義公理的存在象徵，以及依其意志所運作的人世間之萬事萬物，但是若從形上本體的觀點來看，我們完全無從知道「天」的本體究竟是甚麼。

從《書經》的內容來看，吾人認為，《書經》篇章中所闡述的「天」具有以下幾種類型：

---

<sup>124</sup> 「天」有倫敘的常法，乃言：「天敘有典」。孫星衍之《尚書今古文注疏》引馬融之說，「有」作「五」。孔安國則依《偽孔傳》言「天次敘人倫，使有常性。」；蔡沉之《書經集傳》云：「敘者，君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之倫敘也。」，後人均依此說，乃因下文有言「敕我五典五惇哉」諸語。

<sup>125</sup> 「天」有品秩的規矩，乃言「天秩有禮」。孔安國在《尚書正義》中言：「天又次敘爵命，使有禮法。」；蔡沉之《書經集傳》云：「秩者，尊卑貴賤等級隆殺之品秩也。」後人亦承此說，因下文有「自我五禮有庸哉」諸語。

<sup>126</sup> 從《書經 虞夏書 皋陶謨》篇裡之「天命有德」、「天討有罪」兩句可以發現：「天」能夠命令有德者為從政治民之主政者，並且討伐不順「天」之意志的謀事主政者。

## （一）神明性格的主宰之天

儒家有宗教中的「上帝」思想，其即闡明在儒家經典 - 周朝文獻《尚書》之中<sup>127</sup>。從《書經》篇章中所闡述的「天」字來看，「天」字最常突顯的意義就是代表一位「至高主宰的神明」，此時的「天」字可以和「帝」字互用，兩者具有相同的涵義，皆是指一位有意志、能溝通與賞善罰惡的「神明性格的主宰之天」。

在《書經 周書 召誥》篇之中開宗明義就具體指出了這樣一位至高主宰的神明 - 「皇天上帝」，其云：「皇天上帝<sup>128</sup>改厥元子，茲大國殷之命，惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。」<sup>129</sup>，這裡所說之「元子」即是指「天」在人世間的政權代理人「天子」。根據史學家司馬遷的《史記 周本紀》上的記載，周朝自周公執政後的第七年，周成王逐漸長大了，周公於是把朝政交還周成王，周成王決定重新營建新都洛邑，並且委派召公負責此事。《書經 周書 召誥》篇即是描寫在營建新都洛邑的過程中，周公曾經去洛邑視察，並且祭祀天神、地祇<sup>130</sup>。這裡所指之「天」 - 「皇天上帝」明顯是一具有神明性格的主宰之天。其他篇章也多有這類「神明性格的主宰之天」之描寫，諸如：《書經 周書 康誥》篇：「惟時怙冒，聞於上帝，帝休，天乃大命文王。」<sup>131</sup>，若根據《史記 衛世家》上面

<sup>127</sup> 此語是 2003 年 9 月 22 日，於東海大學宗教研究所碩士班旁聽吾師魏元珪先生所開設之「當代西方神學哲學研究」(A Study on Modern Western Philosophy of Theology) 課程時，吾師魏元珪先生於課堂上所言之語。

<sup>128</sup> 《尚書正義》曰：「《釋詁》云：皇，君也。天地，尊之大，故皇天后土，皆以君言之也。改其天子，謂改天子之位與他姓，即此大國殷之命，謂紂也。言紂雖為天所天子，無道尤改之，不可不慎也。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。

<sup>129</sup> 此言「天」已遠終殷命，此殷多先智王精神天，不能救者，以紂不行敬故。《正義》曰：「既言皇天眷顧，命用勉敬者為人主，故戒王言其疾行敬德。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。

<sup>130</sup> 《尚書正義》曰：「《祭法》云：有天下者祭百神，天地為大，上下即天地也，故為治，當慎祀於天地，舉天地，則百神之祀皆慎之也。能事神訓民，則其用是土中大致治也。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。

<sup>131</sup> 《尚書正義》曰：「用此明德慎罰之道，始為政於我區域諸夏，故於我一二邦皆以修治。我西土岐周，惟是怙恃文王之道，故其政教冒被四表，上聞于天，天美其治。」，「天美文王，乃大命之，殺兵殷，大受其王命，謂三分天下有其二，以授武王。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。

的記載：「衛康叔名封，周武王同母少弟也。、、周公旦以成王命興師伐殷，殺武庚祿父、管叔，放蔡叔。以武庚餘民封康叔為衛君，居故商墟。」，此篇是周公告誡康叔治理衛國的誥詞，全篇闡明了尚德慎罰、敬天愛民的道理，具體規定了施用刑罰的準則以及刑律的條目，強調用德政教化殷民，鞏固周王朝的統治。吾人認為《書經 周書 康誥》篇反映了周初的政治制度及意識型態，而這裡所言之「天」、「上帝」顯然是一位具有神明性格的主宰之天。

若從整個人類社會來看，「天」是掌握國家興亡命脈的唯一主宰者，殷商的滅亡、周代在國家政權上的取而代之，這完全是「天」的意思，周人不過是接受「上天的命令」（天命）而已。從這個觀點來看，周武王討伐暴虐的商紂王，便不能說是以諸侯之下屬的身分來上犯商朝天子，而是代「天」來執行對殷商王朝的懲罰。《書經》在這方面所闡述的例子甚多，例如：《書經 周書 牧誓》篇：「今予發，惟恭行天之罰。」<sup>132</sup>。牧，指牧野，乃古代中國之地名，位於商朝王都朝歌南方七十里處，此篇是周武王在牧野一地與商紂王的軍隊決戰前夕的誓師詞，所以篇名 牧誓。由《書經 周書 牧誓》此篇中之「惟恭行天之罰」一句來看，周國軍隊是師出有名，為了代「上天」來懲罰不順從「天」之意志的商紂王。

《書經 周書 康誥》篇云：「天乃大命文王。殪戎殷，誕受厥命。」此句意謂：「上天就降下大命給周文王，滅亡了殷商王朝，接受上帝的大命。」<sup>133</sup>；《書經 周書 召誥》篇則云：「皇天上帝改厥元子，茲大國殷之命，惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。」<sup>134</sup>，這裡也是明顯指出周朝因為承受天命而代殷商擁有天下的事實。《書經 周書 大誥》篇云：「予惟小子，不敢替上帝命。天休於寧

<sup>132</sup> 此句意謂「現在，我將執行上天的懲罰。」

<sup>133</sup> 《尚書正義》曰：「天美文王，乃大命之，殺兵殷，大受其王命，謂三分天下有其二，以授武王。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。

<sup>134</sup> 《尚書正義》曰：「嘆皇天改其大子，此大國殷之命，言紂雖為天所大子，無道尤改之，言不可不慎。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。此句意謂「皇天上帝改變了祂的長子，結束了殷商王朝的福命。大王接受了治理天下的大命，幸福無窮無盡，憂患也無窮無盡。」

王，興我小邦周，寧王惟卜用，克綏受茲命。」<sup>135</sup>，「大誥」之意就是普遍告諭。根據《書序》和《史記 周本紀》、《史記 魯世家》上的記載，周武王死後，管叔、蔡叔、武庚聯合淮夷等叛亂，周公決定率兵東征。出師前，他召集各個諸侯國的國君和他們的各級官員，藉著周成王之意，說明東征的必要性，勸導他們順從天意，同心同德，去平定叛亂。

再者，舉凡國家政治上的大事，例如帝王駕崩、大興土木、對外用兵、國內有安樂、飢荒或其他不安的事情等等，也都歸諸於「天」的命令或懲罰，例如：《書經 周書 多士》篇云：「我聞曰：『上帝引逸。』有夏不適逸，則惟帝降格，嚮於時夏。弗克庸帝，大淫泆有辭。惟時天罔念聞，厥惟廢元命，降致罰。」<sup>136</sup>，《書經 周書 多士》篇所描述的乃西周君臣意識到要鞏固政權，必須徹底征服殷人，特別要加強對殷商舊臣的控制，於是，在新都洛邑附近營建成周，並且將殷人遷徙至成周。殷民留戀故土，多有怨恨，周公就代替成王發佈誥令，說明遷徙的原因，史官記敘了這件事，寫了《多士》篇。「多士」就是眾士，乃指殷商的舊臣。《孔傳》云：「所告者皆眾士，故以名篇。」，從此篇的描述之中，可以很明顯的看見「天」（帝）所具有賜福或降禍的絕對至上權威。

在《書經 周書 大誥》篇中也有這樣的例子，《書經 周書 大誥》篇中云：「弗弔！天降割於我家，不少延。」<sup>137</sup>、「殷小腆誕敢紀其敘。天降威，知我國有疵，民不康。」<sup>138</sup>，這裡所描述的「天」（上帝）不僅是一位具有意志之神明性格的主宰之天，而且明顯具有賞善罰惡的強大能力。

<sup>135</sup> 《尚書正義》曰：「周公稱成王命順大道，以誥天下眾國，及於御治事者盡及之。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。此句意謂「我不敢廢棄上帝的命令。上帝嘉惠周文王，振興我們小小的周國。當年周文王只用龜卜，能承受這個天命。」。

<sup>136</sup> 《尚書正義》曰：「言上天欲民長逸樂，有夏桀為政，不之逸樂，故天下至戒以譴告之。天下至戒，是嚮於時夏，不背棄，桀不能用天戒，大為過逸之行，有惡辭聞於世。惟是桀惡有辭，故天無所念聞，言不佑，其惟廢其天（大）命，下致天罰。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。此句意謂「我聽說：『上帝制止遊樂。』夏朝君主夏桀不節制遊樂，上帝就降下教令，勸導夏桀。他不能聽取上帝的教令，大肆遊樂，並且懷疑上帝的教令。因此，上帝就不再眷念他、憐憫他，廢除了給夏朝的大命，降下了大懲罰。」。

<sup>137</sup> 此句意謂「不幸啊！上帝在我們的國家降下災禍，不稍間斷。」。

<sup>138</sup> 此句意謂「殷商的小主竟敢組織他的殘餘力量，因此上帝降下災禍，他們知道我們國家有困難，人心不定。」。

《書經 周書 召誥》篇亦云：「旦曰：『其作大邑，其自時配皇天，毖祀於上下，其自時中乂；王厥有成命治民。』」<sup>139</sup>，這裡很明顯表現出「天」對於古代中國在政治上的一些國家大事諸如此類興建王都之事，「天」仍然擁有很大的影響力。

《書經 周書 呂刑》篇則云：「上帝不蠲，降咎於苗。」<sup>140</sup>，周穆王初年，濫用刑罰，政亂民怨，等到呂侯為相，勸導穆王明德慎罰，制定刑律，採用中刑，國家得到治理，功績流傳後世，《書經 周書 呂刑》篇記載了周穆王的誥詞，同時也體現了呂侯的法律思想和刑罰主張，因而本篇名為《呂刑》。這裡所提及之「上帝」也是一位具有賞善罰惡能力之神明性格的主宰之天。

以上諸篇皆明確體現了凡國家政治上的大事，例如帝王駕崩、大興土木、對外用兵、國內有安樂、飢荒或其他不安的事情等等，其都歸諸於「天」（上帝）的命令或懲罰。

## （二）神明性格和人文性格兼具的天

後漢書公孫瓚傳論曰：「舍諸天運，徵乎人文。」；章懷太子李賢注云：「人文猶人事也。」，這裡所言之「人文性格」即指人類自己能掌握的行為或活動現象。

周人把神明性格的天帶進人文性格的領域裡，一來是周人進一步界定「天」的意義，另一方面也是重新肯定「人」的生命價值，人文精神因而逐漸昂揚。若從這個角度來看，「天」和「人」之間的關係似乎更加的密切了，而基本上溝通兩者的是「德」字的體認<sup>141</sup>。在《書經》之中也有一些這樣的例子，諸如：《書

<sup>139</sup> 此句意謂「旦對我說：『要營建新都洛邑，要從這裡以後稷配享皇天，謹慎地祭祀天神和地神，要從這個中心地方治理國事；大王已經有命定了。』」

<sup>140</sup> 《尚書正義》曰：「苗民任奪貨姦人斷制五刑，以亂加無罪，天不潔其所為，故下咎罪，謂誅之。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。此句意謂「上帝不加赦免，降災給苗民。」

<sup>141</sup> 郭沫若曾說：「周人的思想便更進一步，提出一個『德』字來。」，見《先秦天道觀之進展》。

經 周書 金縢》篇中云：「今天動威以彰周公之德。」<sup>142</sup>，此篇主要在描寫周滅商後二年，周武王生了重病，周公作冊書向先王祈禱，請求代替武王死，事後，史官把此書冊放進金屬裝束的盒子，「金縢」，即指此金屬裝束的盒子。

《書經 周書 酒誥》篇也明顯記載：「我聞惟曰：『在昔殷先哲王迪畏天顯小民，經德秉哲。自成湯咸至於帝乙，成王畏相惟御事<sup>143</sup>，厥棐有恭，不敢自暇自逸，矧曰其敢崇飲？越在外服，侯、甸、男、衛、邦伯；越在內服，百僚、庶尹、惟亞、惟服、宗工，越百姓里居，罔敢湏於酒；不惟不敢，亦不暇，惟助成王德顯越，尹人祇辟。』」<sup>144</sup>，從這裡來看，很明顯的，自我的「敬德修業」而不辜負上天的期望正是保有天命的最佳之方法。

其他諸如：《書經 周書 召誥》篇：「天亦哀於四方民，其眷命用懋。王其疾敬德。」<sup>145</sup>；《書經 周書 召誥》篇：「有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰：不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。」<sup>146</sup>；《書經 周書 洛誥》篇：「公稱丕顯德，以予小子，揚文武烈，奉達天命，和恆四方民，居師。」<sup>147</sup>；《書經 周書 立政》篇也云：「古之人迪惟有夏，乃有室大競，籲俊尊上帝<sup>148</sup>，迪知忱恂於九

<sup>142</sup> 《尚書正義》云：「發雷風之威，以明周公之聖德。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。此句意謂「現在上天動怒以彰顯周公的功德。」

<sup>143</sup> 《尚書正義》云：「能常德持智。從湯至帝乙，中間之王，猶保成其王道，畏敬輔相之臣，不敢為非。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。

<sup>144</sup> 此句意謂「我聽到有人說：『過去，殷代聖明的先王上畏天命，下畏百姓，施行德政，保持恭敬。從成湯延續到帝乙，明君賢相都只是考慮著治理國事，他們的輔佐非常恭敬，不敢使自己安閒逸樂，何況敢聚眾飲酒呢？在外地的侯、甸、男、衛等的諸侯們，在朝中的各級官員、宗室貴族以及退職後住在家裡的官員們，沒有人敢沉溺在酒中。不但不敢，他們也沒有閒暇，他們只考慮輔助君王的美德顯揚，幫助百姓重視法律。』」

<sup>145</sup> 《尚書正義》云：「民哀呼天，天亦哀之，其顧視天下有德者，命用勉敬者為民主。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。此句意謂「上帝哀憐四方的老百姓，祂愛護老百姓的使命因此轉移了。」

<sup>146</sup> 《尚書正義》云：「言王當視夏、殷，法其歷年，戒其不長。以能敬德，故多歷年數，我不敢獨知，亦王所知。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。此句意謂「夏朝的國運不會延長，我只知道他們不認真行德，才早早失去了他們的福命。」

<sup>147</sup> 《尚書正義》疏：「王以周公將退，因誨之而請留公。王順周公之意而言曰：公當留住而明安我童子，不可去也。所以不可去者，當舉行大明之德，用使我子小褒揚文、武之業而奉當天命，以和常四方之民，居處其眾故。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。此句意謂「公啊！請努力保護我這個年輕人。發揚偉大光顯的功德，使我繼承文王、武王的事業，奉答上帝的教誨，使四方百姓和悅，居在洛邑。」

<sup>148</sup> 《尚書正義》疏：「古之人道惟有夏禹之時，乃有卿大夫室家大強，猶乃招呼閭俊，與共遵事上天。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。

德之行。」<sup>149</sup>等等也都明顯在闡述「敬德」以保有天命的重要性。

周人所說的「德」，一方面是指「個人智慧」的涵養，另一方面則是指領導者「對全民有重大的貢獻，有眾民得其福祉」的人文建設，也可以說，「德」是人類自身內、外兼修的成就表現<sup>150</sup>。透過「德」字的體認，天命的意義有新的轉化，而且更落實在人類身上；於是乎，周人一則試圖建立一種德業的典型，以作為天命在人間的具體代表，一則重新評估在天命之下，人類歷史文化的新地位<sup>151</sup>。

在《書經 周書 多士》篇裡，周公首先指出夏、商、周三代的遞換，完全是「天」（帝）的命令。不同的朝代所以得以建立，乃是人類配天遵命，而又所以會滅亡，則是「天」發出祂處罰的威怒，人類不過是代為執行而已。但是，在這種興廢的過程中，天又根據甚麼來作決斷呢？周公認為例如夏朝開國君主懂得不過度享樂（「不適逸」），因而得到上天的垂愛，其後夏桀卻只知享樂（「大淫逸」），於是丟了國家。而殷商自商湯到帝乙都能夠「明德恤祀」，所以受到上天的保護；到了商紂，只是「誕淫厥逸，罔顧於天顯民祇」於是上天便又指定周人來取代商。類似這樣的思想在《書經 周書 多方》篇也有。

《書經 周書 多方》篇之中，一方面承認上天的主宰力量，另一方面也提出「人類自身的作為」事有其重要性的。例如上天固然是鄙棄殷商，降下了滅殷之命，但是上天為何降下滅殷之命呢？乃是殷代末葉的君主只知貪圖過度的享樂（「誕厥逸」），而放棄了該有的政治行為（「圖厥政」），同時又不很虔誠地舉行祭祀（「不蠲絜」），相反地，周代的君王卻能照著美德行事，並且誠敬地效法上天（「克堪用德，惟典神」）。上天之人文性格化的趨勢在《君奭》一篇裡，不但明顯，而且更加具體。在這一篇之中，基本上是把人類的文明現象和上天的主宰能力作平等的衡量，所以一方面肯定天命的存在，另一方面卻認為上天的主宰力量

<sup>149</sup> 此句意謂：古代的人只有夏代的君王，他們的卿大夫很強，夏王還囑咐他們長久地尊重上帝的教導，使他們知道誠實地遵循九德的準則。

<sup>150</sup> 郭沫若認為「德字不僅包括著從主觀方面的修養，同時從客觀方面的規模 - 後人所謂『禮』，都是包括的。、古代有德者的一切正當的行為的方式匯集下來便成為後代的『禮』」，參考其所著之《先秦天道觀之進展》。

<sup>151</sup> 參考徐復觀先生所著之《中國人性論史 先秦篇》之《周初原始宗教的轉化》，頁 24-26。

不是絕對無條件的，而是有條件的，此條件便是「人類努力的成就」。

周公重新檢討從成湯到文、武王的一段人類歷史，發現國運的興衰全在於「帝王本身是否努力建立文化德業」<sup>152</sup>，而老天不過是順應帝王德業之有無而降下賞罰的命令。若從這個地方來看，過去那種無條件的天命觀是不可信的，所以周公說：「天不可信。」，基於這樣的觀點，周公進一步認定：現在文、武二王雖為周代奠定了燦爛的文化建設規模，但是後人如果不好好地承續發揚（「嗣前人恭明德」），上天會像懲罰殷商一般的懲罰周人。因此，明顯可以發現，在《君奭》一篇裡，周公已經能夠從人類歷史文化的角度，並透過更為理性的思索來重新衡量「天」、「人」之間的關係 - 「天」依「人」的作為而降下應有的賞罰。

### （三）良善慈愛的天

在《書經》之中也有一些篇章明顯描述「天」具有慈愛良善的本質，並且具有護佑無助、貧苦之人們的特性。諸如：《書經 周書 洪範》篇：「嗚呼！箕子，惟天陰鷲下民，相協厥居。」<sup>153</sup>；《書經 周書 君奭》篇亦云：「天惟純佑命，則商實百姓王人，罔不秉德明恤，小臣屏侯甸，矧咸奔走。」<sup>154</sup>；此外，在《書經 周書 多方》篇：「天惟畀矜爾。」<sup>155</sup>；《書經 周書 呂刑》篇：「今天相民，作配在下，明清于單辭。」等等皆表現了「天」良善慈愛與護佑貧苦人們的一面。

<sup>152</sup> 在《君奭》一篇中，一再出現「德」字，例如「恭明德」、「德延」、「秉德明恤」，敬德觀念濃厚。

<sup>153</sup> 《尚書正義》曰：「此箕子陳王問已之年，被問之事，惟文王受命十有三祀，武王訪問於箕子，即陳其問辭，王乃言曰：嗚呼！箕子，此上天不言而默定下民，佑助諧合其安居，使有常生之資，我不知此天之定民常道，所以次敘，問天意何由也。」，見漢朝孔安國所傳、唐代孔穎達正義之《十三經注疏 尚書正義》。此句意謂「武王問道：『唉！箕子，上帝保護下民，使他們和目的居住在一起。』」

<sup>154</sup> 此句意謂「上天用輔國賢臣教告下民，於是，殷商異姓同姓的官員們，沒有人不保持美德，小心謹慎，君王左右卑微的小臣和諸侯的官員們，也都奔走效勞。」

<sup>155</sup> 此句意謂「上天會憐憫你們。」

#### (四) 正義感的天

由於「天」具有慈愛良善的本質，所以「天」必然是揚善棄惡、賞善罰惡的。對於凡是行惡之人 - 特別是人世間的帝王，「天」一定發揮正義的力量處罰之。於是，如果君王不能善待人民，而使人民受苦時，上天就會降罪處罰君主，甚至令有德之人取而代之，以解決人們的痛苦。另一方面，如果是因為大自然的災害而造成人民的痛苦，最好的方式是人民向上天呼籲求助，上天也會派成德的人加以處理。在《書經》之中也有一些這樣的例子，諸如：《書經 周書 金縢》篇：「昔公勤勞王家，惟予沖人弗及知，今天動威，以彰周公之德，惟朕小子其新逆，我國家禮亦宜之。」<sup>156</sup>；《書經 周書 多方》篇：「乃大降顯休命於成湯，刑殄有夏。」<sup>157</sup>；《書經 周書 顧命》篇：「今天降疾，殆弗興弗悟，爾尚明時朕言。」<sup>158</sup>；《書經 周書 呂刑》篇：「天罰不極，庶民罔有令政在於天下。」<sup>159</sup>。由以上這些例子可以發現，因為「天」代表正義，在傳統的社會，不問哪個階層的人，每遇到有冤無處伸訴的時候，他們總是相信只有「天」知道，此一想法往往使人忍受委屈，這裡所說的「天」，即是原始宗教中代表正義的天。因為「天」代表正義，所以我們能向祂訴冤。這種思想對中國廣大民眾的生活規範所起的影響，比起傳統的道德哲學來，要廣大的多了。

在《詩經》、《書經》之中已經把「天」、「帝」互用以代表至高神祇。古人以多種名稱指謂「至上神」，對周人而言，「至上神」顯然只有一位，但是以「天」來稱呼至上神似乎是預示了後期中國宗教思想的發展。

吾人認為「天」概念的新義就在於從「神權」到「德治」的轉移。德治理想表現於「天命」觀念，並體現於周文王身上。「道德」成為君王的首要條件、甚

---

<sup>156</sup> 此句意謂「過去，周公勤勞王室，我這年輕人來不及知道。現在上天動怒以彰顯周公的功德，我小子要親自去迎接他，我們國家的禮制也應該這樣。」

<sup>157</sup> 此句意謂「上天就大下光明美好的命令給成湯，命令成湯消滅夏國。」

<sup>158</sup> 此句意謂「如今老天降下重病，幾乎不能起床、不能說話了，希望你們能夠盡力接受我的遺囑。」

<sup>159</sup> 此句意謂「上天的討伐不交到他們身上，天下眾民就不能享有美好的政治了。」

至唯一條件。君王受尊為「天子」，代天為民父母。人類天生即有善性，但無法維持初衷，因此，君王必須同時具備老師的角色，以道德理想訓勉人民，而且他自身應該先體現至高無上的道德。

### 三、《左傳》之天思想

#### (一)《左傳》對天的看法

中國人的傳統觀念裡向來是以「天」為最高敬仰的對象與事實，而此種敬天思想在夏、商、周三代特別具體而明顯。

東周以後國家政權逐漸下墜，其後諸侯列國興起，無視於周朝王室之存在，彼此相互併吞，對於「統一天」的權威思想開始動搖，由於新興各列國的需要，乃興起了無數地方的神明，由此而有山川之神、河伯之神。

《左傳》雖然有不少地方談到「天」和「天命」，但在多數的記載當中，「天」這個字似乎已經轉變為「鬼神天」之意，而不再是「統一天」等最高主宰的涵義。諸如僖公五年，宮之奇勸諫虞公之時，其採用了《尚書 蔡仲之命》所言：「皇天無親，惟德是輔。」之語而說「鬼神非人實親，惟德是依」，很顯然，宮之奇把《尚書 蔡仲之命》中所述之「皇天」視為集體的鬼神，而非過去具有最高權威的皇天上帝了。這可以說是西、東兩周之間最大的思想轉折點。

隱公十一年，齊伐許的時候，鄭伯說：「天禍許國，鬼神實不逞于許君。」西周之時周人認為是「上帝監觀四方」而降下禍福，但是到了春秋時代，在當時人們的心目之中，禍福之降似乎已經操諸「鬼神」了。

僖公二十八年，晉侯伐衛復衛侯，衛人作盟，盟辭曰：「天禍衛國，君臣不協，以及此憂也。今天誘其衷，使皆降心以相從也。不有居者，誰守社稷？不有行者，誰捍牧圉？不協之故，用昭乞盟於爾大神以誘天衷。自今日以往，既盟之後，行者無保其力，居者無懼其罪。有渝此盟，以相及也。明神先君，是糾是殛。」

<sup>160</sup>，此盟誓者仍然提到「天」，但已經不是傳統固有的「皇天」了，有關人們的一切所行所為似乎為「大神」、「明神」、「先君」所監督，在衛人的信仰結構中，無論「天」是否仍是唯一的主宰「上帝」，但至少可以肯定在當時上帝與人們的關係已經不如從前密切了。

襄公十一年記載了鬼神監盟的事件，鄭人與諸侯結盟，載書曰：「凡我同盟，毋蘊年，毋壅利，毋保奸，毋留慝，救災患，恤禍亂，同好惡，獎王室。或間茲命，司慎、司盟，名山、名川，群神、群祀，先王、先公，七姓十二國之祖，明神殛之。俾失其民，隊命亡氏，踣其國家。」<sup>161</sup>，一般而言，結盟之時應該祈求那些地位最高的神靈來監視盟約，但是從此盟約來看，他們所祈求來監視盟約的並不一定是最高的神靈，反而是一些地位較低的神靈 - 名山、名川、群神、群祀、先王、先公、七姓、十二國之祖等等，早已不是殷商時代所祈求之「帝保我佑」，也不同於西周所謂「惟時上帝不保，降若茲大喪」(《多士》)。在當時人們的信仰之中，「敬天」思想已經演變成「敬在養神」(成公十三年)、「以敬事神」(哀公十六年)等觀念，從這裡來看，吾人認為春秋時代人們對於「群神天」形式的鬼神觀念信仰似乎已經根深蒂固。

春秋時代之「天」觀念的抽象化可淵源於這種多神主義的「群神天」、「鬼神天」，至於有位格性質的「天」一定和「上帝」的獨特性有密切的關係。當中國人對於「天」的信仰認為其是具有一位獨一無二的、至高無上的主宰的時候，「天」的特質就是其「主宰」的特質。但是在春秋時代人們的信仰中，「天」已經慢慢失去其「主宰」(上帝)的特質，轉而具有「群神」、「鬼神」的涵義，因而「天」的意義漸漸抽象化了，後來儒家的「天」觀念似乎已經邁向一種抽象化的「道德

<sup>160</sup> 此句意謂：上天降禍衛國，君臣不和協，而遭到這樣的憂患。現在天意保佑我國，讓大家放棄成見互相聽從。沒有留守的人，誰來守衛國家？沒有跟隨國君出行的人，誰去保衛牧牛養馬的人？由於不和協的緣故，因而乞求在尊神之前明白宣誓，以求天意保佑。從今天已經訂盟約之後，跟隨國君的人不要仗恃自己的功勞，留守的人不要害怕自己有罪。有人違背這個盟約，禍害就相繼降臨到他的頭上。明神和先君在上，必糾正其罪，必誅殺其人。

<sup>161</sup> 此句意謂：凡是我們同盟國家，不要囤積糧食，不要壟斷利益，不要袒護罪人，不要收留壞人，救濟災荒，安定禍亂，統一好惡，輔助王室。有人違犯這些命令，司慎、司盟的神，大山、大川的神，群神、群祀，先王、先公，七姓十二國的祖宗，明察的神靈殺死他。使他失掉百姓，喪君滅族，亡國敗家。

意義之天」。

## (二)「民受天地之中以生」觀點

儒家極重中道思想，《中庸》之核心概念正是闡明「大中以正」、「執兩用中」之體用合一的中道思想，其具體揭示了中和原理與中道觀之重要性，更能發揮《周易》中和中道之觀點。

儒家思想向來反對走極端，諸如《周易》乾卦之「亢龍有悔」、坤卦之「龍戰於野，其血玄黃」皆因過度極端而失去其中和原理所導致，《周易》認為獨陰不生、孤陽不長，非得陰陽相互調配而得其中和方能化育萬物。儒家的中庸思想至《中庸》一書的出現以後更加有條理的系統化，認為人的心性修養若能達到中和境界就能與天地萬物相和諧。所以《中庸》云：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」。

從整體來看，宇宙中的「此一」與「彼一」乃是彼此相互旁通、含攝，所以宇宙人生相互融通合會，在體用上相互融通無間，主客融通，心物融通，形上形下融通，而儒家所言之中道思想乃是兼攝體用、心物，俾使形上之道與形下之器相互依存融通，相互貫串，若無形上之道，那麼宇宙間一切哲理無所成立，若無形下之器，那麼人世間一切事理無所依據，所以理事圓融不二，不可分割，是以儒家言天向來是人不能離天，天不能離人，天人合一，形上形下相通而成一大合融系統。《中庸》云：「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。」（《中庸》第十三章），孔子論道不離現世人生，所以儒家論道必由人生實踐開始，然而子思卻強調「道之本源」，進而提倡天人合一思想，就《中庸》一書來看，其似乎有意強調儒家的「性」與「天道」之形上思想，以使天人相互貫通，按《中庸》開宗明義就具體點出：「『天命』之謂『性』，率『性』之謂『道』。」這裡所謂的「性」乃指「上天所賦予人類或天地萬物的本初狀態」，「『天命』之謂『性』」乃言上天之道德命令由上而下，下降到人類與天地萬物，而成為人類與天地萬物內在之自

然稟賦。「率『性』之謂『道』」，人類為萬物之靈，率性也只有人類獨能具此覺悟，而能回復原先上天所賦予人類的本初狀態之性，上天既然以其天道之自然本性賦予萬有之生命，人類便遵循其本初之命，以回歸天命原初之真純，此即率性之功夫。而也唯有人類獨具此率性之能力，所以天地之間，也唯有人能法天，則天循道而行。這裡的「性」具有義理之德性義，此「德性」應盡，亦即人類對天命的一種義務與自覺，人之盡性即是盡此義理當然之性，也就是對上天道德命令的實踐。

《詩經》上說：「天生烝民，有物有則。」，上天創生人類有其法則，其賦予了人類基本生理上之本能與欲望，此即「天性、生性」，至於每個人秉持了多少這樣的本能與欲望，此即「才性、氣性」，才性、氣性乃是顯現一個人其與眾不同氣質的主要特徵。而人類之所以為萬物之靈而不同於其他世間生命，則是基於人類所獨具之「義理之性」，亦即人類對上天所降之道德命令有應盡、實踐的義務與自覺。

就人性上來說，約略有「天性、生性」、「才性、氣性」、「義理之性」三種。《左傳》一書所論及之性大多指人類之本能欲望的天性、生性而言，例如《左傳》昭公十九年：「吾聞撫民者，節用于內，而樹德于外，民樂其性。」<sup>162</sup>這裡所說的「民樂其性」之性就是指人們之「天性、生性」而言，也就是指滿足其基本之本能與欲望。《左傳》劉康公云：「民受天地之中以生，所謂命也。」這裡所指之「命」非性，而是指生命、性命而言，與上述《中庸》所言天命之命有所不同。《左傳》會箋：「中者，正也。」；《淮南子 主術篇》：「是以中立。」高誘注曰：「中正也。」；《儀禮 聘禮篇》鄭康成注：「門中，門之正也，是古謂正為中，民受天地中正之氣以生，對鳥獸蟲受偏氣以生而言。」，中正之氣乃天地中和之氣，不偏不倚，不走極端，純和而大中至正，因而能秉育萬物之靈的人類。《左傳》會箋成公十三年：「天命我以天地之中，我守其則而不愆，所以保定天命也。」

---

<sup>162</sup> 此句意謂：我聽說安撫百姓的君王，在國內節約開支，並在國外樹立德性，百姓生活安樂。

這裡的「天地之中」乃指天地中和之氣，人類稟受天地間的中和之氣而具有靈明之性，因而不同於受偏氣所生之鳥獸萬物，劉康公云：「民受天地之中以生」即指人類得天地中和之氣所稟，亦指上天所賦予人類的本能與欲望多寡之才性、氣性而言，這裡所說的命即指氣命，其性亦為氣命之性。

#### 四、《禮記》之天思想

##### （一）禮的起源與宗教祭祀有關

中國向來被稱為「禮義之邦」，由此可知「禮」在中國傳統文化中具有舉足輕重的重要地位。

「禮」是中國古代文明演進的指標之一，夏、商、周三代以禮制相傳承而各有損益，所以孔子有「殷因於夏禮」、「周因於殷禮」之說。禮本源於原始社會的天神崇拜和祖先崇拜的宗教儀式，在進入文明時代以後，這種宗教儀式開始蛻變為社會禮儀，並漸趨制度化。

事實上，在中國古代社會之中「禮」所包含的範圍極其廣泛，諸如國家政治體制、朝廷法典、天地鬼神祭祀、婚喪嫁娶、言談舉止，無不在禮的範圍之內。禮的起源可追溯到遠古社會的原始祭祀活動中，《禮記 禮運》首先揭示出禮的產生與宗教祭祀密切相關：「夫禮之初，始諸飲食、猶若可以致其敬於鬼神。」，在原始人類的心目中，自然界各種無法理解的神秘現象和不可抗拒的力量，都被視為一種在冥冥之中主宰萬物的天地神祇之意志。在他們看來，無論進行何種活動，首先必須先徵得天地神祇的同意，於是便創造出了一種極其虔誠而莊嚴的儀式來與鬼神交通，這種儀式便是最早出現的禮儀。

《左傳》成公十三年：「國之大事，在祀與戎。」祭祀是古代人們按照一定的儀式進行的一種事鬼敬神的活動，是當時社會宗教意識的表現型態。在神權觀念處於支配地位的奴隸制時代，奴隸主階級將祭祀當作維繫宗法統治的有效手

段，於是祭祀活動便成了國家政治生活中的重要大事。

《周禮 春官 大宗伯》：「以社祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰。」，根據古代文獻記載，早在虞舜、夏禹時代，祭天的典禮就已經產生。這種祭天之禮被稱為「類」，《尚書 舜典》中就有「肆類於上帝」的記載。在殷商的甲骨文之中，天神被稱為「帝」或「上帝」，而在祭祀上帝時必須以俘虜和牲畜為祭品。到了周代，「天」的觀念逐漸代替了殷人所說的「上帝」，天帝的形象被人格化，周王於是就有了「周天子」的稱謂。所謂「周天子」是指周王作為天帝之子在人間統治萬民，他必須像侍奉父親一樣侍奉天帝，這樣，祭祀天帝一方面可以藉此表明自己政權存在的合理性，而另一方面通過隆重的祭天儀式，周王還可以昭示自己對天帝的虔誠以訓導臣民效法。

## （二）禮制之形成與天道之自然法則有關

《禮記 樂記》：「天高地卑，君臣定矣；卑高已陳，貴賤位矣。」，以孔子為代表的儒家始終相信宇宙之間存在一種先天性的上下、老幼、尊卑的等級秩序，這種秩序又是根植於氏族血緣關係之中的，而每個社會成員與生俱來的仁愛之心則是這種秩序賴以存在的堅實基礎。如果能夠喚醒這種普遍潛藏於人們內心的仁愛本性，使其成為人際交往中的自覺行動，就可以有效的節制私欲的膨脹，從而消除社會上的種種罪惡，重新建立起社會結構的和諧與穩定。

《禮記 曲禮》云：「鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸；今人而無禮，不亦禽獸之心乎？」，「是故聖人作，為禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。」，從這裡來看，在儒家的觀念之中，語言並非區別人與其他動物的標誌，只有「禮」才是使萬物之靈的人類不同於其他動物的關鍵所在。儒家學派的隆禮、重禮表現出一種對文明的積極創制與倡導，他們能夠正視與文明伴生的罪惡，主張用禮來加以疏導與教化，認為只有這樣才能重新尋求到人類社會秩序的和諧與平衡。人們生於天地之間的首要責任就是應該按照「天高地卑，君臣定矣；卑高

已陳，貴賤位矣。」(《禮記 樂記》)的宇宙模式去制定出一套等級制度和行為規範的禮儀。

禮制的確立正是古代賢哲觀察宇宙天地、慎終追遠的結果，此也意味著儒家從道德自主的觀點出發，其已經意識到作為萬物之靈的人類有必要而且完全可以通過創立一種制度來體現人類不同於其他生命的本質特徵，並且借助這種制度來協調人與人、人與自然社會的相互關係。

禮的本質是具體禮儀形式所表現出來的尊卑等級秩序，而其正是人們體悟而模仿天道之自然法則所制定而成。

人生於天地之間，天與地始終是人類所難以超越的界限，而天高地卑，萬物散殊、剛柔相濟、陰陽相蕩的自然法則又是最早被人們領悟到的，因此人們在創制禮儀的過程之中會模仿天道的自然法則，《禮記》中具體闡述了禮制模仿天道之自然法則的觀點，諸如《禮記 禮運》云：「夫禮必本於天，倣於地，列於鬼神。」；又《禮記 樂記》：「天尊地卑，君臣定矣；卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以群分，則性命不同矣。在天成象，在地成形，如此則禮者天地之別也。」，《禮記 喪服四制》：「凡禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情，故謂之禮。」；《禮記 鄉飲酒義》：「賓主，象天地也；介撰，象陰陽也；三賓，象三光也；讓之三也，象月之三日而成魄也；四面之坐，象四時也。」，由此可見禮儀的制定與體悟天道的自然法則有密切關係。由於禮制的制定是體悟自然的結果，因此也為禮儀所體現的尊卑等級秩序找到一種合理的解釋，由於「天高地卑」觀念乃是一種不以人們意志為轉移的客觀存在，禮儀之中的尊卑等級秩序既然是模仿自然法則所制定的，那麼它也就是一種合理的存在。於是處在這一等級秩序中的每一個社會成員都有義務如同維護「天高地卑」的自然法則那樣，去自覺地維護這種等級秩序的現實存在。

在中國古代先哲們看來，「天」對於人類所顯示出的肅穆、高明與廣大，「地」對於人類所顯示出的溫厚、博遠於遼闊，以及自然萬物形形色色所構成的和諧圖景，正是啟發他們「作樂以應天，制禮以配地」(《禮記 樂記》)的真正原因。

從體悟天道的自然法則來制定禮儀是從天人合一的角度去認定宇宙間天地萬物存在一種本能的合理和諧，人類社會只須效法天道自然就能夠獲得這種和諧。

### （三）禮樂具宗教與道德功用以匡正人心

就禮樂之功效而言，《禮記 樂記》明確指出：「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政四達而不悖，則王道備矣。」，在孔門六藝中以禮樂為實踐之本，亦為化民成俗之務，但禮之用和為貴，必應時興革，貴乎時中，所以禮之教重「恭儉莊敬」，而樂之教重「廣博易良」，所以必定以樂之「廣博易良」的和諧來調劑禮之「恭儉莊敬」的肅穆，以顯其和諧之秩序。《禮記》經解曰：「禮之教化也，微其止邪也於未形，使人日徙善遠罪，而不自知也。」，儒家主張以禮樂教化天下，以啟發人們內在的道德自覺以便趨向善端而遠離惡端，孔子就曾經說過：「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》），外在的嚴刑律法只不過是用來補充禮樂所不足的地方。《樂記》：「夫禮樂之極乎天，而蟠乎地，行乎陰陽，而通乎鬼神，窮高極遠，而測深厚，樂注大始，而禮居成物，著不息者天也，著不動者地也，一動一靜者，天地之間也，故聖人曰禮樂云。」，由此可知禮樂具有形上學之意義，儒家認為禮樂具有宗教之教化功效。西方國家向來以宗教信仰與道德相契而不可分，中國古代雖無西方式之宗教，但透過禮樂之教化薰陶，仍具有宗教與道德之功用，以匡正人心。

### （四）《禮記》之《中庸》篇章的天思想

《禮記》中的「禮」不僅包含了倫理原則和道德規範，並且從哲學的角度確立了以「中庸」作為個體之道德修養的標準。

「中庸」思想早在春秋時代就已被孔子所特別推崇而給予其極高的評價，孔子曾說：「中庸之為德，其至矣乎？民鮮久矣。」（《論語 雍也》）。孔子所主張

的「中庸」思想，其本意是反對「過」與「不及」，而要做到「兩端執其中」，也就是說，處事要恰到好處。

《禮記》對「中庸」的觀點是：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」，「喜怒哀樂」是人性的表現，「未發」是指人性未表現出來時的存在狀態，這種存在狀態是不偏不倚的，故謂之「中」。「發而皆中」是指喜怒哀樂之類的人性所表現均符合節度，符合節度即為「和」。「中」在思想上符合天賦本性，是天下的根本；「和」在行動上符合天賦的本性，是天下普遍推行的準則。人們只要將「中」與「和」的原則發揮到極處，天地就清寧、萬物就茂盛。中和與中庸是相通的，因而中和即是人們道德修養的標準。

《禮記 中庸》開宗明義即云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」，其中「天命之謂性」即指人的本性是上天所賦予的，是生而具有的。從「率性之謂道」來看，在《中庸》的思想之中承認人類具有先天的善性，而循此善性而行就是「道」。在這裡，《中庸》作者試圖透過「天道」與「性」之形上思想的相互關聯，來說明仁、義、禮、智這些儒家所推崇的道德內涵是完全內在於人們本性的一種客觀存在，而並非外界所強加諸於人們的，此即孟子所云：「仁義禮智非外鑠我也，我固有之也。」（《孟子 告子》）。但是《中庸》並沒有因為人們具有先天的善性而崇尚性命之道的自發性，而是注重後天教化的作用，要求人們自覺地加強道德修養，此即「修道之謂教」。就《中庸》的觀點而言，雖然人們具有與生俱來的善性，但正如孔子所言：「性相近也，習相遠也。」（《論語 陽貨》），如果個人不加強後天的道德修養，先天的善性就會被後天的惡習所抵銷。也由於人們都具有先天的善性，但每個人的先天稟賦又不盡相同，有的人行動太過，有的人行動不及，因此必須有一個可供人們後天進行道德修養的共同標準，此標準即「道」，亦即無過與不及的「中庸之道」。

《中庸》一書實乃在闡明「明誠」之道與「天命之謂性」的關係，其認為人心本源於天心，兩者居誠無間本為一體，人性所表現之喜怒哀樂的未發之心，此

即本初寂然不動的中和狀態，為原初的中和之德，其本與天道相冥契，所以《中庸》上云：「誠者天之道也，誠之者人之道也，誠者不勉而中，不思而得，從容中道聖人也，誠之者擇善而固執之者也。」，中庸所言，不但天地大道為誠，人類本性為誠，即便是宇宙萬物之本性，無一不誠。所以說，「誠」實乃天人、物我一貫之樞紐。而人類之本性既然為「誠」，而「誠」又為天之道，所以人們若能順天道之誠去做人，便自合乎誠之道了。

《中庸》既然強調「天道之誠」，並以「誠」作為性命之本，此「誠」即是天命人性中的自然原動力，亦即孟子所說的「善端」，此「誠」貴在要能好好保守而不失去它，並且擴充而推廣它，所以《中庸》云：「誠者，物之終始，不誠無物。」（《中庸》第二十五章）。就「誠」而言，「誠」乃天地之正位、萬物化育之根源，《中庸》云：「夫自誠明謂之性，自明誠謂之教。」，「誠則明矣，明則誠矣。」（《中庸》第二十二章），其中「自誠明」為本體，乃體認天道之本然。「自誠明」由天賦之性而來，為天命之所彰，所以不思而得，不學而能，從容中道；「自明誠」為其實踐之功夫，乃人類後天之作為，藉著尊德性與道問學之思辯，踐履天道之誠得實。《中庸》之作者子思也將此「至誠之道」稱為「中和」，此中和乃在人性之中隱藏於喜、怒、哀、樂之未發的時候。「中」指未發之狀態，為「體」；「和」指已發之狀態，為「用」。「體」、「用」相兼即是「中和」。中和之道由人性擴充到宇宙天地萬物之性，其關鍵皆在「執中」，「執中」就是在已發時無「過」與「不及」之狀態。「誠之道」也就是中庸、中和之道，中和原理為中庸之根基，就人類之心性來說，指已發、未發之際，無過與不及之現象。在物性方面，指天地萬物之間彼此調適且各盡其性。

由於天道至誠不息，籠罩一切，人道若能至誠，則必與天道相冥契，人心自然通於天心，人之內在心靈自與神明相感應而融通，所以《中庸》說：「至誠如神。」（《中庸》第二十四章），由於至誠者通乎神明、克配上帝，因而能預知宇宙天地一切變化之關鍵，並且把握一切禍福之端倪。在宇宙萬物之中，也唯有萬物之靈的人類能盡誠，將天道所賦予人之本性發揮到極致，使的人們與天命原初

所稟賦之本真相契合。人類若能窮盡一己所稟之性並且能盡萬物之性，將上天所賦予天地萬物之本性發揮其應有之功用，自然能與天道相契而參贊天地之化育。

### 第三章 從歷史角度來探討天思想

夏、商、周三代的宗教信仰已經不是純粹的自然崇拜，雖然此一時期的自然崇拜仍然存在，但卻是當時整體神靈系統的一部份。

自然崇拜在上古中國卜辭以及先秦文獻之中皆有提及，諸如《禮記 祭法》中云：「山林川谷丘陵，能出雲，為風雨，見怪物，皆曰『神』。有天下者祭百神。」；《左傳》昭公元年則記載：「山川之神，則水旱癘疫之災於是乎崇之。日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，是乎崇之。」，這些文獻上所記載之「怪物」的說法顯示早期中國之自然崇拜與精靈信仰確實有關，從這兩段文獻中明顯說明了天地、山川、日月是夏、商、周三代祭祀的重要對象，也證明了古代中國的自然崇拜由來甚久。由於神靈崇拜與信仰在考古遺存之中常常很難尋覓，所以有關中國上古之神靈觀念常常必須借助文獻資料來加以了解。《書經 舜典》：「肆類於上帝，禋於六宗，望於山川，遍於群神。」，從這段文獻之中可以得知舜在繼承了君位之後，即祭祀了上帝以及山川群神。虞夏之時的信仰已經不是單純的自然崇拜，而是多神的鬼神信仰。在儒家的典籍《論語》中曾經述說「夏禹致孝乎鬼神」<sup>163</sup>，此也說明了鬼神信仰和崇拜已經在國家崇拜中佔有重要地位。《禮記 表記》說「夏朝事鬼敬神而遠之」，其也闡述了當時的祭祀文化還不發達。但是根據《書經 甘誓》上所記載，在夏啟之時已有「賞於祖」、「戮於社」的聲明，說明已有國家一級的「祖」、「社」的宗教活動。這裡所指稱的「祖」即祖廟，「社」即社神，這也說明了當時已有祖先崇拜和地神崇拜。古文《尚書 五子之歌》記載著太康時事，其中陳述太康的主要罪行之一就是「覆宗絕祀」，也是指祖先祭祀的

---

<sup>163</sup> 見《論語 泰伯》篇。

崇拜而言。

中國古籍《山海經》一般被認為成書於東周後期的戰國時代，但是《山海經》一書中所反映的意識卻不是戰國時代的主導意識，而是上古流傳下來的、某一時期的主導意識。在《山海經》中記載了許多「帝」，例如：黃帝、炎帝、帝俊、帝堯、帝舜、帝禹、等等，這些帝都是中國上古時期的部落首領，亦即後人心目中的君主，這些君主不僅是人世間的最高統治者，同時也是山海諸神的首領。那些山海之神以及其他神祇乃是帝的下屬。山海諸神首先是自然力的管理者，也是自然現象的發號施令者，祂們管理日月星辰、風雨雷電、山川河流，帝可以指使祂們，而祂們也服從帝的命令。帝命令祂們管理日月的運行，命令祂們施風佈雨。在上古的某一時期，人們普遍認為，此源於人間君主的帝不僅是人世間的主宰，更是整個世界，特別是自然界的主宰，由此或許也可以發現：為甚麼殷商甲骨文中的「帝」是殷人的祖宗神而卻能夠令風令雨。

在殷商初期已經有了「至上神」的觀念，儒家典籍《論語 堯曰》云：「予小子履敢用玄牡，敢昭告於皇皇后帝。」，後世註家皆根據《墨子》認為是湯的祝辭，從這裡來看，當時已經有了「帝」或類似至上神的觀念。

### 一、夏代的天帝思想

就中國歷史而言，從原始部落的拜物宗教而形成「社」的祭祀很可能是在夏代之時期，但是關於夏王朝的宗教概況，由於目前出土之文物還無法確切證明，因此對其之探討仍然處於傳說、史籍或文物的推測階段。

儘管在春秋戰國之時，社會上有許多關於夏代宗教的說法，但在目前的考古發掘上並沒有找到夏朝文字的相關資料。

孔子曾說「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」（《論語 八佾》），由此可見，到了孔子所處的春秋時代已經找不到關於夏朝宗教的文獻了。

一向謹言慎行的孔子又說：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。」（《論語 為政》），從這段話來看，若根據夏商周三代社會的延續性，再加上社會上流行的傳說，可以對夏代之宗教進行一些推測。

《墨子 兼愛》曾引用《尚書》古佚文《禹誓》：「濟濟有眾，或聽朕言，非惟小子，敢行稱亂。蠢茲有苗，用天之罰，若予率爾群對諸群，以征有苗。」，若從這裡來看，夏代大約已經形成了至上神觀念。由於《禹誓》已經亡佚，由墨子引證，其在言語上已染時人色彩，但其內容未必完全出於後人所杜撰，還是具有一定之可信度，其中所提到的「天」是天地萬物的主宰，所以征伐要以祂的名字進行鼓動和宣傳。夏代已經建立了地上統一的王權，其在天上塑造一位至上神「天」來保護自己的特殊利益是完全有可能的。

## 二、商代的天帝思想

中國古代國家和世上其他民族一樣，信奉著一位或多位神靈。中國古代國家所信奉的至上神稱為「帝」或「上帝」，「帝」或「上帝」又稱作「天」。「天」和「上帝」實際上是同實異名的概念。周原甲骨的時代是商代，若把周原甲骨的「天」和殷墟的「弗疾朕天」聯繫起來看，那麼，殷商時代很可能已經把「天」與「上帝」一樣作為至上神看待了。

于省吾在《甲骨文字釋林》一書中就認為：「甲骨文以帝為上帝，也以帝為祭名。周代金文同。祭名之帝，《說文》作禘。」，裘錫圭先生更認為「甲骨文以帝為上帝，也用帝稱呼已故的先王先公：甲骨文每稱去世的父王為帝。」<sup>164</sup>。

若是據司馬遷之《史記》以及司馬貞之《史記索隱》，則商代及其以前的君主都稱為帝，只有周滅商以後，才「貶帝號，號為王」（《史記 殷本紀》）。

從已經出土的殷商卜辭來看，殷商時代的神靈世界可以說是分散而多樣，其

---

<sup>164</sup> 參考裘錫圭所著之《甲骨卜辭中所見的逆祀》，1985年，刊載於《出土文獻研究》，文物出版社。

具體表現在占卜的頻繁與占卜範圍的無所不包，同時也表現在殷人「尚鬼」的繁雜的祭禮之中。《禮記》中云：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。」，這裡所指稱之「神」兼指天神與人鬼。

「帝」是殷人信仰的最高之神，具有最高的權威，管理著自然與下國。上帝最重要的權力是管轄天時而影響年成，這說明殷人已經有至上神的觀念，而且這個至上神明顯是一個早期之主掌農業的自然神，同時，這個「帝」已遠不是原始部落的部族神，卜辭中所記載的上帝不僅像人間帝王一樣發號施令，而且有帝廷、有工臣為之施行號令。陳夢家先生認為「殷人的上帝或帝，是掌管自然天象的主宰，有一個以日月風雨為其臣工使者的帝廷。上帝之令風雨、降福禍是以天象示其恩威，而天象中風雨之調順實為農業生產的條件。所以殷人的上帝雖也保佑戰爭，而其主要實質是農業生產的神。先公先王可上賓於天，上帝對於時王可以降禍福，示諾否，但上帝與人王並無血緣關係。人王通過先公先王或其他諸神而向上帝求雨祈年，或禱告戰役的勝利。」<sup>165</sup>。陳夢家先生同時指出「上帝與人鬼不同處在於祂不享受祭祀的牲禮，祂雖然是令風令雨的主宰，但人並不能向祂直接祈求。先公先王則不僅可以享用時王的獻祭，而且時王也可以通過求祈先公先王來使之影響上帝，以得到降雨豐年。」<sup>166</sup>。

殷商卜辭告訴我們殷人有明確的上帝信仰，殷之先公先王死後升天，賓於帝所，已經被天神化，而自然神祇諸如山川土地等在祭祀中也已經被人格化了。由卜辭可見，殷人所信仰的「帝」，首先是自然天時的主宰，特別是決定是否或何時降雨的主宰，這無疑是一個體現農業民族需要的至上神。祂掌管降雨、風、雲和收成，從消極的方面來說，「帝」可以降旱、降饑、降災給人間。同時「帝」不僅主宰天時，也掌管人間禍福，可以保佑人王，也可以降禍人間。殷商卜辭之中的「帝」，作為神已經相當人格化，這從卜辭中的「帝廷」觀念可以得到證實。

殷人的宗教信仰已經不是單純的萬物有靈論，而是一種多神論或多神教的型

<sup>165</sup> 參考陳夢家之《殷墟卜辭綜述》，1988年，中華書局，頁580。

<sup>166</sup> 參考陳夢家之《殷墟卜辭綜述》，1988年，中華書局，頁361,580。

態。雖然殷人的多神教信仰本質上與萬物有靈論極為類似，但其區別在於：在殷人的多神教信仰之中，所有神靈組成了一個具有上下統屬秩序的神靈世界。殷人的至上神來源於主管天時的農業神，同時也管理其他事物。至上神所管轄的職能大體可分為三類，即天時（風、雨）、神事（祭祀）、人事（征戰、疾病、王事）等等。

祖先神靈的信仰在殷商文化之中十分突出，在多神信仰的體系中祖先神靈佔有重要地位，「帝」已經人格化，而祖靈也已經天神化。山川土地四方之神都受祭祀，其也說明自然神祇已人格化。其中，對殷人而言，祖先神比起一般的自然神似乎更為重要。這種把「祖靈」視為「至上神」與「世人」之間媒介的看法，似乎不只是由於至上神與祖靈的神格不同，而是祖先崇拜在某種程度上侵占至上神地位的表現。同時，另一方面，「帝」與「祖先神靈」對人世的影響都有正負兩個方面，雖然殷人並沒有明確的善惡神之觀念，沒有善惡二元神的區分，但是從某方面來觀察，「帝」等神令雨、受又、受年，可以說就是善的方面；令風、降禍可以說就是惡的方面。

陳來先生就認為「從已出土之殷商卜辭明顯可見，對於殷人來說，殷人所崇拜的上帝根本不是關照下民、播愛人間的仁慈之神，而是一位喜怒無常、高高在上的神，殷人只能戰戰兢兢的每日占卜、每日祭祀，極盡諂媚討好祈求神靈的護佑。」<sup>167</sup>。

若從宗教學上來看，殷人所具有的宗教信仰本質上是屬於「自然宗教」的型態，而尚未進展至「倫理宗教」的型態。從殷墟卜辭的研究也顯示，在殷商時代，至少在其晚期的宗教信仰，是以「帝」與「帝廷」為代表，已經不是單一神教，而是多神教信仰，殷人所信仰的神主要反映了他們對自然力的依賴，殷人的信仰不僅未能體現一定的教義形式，而且殷人信仰的上帝只是「全能」而並非「全善」。陳夢家先生就認為「殷代銅器上的動物形象森嚴而西周同期的動物形象溫和。」

---

<sup>167</sup> 參考陳來先生所著之《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，1996年3月第一版，北京，三聯書店，頁115。

<sup>168</sup>，此即是自然宗教與倫理宗教（禮樂文化）的區別之表現。周人的宗教信仰顯然與殷人有所不同，周人信仰的最高代表是「天」，甚至是「天命」，在「天命」的意義上更表現出宇宙秩序和宇宙命運的色彩。

殷商時代之殷人已經具有人格神的觀念，例如祖先神，這種觀念要比接觸、類比的觀念複雜的多，所以商代文化已經不是巫術文化或薩滿文化，而是一種保留著薩滿色彩的自然宗教。其雖然是一種宗教型態，但卻沒有任何道德理想的出現，未見其具有倫理價值與理性智慧。

吾人認為在「殷商對神鬼的恐懼崇拜」與「周人對『天』的尊崇敬畏」兩者之間有著很大的道德差別：殷商時代仍然是自然宗教的體現；而周代文化則包含著社會進步與道德秩序的原則。周人文化的這種特質和發展雖然與「倫理宗教」之階段相當，但周代的禮樂文化並非走唯一神教的路線，它所體現的禮樂文化與德性追求已經開啟了通往德禮文化之聖哲宗教之路。

### 三、周代的天帝思想

中國文化的發展到了周代產生了一個極大的轉變，這個轉變就是將上古時代以至殷商時期的鬼神蒙昧時代轉化為理性道德時代。

周朝的前身為殷商帝國政治文化體系內的一個方國，周稱殷帝國為「大邑商」，而自稱「小邑」，沒有取得最高祭司的地位，不能祭祀天神。在祖先崇拜方面，因為自己的祖宗神對殷商王朝的祖宗神亦是處於臣服地位，所以也祭祀殷人的祖先，祈求異族的祖宗神的保佑。由於商朝奴隸主統治者把「上帝」視為最高主宰者，而他們則是「上帝」與「人間」的聯絡者，所以他們對上帝要畢恭畢敬，大行祭帝之禮，同時用祭帝之禮來祭祖。他們把神權與王權統一起來，在他們看

---

<sup>168</sup> 見陳夢家之《殷墟卜辭綜述》，1988年，中華書局，頁561。學者李澤厚也指出：以饗饗為代表的殷商青銅器突出了神秘、恐懼、畏怖、凶狠和猙獰，指向了超世間的權威神力，見其所著之《美的歷程》，1982年，文物出版社，頁36-39。

來，奴隸的生存是為著讓奴隸主享受，奴隸若反抗，定要被處死。在《禮記》之中也記載：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親，其民之弊，蕩而不靜，勝而無恥。」<sup>169</sup>。由於殷商統治者對其人民的剝削、壓榨，因而使其廣大百姓不堪忍受，再加上其對鄰國的侵擾，亦使鄰國不得安寧，在此情況之下，終於使的周人掌握了良好時機而起兵攻打殷朝。在周武王伐殷成功以後，建立了周朝，武王之後由於少主年幼，周朝的政權轉由周公執掌。周人滅殷以後，其身分從被統治者的地位上升到了統治者的地位，對神與祖宗神的態度也有很大的轉變。周代文獻《詩經》有如此清楚的記載：「文王在上，於昭於天。周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。殷之未喪師，克配上帝。宜鑑於殷，駿命不易。」<sup>170</sup>。

吾人發現周初之宗教觀念有以下一些轉變：

(一)「至上神」觀念的轉變。

殷人稱至上神為「上帝」，在殷人的心目之中，「上帝」是一位人格神，其主宰著自然與社會的一切事物，而自然屬性又是其神性的主導方面。周人繼承了殷人的宗教，但出於他們自己的宗教文化傳統，也出於使自己與殷朝有所區別的政策考慮，周人逐漸在改變著至上神的名稱和神性。在周代青銅銘文中，「上帝」、「皇上帝」、「皇天上帝」、「皇天王」、「天」等名稱最初是混合使用的，以後「天」的稱呼越來越多，周人便把「蒼天」視為至上神了。這也反映了殷、周兩代人民對至上神性質認識上的差異。從「上帝」到「天」的轉化反映了人們對宇宙統一

---

<sup>169</sup> 見《禮記 表記》。

<sup>170</sup> 此句意謂「在殷人沒有喪失統治權的時候，能夠配享上帝。現在周人的祖宗神不再臣服於殷人的祖宗神了，而是上升到天上，受到上帝特殊的恩寵，進退升降都在上帝的左右兩旁。因此，周人以自己的祖宗神去配享上帝，把殷商王朝之統治者的宗教直接承襲過來，變為周王朝的國家宗教，為鞏固自己的統治政權而服務。」

性認識的提高，殷人還不能從日、月、風、雨等具體天象之中概括出一個抽象的天，而周人卻從觀察具體天象之運行規律中，發現一切天體、氣象都包含在一個統一體之中，周人推測，「天」不僅蘊含日月星辰、風雨雲雷，而且在暗中指揮著自然及社會一切事物的運動，所以周人直接把至上神稱為「天」。由於「天」是茫茫太空的神化，它在被賦予至上神性以後，仍然保留了其本來的浩渺性而顯的寬容無邊，有更高的抽象性和概括性。其次，至上神由「上帝」變成了「天」，人格性減少了，理論性增強了。殷代所描述的天境有如人世王國的寫照，上帝就如同殷王一般喜怒無常。但是神如果太人性化，就難以顯出祂超人的神聖性，因此需要加以抽象化。周人的「天」雖未完全放棄人格性，但已逐漸趨向於非人格化，更接近一個命運之神，類似某種在冥冥之中決定著自然和人類運行的規則，這種天神概念很容易被泛化為「天命」、「天數」或「天道」等哲學觀念。

## （二）賦予天神崇拜更多祖先崇拜色彩。

周王直接把至上神「天」作為自己的祖先來看待和供奉。周王一開始就自稱「天子」，即「天之元子」<sup>171</sup>。周公曾說：「嗚呼！皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。」<sup>172</sup>。「天」包含萬物、派生萬物，人們都是「天」的兒子，而君王則是「天」的嫡長子。因此，君王有替「天」行道、主宰萬民的責任與義務。可是殷紂王作為皇天元子，卻驕奢淫逸、暴虐萬民，當臣下規勸他時，他還理直氣壯的稱謂「我生不有命在天？」<sup>173</sup>，按照殷代宗教的觀念，只有殷王祖先之靈可以「賓於帝」，永遠是天廷裡上帝的賓客，所以上帝也會永遠保佑人世間的殷王。但周公卻指出：「既然大家都是上帝的兒子，上帝便有革除某一姓氏之天命，改變嫡長子的權力。」，商朝末年紂王無道，所以「天」改小國周為元子（嫡長子），見

<sup>171</sup> 按「元子」一辭語出《尚書 召誥》之「改厥元子」一句，意謂「嫡長子」。

<sup>172</sup> 見《尚書 召誥》。此句意謂「唉！皇天上帝改變了他的長子，結束了大國殷商的福命。」

<sup>173</sup> 見《尚書 西伯戡黎》。此句意謂「我的一生不是由天命決定的嗎？」

《尚書 召誥》上的記載：「有王雖小，元子哉，其丕能誠於小民。」<sup>174</sup>，此亦意謂周王得了天命，被立為嫡長子，所以能以小勝大，以弱勝強，西周代殷而有天下乃出於天命。另一方面，「天神」與「祖神」之結合也是因應西周宗法制度變革的需要。周公制定了「嫡長子繼承制」，而世俗宗法制度的變革也要求宗教觀念發生相應的變革，周代把天神視為祖神，把周廷的宗子說成「天之元子」，這正是為了突顯嫡長子的地位，為兄權披上一件神權的外衣。如此一來不但可以壓服全體被統治者，也是強迫周王室內部諸弟臣服的重要手段。

天神與祖神的溝通反映了西周宗教中人文精神的增長，在商代人與神沒有血緣關係，人只能通過祖靈向上帝轉達自己的祈求，是鬼治重於人治。而周代視「天」為人之祖神，周王可以直接祭天，向「天」轉達自己的意願，擺脫了鬼魂對人的主宰，提高了人的地位。

#### 第四章 孔孟荀三子對天思想之發展

中國古人對於「天」、「祖」的敬畏意識是同其農業生產背景以及從氏族至宗族演變過程中之宗法社會組織密切相關。

在一個生產力極為低下的農業社會裡，人們主要是「靠天吃飯」，年成的豐收與否完全取決於天氣的好壞，因此人們自然會注意到人生吉凶禍福與自然之天的關係，從而對自然之天的巨大威力產生依賴和敬畏的意識，此即中國古代「天命」觀所產生的客觀基礎。

在現存之中國古代文獻資料中顯示，殷人、周人都相信「天命」的存在和力量，他們認為：「皇天上帝」是至高無上的，人間的帝王是天之子，是承受天之命的。人間帝王及其臣民可以受到「天」的福祐，也可能遭受「天」的災害，因

---

<sup>174</sup> 此句意謂「君王雖然年輕，天子責任重大啊。要能夠很好地和諧老百姓。」

此應當敬天、畏天、祈禱天的保護。

殷商卜辭之中所謂「帝受（授）我又（祐）」、「帝其降永（命）」，此即意謂上帝給予我以福祐、上帝降大命給我。《書經 湯誓》云：「夏氏有罪，予（成湯）畏上帝，不敢不正。」<sup>175</sup>、《書經 湯誥》云：「天道福善禍淫，降災於夏，以彰厥罪。」<sup>176</sup>、「上天孚祐下民。」<sup>177</sup>、《書經 盤庚》云：「先王有服，恪遵天命。」<sup>178</sup>、「天其永我命於茲新邑。」<sup>179</sup>等語就反映了殷人對於天命的迷信和對天帝的崇拜。而周武王討伐商紂王時所作的誓詞，則自稱是「恭行天之罰」<sup>180</sup>，此乃因為周人認為周之所以會代殷而擁有天下，是由於殷人不修德、敬天，所以天收回成命，而改授命於周，所謂「皇天上帝，改元厥子、、、惟王受命，無疆惟休、曷其奈何弗敬！」<sup>181</sup>，此正是周人崇信天命的表現。

周人的「天命」觀較之殷人的「天命」觀已經有很大的不同和進步，殷人對天命的認識乃為盲目的崇信永恆性和絕對性，並不重視「修德惠民」以便「祈天永命」。而周人從殷代夏、周代殷的歷史教訓之中看到了「天命靡常」、「民心無常」的事實，悟出了「惟不敬厥德，乃早墜厥命」、「皇天無親，惟德是輔；民心無常，惟惠之懷」的道理，因此，周人覺得必須特別謹慎小心地敬奉上帝，而敬奉上帝的最好辦法就是「敬德保民、修德惠民」，周人明顯認為只有「聿修厥德」、「懷保小民」才能談的上「永言配命，自求多福」，如此也才能「克配上帝」，使天命不至轉移。從這裡可以發現，周人對於「天命」的認識已經開始從「外在超越性的盲目崇信」而逐漸貫注於「由內在道德的培養以契悟天道的自覺意識」，這也是中國人文精神擺脫原始宗教意識的第一步，它為後來之孔孟儒學的建立提供了理性發展的方向。

<sup>175</sup> 此句意謂「夏氏有罪，我畏懼上帝，不敢不去征伐他。」

<sup>176</sup> 此句意謂「上天的法則是降福給善人，降禍給惡人，因此，對夏降下災禍，用來顯示他的罪惡。」

<sup>177</sup> 此句意謂「上天信任並保佑下民。」

<sup>178</sup> 此句意謂「先王有事都會恭敬謹慎的遵從天命。」

<sup>179</sup> 此句意謂「上天將使我們的國運在這個新國都延續下去。」

<sup>180</sup> 見《書經 牧誓》。此句意謂「恭敬的行使上天對其之懲罰。」

<sup>181</sup> 見《書經 召誥》。

## 一、孔子的宗教觀與其天概念

### (一) 孔子的宗教觀

孔子之天道觀與天命思想可以說是直接繼承夏、商、周三代之祭天、敬天、畏天的觀點，對於高高在上之昊天上帝、皇天上帝、赫赫上帝一直存著戰戰兢兢而謹慎的態度，端肅其敬畏之心而不敢有所違背，他曾明確指出：「獲罪於天，無所禱也。」(《論語 八佾》)，由此來看，孔子心目中的「天」實為一位具位格、有意志、能溝通與賞善罰惡之主宰天，亦即宗教中所祭祀之皇天上帝、昊天上帝。所謂天命者乃是上天對人們所降下之道德命令，也是上天對人們之教化、教命與命哲，孔穎達疏曰：「命者，教命之意，若有所稟受之辭。」，朱子註曰：「天命，即天道之流行，而賦於物者，乃事物所以當然之故也。」又曰：「天命者，天所賦之正理也。」<sup>182</sup>。《詩經》云：「維天之命，於穆不已。」，孔子是以宇宙為一有意志之神明體的位格實有存在，以天為不變之永恆真理，並且賦命於世間萬物，所以置天命於世間萬物之上，此天命不斷流衍創造而生生不息，為世間萬物之本原。

孔子終生敬畏上帝，他以敬天、畏天為職志，有鑑於其所處之春秋列國時期神權思想下墜且漸漸傾向多神崇拜之鬼神信仰，他對此種多神崇拜之鬼神信仰是持客觀而中立的態度，對鬼神之說存而不論，所以孔子「不語怪力亂神」，並且敬鬼神而遠之。中國古代雖無西方外在形式之宗教，但是從國君以至萬民皆藉由祭祀之禮儀與明堂之敬祀來敬拜昊天上帝、山川諸神祇與人鬼。孔子所言：「敬鬼神而遠之。」(《論語 雍也》)是指當時春秋時代社會之多神崇拜的鬼神信仰而言，其並未排斥對天之崇敬。孔子回答季路問事鬼神時說：「未能事人，焉能

---

<sup>182</sup> 何宴，《論語集解》；朱子，《四書集註》。

事鬼。」(《論語 先進》), 孔子認為非誠敬不足以事人, 亦不能事鬼神, 其並不否定鬼神之存在, 只是持存而不論的客觀態度。而對於樊遲問知則回答:「務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣。」(《論語 雍也》)。由於鬼神之事並非孔子人文教化中所著重的部分, 所以孔子對其存而不論, 但從《論語》與其他儒家經典來看, 孔子對昊天上帝、皇天上帝恒存謹慎敬畏之精神。孔子是以仁義、疾敬德來作為人們日常生活之最高準則, 其認為也只有「仁」可與「天」等同。由於孔子順從周代之道統, 再加上其本身為殷代後裔, 故也從殷人尊神之教與天命思想。

孔子主張祭祀生活應建立在誠、敬、仁、愛等諸德目的基礎之上, 並且反對「非其鬼而祭之」<sup>183</sup>, 其將祭祀生活置於主敬精神與慎終追遠的孝道倫理之中。在孔子的觀點裡, 祭祀的意義並非在自求多福, 而是對於祖先的報本反始、崇德報恩, 透過外在的祭祀形式來表達內心之敬德與孝思。

中國古代宗教性的神性位格之主宰天觀念至孔子所處之時代已經逐漸式微, 雖然《尚書 商書 湯誓》中云:「予畏上帝, 不敢不正。」, 《尚書》以提倡主宰天觀念為其主旨, 主張敬天、畏天之思想, 並為孔子所本, 但是孔子認為對天之敬畏與其以外在敬肅之宗教形式的祭祀禮儀來祭天、敬天還不如在吾人內心深處透過道德良知去自我反省一切, 來的深切著明, 由於孔子認為人心、天心相通, 由顧諟明命(重視英明之天命)來自我內觀反省即可上配神明、對越上帝, 因此孔子有意將外在神性位格的主宰天轉化為吾人內在靈明自覺的義理神明之天。孔子所主張之敬天、畏天就是以天之明命為依歸。

孔子將天命天道思想予以義理化, 使其作為道德力量之根源, 並認為此天命之道德義理的超越性存在於每個人之內心深處, 以代替外在宗教性敬肅祭祀的敬天態度。孔子所提倡之踐仁思想與個人之下學上達的人格修養功夫正是以天命思想與道德的超越性相互融合, 其重視人們之內在的道德生命涵養更甚於外在之祭祀態度。孔子一生自覺受天命之託付, 故言「天生德於予」, 這裡的「天生德於

---

<sup>183</sup> 按「鬼」指祖先而言。

予」即是孔子透過踐仁的實踐功夫而對天道之信念與道德之使命感的執著，此道德之使命感乃是融天德、人德為一體，透過踐仁與克己復禮的實踐功夫來達到。孔子所謂的「畏天命」正是個人之內在人格中無限的道德要求與使命感，從孔子對天的敬畏態度自可發現其濃厚的宗教情懷。

## （二）從《論語》來看孔子的天概念

孔子所繼承的是西周以德配天思想和禮教。孔子在思想上並沒有完全擺脫殷、周天命觀的宗教意識，而是承認天命並且主張敬畏天命的。他曾經提出「君子有三畏」，第一項就是「畏天命」（見《論語 季氏》），他並且認為「獲罪於天，無所禱也。」（見《論語 八佾》），同時孔子也認為「道」之行廢都是由超越人力的「天命」所決定的（見《論語 憲問》）。孔子對於天命不只要人們去敬畏，更重要的是要人們力求去認識它、把握它，亦即所謂「知命」或「知天命」，他說自己是「五十而知天命」的（見《論語 為政》）。從這裡也可以發現：孔子主張在修德、盡人事中把握天命的思想，其繼承了周人「以德配天」的思想而將天命進一步下貫於人事之中。

以孔子為首的儒家由《詩經》、《書經》中掌握了「天」之原始涵義，他並且把「天命有德為君王」的天命思想進一步轉化為人人均有修德義命的人性要求，也就是化天命為使命、肯定人性向善、人人天生有成全自我之使命，並且推溯人性之本源於「天」。也就是以「天」為基礎來建立人類道德的普遍與絕對要求。孔子經由個人下學而上達的道德修養工夫，踐仁而知天命。

孔子深知上天賦予他有文化使命，他為了踐仁復禮、重建禮樂的價值標準，他把禮樂規範的基礎安立在人性之中，並指點出人人有內在向善的動力與要求，應該在人際關係的脈絡之中來實踐禮樂，滿全善性，再邁向己立立人、己達達人及天、人合德的理想境界。

就「天」概念而言，孔子也接受周人對於「天」的信仰，他相信「天」是至

高無上且關心人間的主宰。但是對於「天」的詳細性質，孔子卻不曾明確說明。

孔子自稱「從周」，他終其一生都是言行一貫的奉行天命而力行文化、教育以及政治使命，孔子也很清楚的意識到了自己的使命來自上天，他曾說：「文王既沒，文不在茲乎？、天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（見《論語 子罕》），從這段話可以發現孔子心目中的「天」是具有意志的主宰，並掌管著人間文化的傳承。

在《論語》之中，「天」字的出現並不如「仁」字與「禮」字那麼頻繁，但是其所出現的「天」字皆具有深刻的背後意義，頗值得我們深思。從孔子當時所處的時代背景來看，其明顯繼承了來自夏、商、周三代的天概念。

《論語》一書是記錄孔子言行的著作，大約成書於東周後期的戰國時代。在《論語》各篇章之中提及「天」的部分大約有以下諸篇章：

- (1)《論語 陽貨》：「子曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？』」。
- (2)《論語 泰伯》：「子曰：『大哉，堯之為君也。巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。』」。
- (3)《論語 堯曰》：「堯曰：『咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。』」。
- (4)《論語 子罕》：「子曰：『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？』」。
- (5)《論語 八佾》：「儀封人請見，曰：『二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。』」。
- (6)《論語 八佾》：「子曰：『獲罪於天，無所禱也。』」。
- (7)《論語 先進》：「顏淵死。子曰：『噫！天喪予，天喪予！』」。
- (8)《論語 子罕》：「子曰：『、、、無臣而為有臣，吾誰欺，欺天乎。』」。
- (9)《論語 雍也》：「夫子矢之曰：予所否者，天厭之，天厭之！」。

- (10)《論語 憲問》：「子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎。』」。
- (11)《論語 述而》：「子曰：『天生德於予，桓魋其如予何？』」。
- (12)《論語 堯曰》：「孔子曰：『不知命，無以為君子也。』」。
- (13)《論語 為政》：「五十而知天命。」（此句意謂「五十歲懂得了天命。」）
- (14)《論語 季氏》：「子曰：『君子有三畏，畏天命、畏大人、畏聖人之言。』」。

從以上《論語》有關「天」的諸篇章可以發現：宗教認為宇宙有一個最高的主宰者，稱為「帝」、「上帝」或「天」，這個主宰者能夠發號施令，指揮自然界的變化，決定社會的治亂以及個人的禍福，祂的號令叫作「命」或「天命」。「命」這個字之本來意思就是命令。「天命」就是上帝的命令。在春秋時期，這種傳統的宗教思想日趨沒落，然而這種宗教思想在孔子的思想當中仍然有一定的地位。

《論語》中甚多篇章記載了孔子論及有關「天」思想的部分。例如在《論語 八佾》：「子曰：『獲罪於天，無所禱也。』」，孔子在此已經指出「天」這樣一位神明性格的主宰者。

在《論語 雍也》：「予所否者，天厭之，天厭之。」，這裡很明顯已經把「天」那種具有自主意志、能賞善罰惡的神明主宰性格完全表露無疑。此外，《論語 子罕》：「吾誰欺，欺天乎？」；《論語 先進》：「天喪予！天喪予！」，其皆明確顯示了「天」這樣一個具自主意志的存有形式。

至於孔子在述及「天命」此一思想時，他曾說：「君子有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言。」（《論語 季氏》），在這裡，孔子將「天命」、「大人」、「聖人之言」三者並列在一起，他認為三者同是可敬畏的，這也說明了孔子認為這三者是同一類的，因為：「上帝」是宇宙的最高主宰者，「大人」是人間社會的最高統治者，「聖人」是個人所信奉的權威；「聖人之言」是聖人所說的話，「天命」是上帝的命令，孔子對至上神意義之神明性格的主宰之天並沒有存疑的態度，他對「天」表示敬畏，而孔子之所以敬畏天命，並非像原始宗教對天命所表現的恐懼之情，而是在完全了解了「天」與「天命」的意義之後才表現敬畏天命的態度。

另一方面，孔子也重視人們之社會生活所受天命的支配。在《論語 顏淵》中云：「商聞之矣，生死有命，富貴在天。」，孔子認為，人們的生死、貧富、貴賤以及成功或失敗，都是由天命所決定的。雖然如此，但是人們還是可以盡自己的力量做他們所認為是應該做的事，而不管成功或失敗。孔子也認為，即使明知是不能成功的事，只要認為應該做，還是要努力去做，就如同當時之人所說的孔子是「知其不可而為之」（《論語 憲問》）。

就整體中國歷史文化的發展面向來看，從夏、商、周三代以來可說是政、教合一，君、師合一的神權政治型態。先秦典籍《詩經》《書經》之中所闡釋的「天」思想只與當時之君王有所關係，「天」降命於有德之人為天子，天子代表「天」以治理萬民，同時，天子也代表萬民而祭祀「天」。在春秋時期，由「天」只降命給周天子而逐漸發展出「天」也降命給諸侯、卿大夫。但到了孔子的時代，經由孔子的轉化，而成「天」與每一個人都有關聯。在孔子的天思想之中，真正值得重視的並不是他對殷、周時期宗教有神論天思想的繼承，而是孔子為天思想提倡了新的意義與內涵。就孔子的天思想而言，孔子認為「天命」主要並不是指「天」主宰人們的生死夭壽、吉凶禍福、富貴貧賤等等，而是指「天」賦予人們以下兩項事物：（一）「天」賦予人們以德。例如《論語 述而》：「子曰：『天生德於予。』」（二）「天」賦予人們以某種使命。例如《論語 八佾》：「儀封人請見，曰：『二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。』」，這裡即明顯指出「天」將賦予孔子行使教化天下的使命。

## 二、孟子的宗教觀與其天概念

### （一）孟子的宗教觀

孟子稟承孔子學說之道統，以及子思的《中庸》之思想，並將其發揮之。孟子將《尚書》中有意志之主宰天的天命觀念轉化為人們內在之德命，所以天命至

此已不僅僅是《尚書》觀念中所言高高在上之意志主宰天的外在命令，而是我們內在良知中的道德命令，因此《中庸》所云之「天命之謂性」思想即是將上天外在之命令轉化為我們的性分，此天命不僅是上天之教命與命哲，同時也是人們一己之德命與自覺。

由於孟子師承孔子所本之夏、商、周三代、《尚書》、《詩經》典籍之敬天、畏天思想，因此孟子對於《尚書》、《詩經》中所言之有意志與主宰性的昊天上帝仍然深信其為一客觀存在，但是必須透過人們主體性的踐仁功夫才能知此義理天內住於我們內心之重要性。

孟子之觀念中的天思想一般而言有：(1) 意志與主宰之天 - 孟子對於外在的主宰天並不否認，此即孔子所言有位格有意志之主宰天昊天上帝。(2) 義理天 - 孟子雖然不否認外在有位格有意志之主宰天，但是更著重將外在之敬祀化為內在之靈明自覺，此德性天即是在彰顯外在主宰天，而主宰天之實現就在人們內心方寸之中，所以人們之道德良知即天心之所映，因此義理天就是主宰天之內住，所以孟子認為盡心、知性而能知天。(3) 命運之天 - 孟子對於人力所不能挽回之無可奈何的形式亦歸之為命運之天，所以他說：「非人之所能為也，莫之為而為者，天也。莫之致而至者，命也。」(《萬章》)(4) 自然運行之天 - 孟子同時也以天為一法則性與客觀存在的自然之運行，乃人們生活所必須仰求者，因而孟子說：「天油然作雲，沛然下雨。」(《梁惠王》)「天之高也，星辰之遠也。」(《離婁》)，即是指此自然物質之天。

孟子本子思之《中庸》思想，而《中庸》之基本觀念即在天、道、誠。天者萬物之本原，同時也是天道大化所流衍；道者見於天理，存諸事物；誠者彰顯於人心。孟子之天道天命思想全建立在一個「誠」字之上，他認為道德心為天命所賦，視道德為一切理想之終極，並本《中庸》的誠之哲理而加以發揚，《中庸》云：「唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」(《中庸》第二十二章)，《中庸》一書所闡述的思想是以「誠」為天道

與人性之中心，此誠正是天人合一、物我一體之關鍵，由於人之本性秉乎天道，天道即誠，故人性本誠，唯誠始合乎天道。一切道德理想主義，其目的不外修己之德以安百姓，能誠才能踐仁，所以孟子特別注重盡性的功夫，通過人們之道德良知的自覺來體現天道，盡性即可知天，此一盡性知天之歷程即一己成德之歷程。孟子特別注重將道德之理想主義置於主體性之體顯，亦即人們使主觀之自我意識與天命之意志融和為一，人們之成德即是自己本身道德意識之自發，但「及其至也，雖聖人有所不知，有所不能。」，人類本身之才能有限，而天道卻淵深無邊，人們之知天唯有透過道德上的盡性、踐仁之功夫來與天命相冥契。

孟子認為人們具有天賦之良心或本心，此良心或本心為體，而良知或良能為用，此天賦之良心良知即人們道德意識之自覺。所以人們之德性為天賦之良知，此為先天本具，非由後天教育而成，不假外求。若是人們能夠明瞭此一固有之天賦良心，則仁義之性自可知之，而天道之誠德亦可以與之相契合。孟子之心觀正在於肯定此天賦之良心或本心，亦即人們主體性之靈明自覺與道德意識之自我覺顯。此心為天命所賦，清淨靈明而無染，人人皆具此心，所以孟子說：「非獨賢者有是心也，人皆有之。」，又說：「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耳。」，孟子認為性本乎心，為天所命。所謂命者乃上天所給予人們之教命與命哲<sup>184</sup>，亦即上天所賦予人們之理性判斷的自然理則，同時也是人們良心所當遵循之天理。孟子所指之心乃心未受外物或生理慾望所干擾時之本來面目，亦即不受後天經驗事實所拘限之本心，此一本心源自於上天，為天理所彰顯於我者，也是人們道德良知上之靈明自覺。

孟子既然著重此本心之作用，因而對此本心之存養與擴充極為重視，他說：「苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消。」，可以說人們一生的情況皆由此本心而發。孟子主張要存養此本心，並且不斷擴充之，此擴充本心的功夫即是盡心之功夫，能盡心便可知人們所受上天以生之性，所謂盡心正是在於通德類

---

<sup>184</sup> 孔穎達疏曰：「命者，教命之意，若有所稟受之辭。」

情，存乎一己之本性來擴充我們本心之善端，以待人處事而事天。由於此性乃是本心之彰顯，若不盡心，則人們所受上天以生之性便隱藏不顯而為情欲物欲所蒙蔽，所以孟子說：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」（《盡心》），在孟子的觀念理，只有盡此本心，而後乃能知性以知天。

由於孟子提倡盡心知性而知天，若人們能明瞭上天之明命，那麼便應該要存心養性來事此上天，此即事天。所謂事天即在於順從此天道之正理並且依循其法則而行，終其一生而不違背。

就孔子對祭祀之禮而言，與其說是宗教性的，不如說其更著重在人文精神方面，由於孔子對於鬼神敬而遠之且無所祈求，因此孔子對於祭祀乃在敬德不在祈福，但對主宰性格的昊天上帝卻始終存在著敬畏之心。孟子稟承孔子之思想，雖然也承認外在之主宰天的存在但卻極重義理之天，孟子將外在對天之祭祀轉化為個人內在之靈明與自覺，透過個人人心在道德良知上之自我反省與本心之誠即可上配上帝、與上天相冥契。

孟子之天道思想所著重的並不在於外在悠悠蒼天或是有意志之上天命令，而是從個人內在心性來反省，所以以「誠」為天之本體，使人們之明誠能與天道之本誠相契合，人心與天心相融，至誠則明，感召天人、神人同與，進而達到上下與天地同流的境界。

## （二）從《孟子》來看孟子的天概念

孔子的天思想可以說是直接承襲夏、商、周三代之祀天、敬天、畏天的觀點，並本乎《詩經》《書經》中所闡示之敬德保民思想。他對高高在上之「昊天上帝」、「皇矣上帝」、「皇天上帝」時時存在著非常謹慎的態度，端肅其心而不敢稍違。

孟子師承孔子，所以他對「天」之態度亦與孔子相類似，確認天命與神明性格之主宰天的存在。孟子雖然稟承孔子之思想，但卻極重義理之天，所以特別將外在之敬祀化為內在之靈明與自覺，並透過人心之反省、自省與本心之誠，即可

上配上帝。

孟子由古代典籍（諸如《詩經》《書經》）徵引許多相關資料，藉以闡述「天」思想的歷史背景與根據，他並且把孔子對「天」的個人認知擴展為人類的共同處境，藉以肯定「天」概念的普遍意義，孟子同時也將天命或命運聯結了人之道，藉以深化「天」概念的作用。

就《孟子》一書而言，其中述及神明性格之主宰天與啟示作用之天的篇章計有：

- (1)《孟子 梁惠王 下》：「《詩》云：『畏天之威，于時保之。』」。
- (2)《孟子 離婁 上》：「孟子曰：『天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。斯二者，天也。順天者存，逆天者亡。』」。
- (3)《孟子 萬章 上》：「孟子曰：『天不言，以行與事示之而已矣。』」。
- (4)《孟子 公孫丑 上》：「太甲 曰：『天作孽，猶可違；自作孽，不可活。』」。
- (5)《孟子 萬章 上》：「泰誓 曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』」。
- (6)《孟子 離婁 上》：「《詩》云：『商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯於周服。侯服于周，天命靡常。』」。
- (7)《孟子 離婁 上》：「《詩》云：『永言配命，自求多福。』」。

另外，在《孟子》一書之中也闡述了創生人類之天，分別見於以下諸篇章：

- (1)《孟子 告子 上》：「《詩》曰：『天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』」。
- (2)《孟子 萬章 上》：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。」。
- (3)《孟子 滕文公 上》：「孟子曰：『且天之生物也，使之一本。』」。

由以上這些篇章來看，孟子認為「天」同時也是萬物（包括人類）的創生者，亦即是以「天」為萬物的本源。而「天」在創生萬物的同時又賦予萬物以維持其生存的法則。孟子在引用《詩經》之「民之秉彝，好是懿德」的章句之時，還說「孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則；民之秉彝也，故好是懿德。』」，從這個地方來看顯然孟子的人性看法與孔子相類似，而且將人性與善德相連，肯定了人性向善。

就天思想而言，孟子兼承孔子之說，且受到子思中庸一脈相承思想的影響，對《詩經》、《書經》中所云之昊天上帝仍然深信不疑。在《孟子》一書之中述及「天」的地方甚多，但卻很少提及「帝」，在《孟子》一書中僅僅在以下三章談論到「帝」：

- (1)《孟子 離婁 上》：「《詩》云：『商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯於周服。侯服于周，天命靡常。』。」
- (2)《孟子 梁惠王 下》：「天降下民，作之君，作之師，惟曰：其助上帝寵之。四方有罪無罪為我在，天下曷敢有越厥志。」
- (3)《孟子 離婁 下》：「孟子曰：『西子蒙不潔，則人皆掩鼻而過之；雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝。』。」

從《詩經》、《書經》之神性義的天命，到了《左傳》、《國語》之道德法則意義的天道，孔子在道德人格的發展之中使法則意義的天道具體地呈現於個體生命之中，這是一個從人在天命的主宰下經由人文觀念的自覺，到個人在道德上發展出自主性的過程。

從宗教方面的研究面向來看，儘管神明性格的主宰之天在《孟子》一書仍然隨處可見，例如「畏天」、「天殃」、「若夫成功則天也」、「吾之不遇魯侯，天也」（《孟子 梁惠王》）；「夫天未欲平治天下也。」（《孟子 公孫丑》）；「順天者存，逆天者亡。」（《孟子 離婁》）；「天受之」、「天與之」（《孟子 萬章》），然而在

孟子之天思想裡並沒有甚麼特別作用，孟子只是順著傳統加以引用，或是將人力所不能控制者訴諸天意。雖然孟子對於至上神的天不曾表示懷疑這是事實，但是，孟子對於「神」的觀念還有重要的轉化，《孟子 盡心 下》上說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」，在道德的進境之中，「神」依然是最後的、最高的，但春秋之時人們已經將神義性的天轉變為道德的法則，孔子進一步將這個法則融入個體之中，孟子又將個體道德充量無極的表現復稱之謂「神」。儒家對中國傳統宗教不採取對抗的態度，而是希望達到「凡是宗教能滿足和完成的」，經由「道德」的途徑也能給予滿足和完成。

### 三、荀子的自然天道觀

荀子繼孔子與孟子之後，成為先秦儒家主要的代表人物之一。其所著之《天論》一篇可以說文理綿密、議論周延，完全突顯出了荀子對天道觀的獨特見解。

#### （一）荀子之天道思想的基本觀點

荀子的天道觀不同於孔子、孟子的天道思想。孔子的天道所指稱之天為一有意志與位格的主宰之天；孟子繼承孔子之思想，其認為天兼有主宰、義理、命運、自然等諸多性質。荀子在學問之道統上則承襲了子夏、子弓之思想，在荀子的天道觀念裡，其認為天象之運行不過是純任自然，人定勝天，在其所著之《天論》、《非相》篇裡所闡述之思想均著重在個人的意志力而非外在之他力。荀子之天道觀念頗受道家的影響，尤以道家老子所說的自然無為之天為其天道思想的根本立場，但荀子之自然天道觀又與道家老子、莊子的天道思想不完全相同，由於

老子所闡述之天雖然無為而自然，但是尚且保持其形上之「道」的超越性<sup>185</sup>；至於莊子則將此天情意化，並且著重「道」之內在性與無所不在，亦富有其濃厚的形上意義，但是在荀子看來，莊子似乎是過度重視天道而輕忽人為<sup>186</sup>。荀子之天道思想即便趨向於自然的意義，但其並不承認天具有任何神秘能力，荀子雖然博覽群書，學問淵博，而對於孔子、孟子所尊崇之有意志、有位格具主宰性之天並不存肯定的態度，只將其視為一常道、常數。

在荀子的心目之中，「天」乃傾向於自然客觀化之存在，其專於自然的義涵之中來解釋天之作為。天論 篇云：「大天而思之，孰與物畜而制之，從天而頌之，孰與制天命而用之。」，荀子認為天地是指自然形質之天地，所以尊天不如用天、敬天不如使天，自然形質之天若能為人們所加以利用，則其功效自然彰顯。

禮論 篇云：「天，生之本也。」，此更指出了此一自然形質之天乃厚生且利民，所以此一自然形質之天實乃天道自然之流衍與化澤，為宇宙天地之間萬事萬物、一切生命之本原。由於荀子並不以有意志的主宰之性來解釋天，更不以祥瑞妖孽來臆測天意，因此對於所謂天人相契、天人感應之說亦持存疑的態度。

就先秦諸學派而言，墨家提倡「天志」之說，其認為天具有賞罰及欲惡之意志，能施賞罰、兼愛百姓，且欲治不欲亂也，墨家對於天道觀念向來主張敬天明鬼，明顯承認宇宙之中有一具意志的主宰之天；儒家之孔子與孟子亦承認此一主宰性之天，而孟子亦以天具有其義理之性。荀子則在 儒效 篇中指出：「道者非天之道，非地之道，乃人之道，君子之道。」，由此看來，荀子否定了外在之主宰天、命運天，也不重視義理天，而是強調一切成事在人的事論。

---

<sup>185</sup> 道家老子所闡述之「道」具有兩種層面之意義：（一）指宇宙間萬事萬物、一切生命之最高本源，此本體界不可見、不可摸、不可狀、不可名，所稱之為「道」，此「道」乃無以名之「有」，非「本無」也，所以此「道」乃本體界之根源，為萬有所資始，具形上之超越性。（二）此「道」泛在事物之中，為世間一切萬有之所本，此「道」亦即太初之「一」，所以老子云：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。」，見《道德經》第三十九章。

<sup>186</sup> 正由於莊子將天道情意化，並且著重「道」之內在性與無所不在，因而荀子認為莊子把天道看的太重了，反而輕忽了人為而產生安天樂命的思想，所以荀子在 解蔽 篇中批評莊子「蔽於天而不知人」，同時在 天論 篇裡明確指出：「惟聖人為不求知天。」，從這裡也可發現荀子之天道觀與道家之天道思想仍有所不同。

儒家孟子所言之義理天是以性為天之所賦，所以人性與天性遙相冥契，此亦即孟子所提倡之人性本善的道德形上學之根據。在荀子的心目之中，天的觀念著重在自然的涵義，其認為一切天象例如列星隨旋、日月遞照皆為自然的運行，其只不過是依一定不變之自然法則來發揮其作用，而此一自然法則與作用，其本身並無具任何之目的或具賞罰之自主意志，所以與人世間之一切禍福無關，其中亦無宗教與道德原理，所以荀子認為人性與天本無必然的關係。

由於荀子不從道德形上學的層面來解釋此天，而是側重在天之運行的法則性，所以他認為自然界所產生的一切現象是天的作用，是上天遵循一定的法則所不斷演變的結果。荀子思想中所謂的天乃著重在天的自然現象方面，專就自然的層面來說明此天，主張人們應該要注重天、人之區分而各盡其職，並基於「天有其時，地有其財，人得其治」的觀點來積極發揮「官天地、役萬物」的人為思想。

## （二）「天行有常」與「天人之分」觀點

天論 篇云：「天行有常，不為堯存，不為桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天下不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。故，水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。」，荀子認為天之運行有其常行之道，此常行之道即是天所運行的自然規律，其並不具備任何有意志之自主運用，只是一純任客觀的規律之作用。由於此天並不具備自主意志，所以不能對人們有所作為，其對於人世間之種種亦不具備賞善罰惡之功能。就荀子的觀點認為，若人們能夠遵循此天所運行之自然規律法則，則此天對於人們亦不能福善禍淫而任所予奪了。荀子的此種觀點明顯認為：上天之所作所為乃純任自然，中國上古之堯舜時代，其天下之所以平治而桀紂時代，其天下之所以暴亂，此並非上天對其中一方之特別澤厚，乃悉由人為所為之，與天道完全無關。在荀子的天道思想裡，所謂的「天道」其實是自然運行

的法則，並非墨家所言之「天志」觀點或陰陽家所言之天人相應之說。

荀子既然以此天為一客觀存在之自然運行的法則，因此其自無任何自主意志可言，亦不能賜福或降災於人世，所以人世間的一切措施與結果，都是由人們自己所造成的，人們之一切吉凶禍福皆由自己的所作所為所招致的結果，與天無關，由此，荀子遂將天、人之間的一切關係完全隔斷。荀子所認定的天乃是自然性質之天，所以他主張天、人分途，正基於這樣的看法，所以荀子在《天論》篇裡明確指出：「本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故，水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。」，這裡所說的「明於天人之分，則可謂至人矣。」乃是因為荀子認為此天為自然，其並不能以意志降禍或施福於人們，也不會隨人們之好惡而改變其生成消長之自然法則，所以人生之禍福不是天意，而在於人為。荀子認為「天生萬物，成之者在人」，由於天有天之職責，人有人之職責。天之職責是生萬物，但是此種生是無意志、無目的之生，既生之後，便與萬物無任何關係了。而人們的職責則在於治理萬物，所以天、人分途、各有各的職分而不相干。

### （三）「聖人不求知天」與「治亂在人不在天」觀點

荀子在《天論》篇中說：「唯聖人為不求知天。、、聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣，則天地官而萬物役矣。」，荀子強調「天人之分」與「天生萬物，成之者在人」的觀點，而也只有聖人才不企圖去知道此一自然形質之天的奧秘，因為此一自然形質之天有其不可知的一面，在荀子的天道思想裡早已認定此天乃為一自然之造化與運行，因此自然萬象諸如列星隨旋、日月遞照、風雨博施、四時代御皆為此一自然形質之天所運行的結果，而世間萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，此之謂神，皆知其所以成，莫知其無形，即此一自然變

化莫測之天，其並非人力所能完全參透，所以聖人但求於人事所應當盡、但知盡人事以補天工之不足，並不一味去探求天，卻反而怠忽人為本身的努力，此即荀子所提倡「聖人不求知天」的觀點。

環顧荀子所處之東周戰國時期，其時陰陽家之思想、五德終始之說盛行於當世，其認為國家社會之治亂乃出乎天意而有其週期性，並非人為力量所能左右，荀子對此主張則力斥其非，他在《天論》篇中明顯指出：「夫星之隊，木之鳴，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。物之已至者，人祲則可畏也。梛耕傷稼，耘耨失穡，政險失民，田穡稼惡，糴貴民飢，道路有死人，夫是之謂人祲。政令不明，舉錯不時，本事不理，夫是之謂人祲。禮義不修，內外無別，男女淫亂，則父子相疑，上下乖離，寇難並至，夫是之謂人祲。祲是生於亂，三者錯，無安國。」，從這裡來看，荀子認為所謂的天災乃是天地之間自然的變化，為一自然之現象。至於國家社會之治亂興衰實乃人為因素所導致。荀子重視人事之作為甚於天災，所以他認為國家之興亡不在天災地變，而在人祲之患，亦即人為的禍害。所以亡國的因素不在天，而在人為的禍害。

## 第五章 天心的文化與道德價值

唐君毅先生在其所著之《心物與人生》一書中說：「天心直向余心落，傍花隨柳成大樂，此樂實從天上來，還來淨化吾私慾，私慾除兮天理見，吾獨樂兮願人樂。」<sup>187</sup>，這裡所指之天心即是《尚書》與孔子思想中具意志的主宰天以及孟子觀點中的道德義理天。

### 一、從《尚書》思想之意志主宰性天心到孔孟思想之義理道德性天心

---

<sup>187</sup> 見唐君毅先生所著之《心物與人生》，頁 161。

蓋人類文化，大體上皆始於宗教，故宗教天之觀念出現甚早，其乃古代社會之普遍信仰。中國古代以農立國，而農業與天時、天象之關係又極其密切，當時先民由於民智未開，因而對於種種無法解釋的自然現象與生老病死等人生現象乃產生宗教性之膜拜，將一切不可解釋之現象及原因皆歸之於天，以天為一有意志、能賞善罰惡之主宰，此一觀點在《尚書》中多所記載。

### 【一】《尚書》所闡述之意志主宰性天心

中國傳統之天道觀乃為有意志、有位格、具主宰性之上帝思想，此於先秦諸多典籍中多所記載且斑斑可考。

陸象山先生云：「小心翼翼，昭事上帝，上帝臨汝，無貳爾心，此理誠塞宇宙，如何由人杜撰得，文王敬忌，若不如此，敬忌個甚麼。」<sup>188</sup>，夏商周三代以前，由於先民對種種無法解釋之自然現象皆歸因於具神明主宰性格之宗教天，因而特別崇信上帝，此一上帝觀念雖然未必等同於西方希伯來民族之上帝觀，但卻是當時中國先民概念中的宇宙之主宰，《尚書》對此一具意志之主宰性天心敘述甚多，其每每屢言天及上帝，自人君以至萬民，莫不欽仰。

《尚書》所指涉之「天」、「上帝」皆係有位格有意志之主宰性天心，諸如《尚書 湯誓》云：「非台小子，敢行稱亂，有夏多罪，天命殛之。夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」《皋陶謨》云：「天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。」《堯典》云：「肆類于上帝，禋于六宗。」等等。

《尚書 康誥》中云：「惟時怙冒，聞于上帝，帝休，天乃大命文王。」，周文王行道上聞於天，天乃大命之，《尚書》一書多次闡明此一具意志之主宰性天心，並明示人們應該對此一主宰性天心存著敬畏戒慎之態度，亦即對上帝之虔誠敬畏、對上天意志之服從。就對上帝之敬畏而言，除了人君以「天之元子」（上

---

<sup>188</sup> 見《象山學案》，頁 11。

天之嫡長子，天子)的身分代萬民以祭天之外，同時更應大畏民志，知悉萬民之所需，並解決其民生所求，此乃因天心、人心相通，民志即是天志，上天之意志既不可違，故廣大民志亦不可違，人君事天即所以事民，也唯有永遵天命才能克享永年，否則必早墜厥命而亡其國祚。

## 【二】孔子之天心思想

《尚書 湯誓》云：「予畏上帝，不敢不正。」，孔子之天心思想可說是直接承襲夏商周三代所持之祀天、敬天、畏天的觀點而來，其本乎《尚書》所言之疾敬德、永保厥命的思想而畏天之威，于時保之。孔子雖然承認《尚書》所本之傳統具意志之主宰性天心，但此一意志主宰性之宗教天至孔子時代已經漸漸式微，並且自孔子以後已逐漸將此一具意志的主宰性天心予以義理化，俾使其成為道德力量的根源，其以此道德義理之超越性內存於人們心中以代替外在的、祭祀的敬肅態度。孔子認為，對天之敬畏與其以外在的祭祀形式來祭天、敬天還不如在吾人內心深處去反省，來的深刻著明而有意義，因此他有意將外在具意志的主宰性天心轉化為人們內在德性的靈明自覺，亦即道德義理性天心<sup>189</sup>。

儒家之學乃是入世治天下之學，由於儒家向來強調以道得民，所以儒者乃本尊德性、道問學之順序而為下學上達之功夫。儒家言形上之道乃為了配合現世人生，決不離開現世人生而言道，其學貫天人，兼論心物，其言性命之理正為了點化現世人生，若離開現世人生即無任何至理可言，所以儒家思想乃人不離天、天不離人，天人不可分，蓋天無人不足以彰顯，而人無天不足以生存。《詩經 大雅 烝民》云：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」，天德、人德本來不二，天心、人心本來相通，天道、人道亦本相契，歷代聖人之生與賢君、聖王之起皆為了立此道德生命，而道德生命與宇宙生命本不可分，宇宙生命即生生

---

<sup>189</sup> 參考魏元珪先生之《荀子哲學思想研究》，民國 72 年，東海大學出版社，頁 51，孔孟天道思想的回顧 一文；頁 68，與孔子天命思想之比較 一文。

之德，人類之道德生命正所以彰顯此生生之德。

### 【三】孟子的天心思想

孟子崇仰夫子聖人之學，以仁義為大統，以道德為宗本，其肯定孔子所言之主宰性天心，但他卻極為著重此天之義理法則，而將其化為人們內心之道德天心，由於天之律例實乃此一主宰天心之教命、命哲與律例，因此從人們內心自省來實踐此一義理法則天即是敬畏外在之主宰天。子曰：「為仁由己。」（《論語 顏淵》），孔子將人性與天命融合為一，使人們可藉由內省，自反而求此義理法則之天於自身內在靈明自覺處，並透過下學而上達之功夫以實踐性與天命之合一。

孟子本乎孔子及儒家天人合一之思想，以天心、人心相通，故知「德」不可分，且以尊德性超乎道問學，所以著重人們之自覺與明誠的功夫、注重先天理性與良知，以仁誠即是人們內在道德之主體，本反身而誠之自覺，以此本心直證仁體，認為人生之樂乃由行仁而來，然而行仁唯義，故儒家強調透過日常人倫生活實踐中之行義，來證此仁體之不虛。

## 二、道德之意義與價值

西方國家道德與宗教彼此相契，道德之原動力與宗教信仰不可分，中國古代雖無西方外在形式之宗教，但卻極為重視人類道德生命與天命相貫通，所以儒家極富宗教心，認為道德心應由個人本身內發而非外鑠，且與天道相契合，如此始可盡心、知性而知天。

### 【一】道德之意義

孔子云：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之。」（《論語 為政》），

由此可知，為政之道首在有德。《尚書》為政治哲學，亦為道德哲學，中國古代政治與道德彼此契合，政治即道德。

### (1) 儒家觀點下的「道」與「德」之涵義

儒家所言之「道」乃指仁道，亦即人道，乃是人們在生活行為上所必須遵循的正確途徑與道路，故其所提倡之「道」即下學日用倫常之道。所謂「下學」乃人倫日用之學，「上達」即窮理盡性之學，孔子並非不言性與天道，而是特重「踐仁」之實行，人們透過下學之踐履，而後澈悟道體之奧妙，而神嚮往之，並與之契合。子曰：「朝聞道，夕死可也。」（《論語 述而》）「吾道一以貫之。」（《論語 里仁》），孔子言道，主張上達於天心，並非純為人世所當遵循之法則與道路，其極為重視下學而上達之功夫，透過日用倫常之實踐來達到與天道相冥契。

至於「德」者，魏元珪先生認為其有二義：（1）以事得其宜曰德。（2）指行道而有得於心。<sup>190</sup>，朱注按韓愈之 原道篇 而謂：「足乎己而無待於外之謂德。」，此即行道而有得於心。儒家之進德修業方式乃為「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（《論語 述而》），「志於道」乃心之所之亦在於道，「據於德」即是行道有得於心，小心執守而弗失。

儒家所重視之「道德」實乃指現世人生日用倫常之理，其內存於人們之心而見之於事業，且行之有得，終身持守不渝。因此，儒家所謂的「道」與「德」皆不離現世人生的仁道與人道，亦即終身不違仁。

### (2) 《尚書》之道德思想

陸九淵先生云：「《尚書》一部只是說德，而知德者實難。」<sup>191</sup>，《尚書》所

<sup>190</sup> 參考魏元珪先生之《孟荀道德哲學》，民國 69 年，台北，海天出版社，頁 10。

<sup>191</sup> 見《象山全集》卷三十五。

闡述之道德思想即在明德。

《尚書 虞書 堯典》云：「帝堯曰放勳，欽明文思安安，允恭克讓，光被四表，格於上下。克明峻德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。」，《尚書 虞書 舜典》則謂：「帝舜曰重華，協於帝。浚哲文明，溫恭允塞，玄德升聞，乃命以位。」，《尚書 虞書》所表彰者乃是以德化來治天下的堯與舜，其精神即在發揚內聖外王之道、尚賢崇信而不私天下，鄭康成先生亦云：「堯德光耀，及四海之外，至于天地，所謂大人與天地合其德，與日月齊其明。」<sup>192</sup>，由此可知，政治道德乃由人君自己之克明峻德開始，如此方能光被四表、平章百姓，進而協和萬邦，所以孔子明確指出「為政以德」，孔子之政治道德思想正是《尚書》之道德思想的擴充與發揚。

## 【二】道德之價值

《中庸》云：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也；誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」（《中庸》第二十章），孟子本《中庸》所言「誠」之哲理而認為人類之道德心為上天所賦，視「道德」為一切理想與價值之終極，《中庸》以「誠」為天道與人性之核心，此「誠」即是天人合一、物我一體之關鍵所在。由於人類之本性秉乎天道，人心秉乎天心，而天道天心即誠，所以人性本誠，唯誠始合乎天道天心。宇宙天地萬事萬物等諸表象無一非此誠之自然流露，萬物之相生相剋而彼此維持和諧之系統亦為此誠之作用，所以人們既秉天道而生，莫不具備此「誠」，此「誠」實乃道德理想價值之核心，所以一切道德理想價值並非徒具虛幻，亦非由外鑠而來，乃由人類內在道德生命之自覺而來，此種自覺即「誠」之道德命令與激發。此「誠」實乃道德生命的基礎、道德判斷之能力以及一切道德意識之根本，為先天所秉，內存於吾

---

<sup>192</sup> 見孫星衍之《尚書今古文注疏》引鄭康成注。

心，人們若能順此「誠」之本性而立身處事與待人接物，其即合乎天心。

孟子認為，若以外在之禮法來約束人心而使之匡正乃屬他律之作用，在道德理想價值上純乃被動，必須出自人們內在道德生命之自覺自顯才是道德理想之自發，故孟子所提倡的，正是以此「誠」為基點之道德理想價值基礎。

儒家向來以道德與學問濟世，歷代大儒莫不自許以修德以取位的君子，懷抱著修己以安百姓的儒人大任，儒家之道德理想主義即在修己與安人，能「誠」始能「仁」，《中庸》云：「唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（《中庸》第二十二章），所以孟子特別注重盡性之功夫，能盡性即可知天。

儒家道德形上精神與價值之所在即是透過己立立人、己達達人的功夫，來參天地、贊化育、同人我，使人類一己之個體生命投入大宇宙之存在。

### 三、由人類內在德性之自覺來體悟與契合天心

中國傳統觀念向來以天、人不相間隔，人們既然受性於上天，故應盡性而回歸天命，實踐上天對人們所降下的道德命令。莊子在《齊物論》中點化出了宇宙人生的妙悟，其云：「天地與我並生，萬物與我為一。」，陸九淵先生則謂：「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。」<sup>193</sup>，由此可知宇宙與人、人與宇宙，彼此相即相攝，不可分離。

孔子首創中國仁智兼融之思想體系，其攝智歸仁而發為德性主體，以知德合一、天人相通、內外相貫、主客互融而立此博大精深之思想體系。孔子以天命乃上天對人們之教命與命哲，孟子繼其思想，認為天道本誠，著重此天之道德義理性，所以天命即人類一己之自貽哲命，因而天心、人心相通，天道、人道相融。

---

<sup>193</sup> 見《象山全集》三十六年譜。

由於人們之本心具萬善，以仁誠為本體，天心即我心之觀照，因而萬物皆備於我。孔子以敬天、畏天為職志，孟子則化其為樂天與事天，孔孟二子皆重人本，亦重天宗。

孔子深具主宰性天心觀念，而後孟子以及子思之《中庸》思想遂將天心義理化，認為天心本不在外，即在人心之中，人之內在在心君上通天心而與之深相契合，此內在在心君即人們主體性之自我覺悟與反省，蓋天人本為一體，知性則知天，天命乃上天之意志欲人們遵守，使人們之良心與明德相契，其亦上天之德命內住於人心而成為人們之哲命與道德生命，人們可透過內在在心君之反省而達知天命，人君則更應克明峻德以配上帝，使內在道德生命與天心相契。孟子之言性善，乃以人類之性上承天心，秉天之至善與至誠，使義理內住吾心，明誠自見，故以吾性之順承天心，自無惡之可言。

孔孟二子皆認為透過人們內在道德良知之自覺才能體現天心，其將道德之理想主義植基於自我內在主體性之體顯，使我之主觀意識與天命之意志融和為一，惟天道深淵，「及其至也，雖聖人有所不知，有所不能。」，非人們所能盡參，但人之知天可由盡性上來下工夫，透過道德上之盡性、踐仁以與天心相契。

## 第六章 當代人類天心的失落與人類境遇

人類是具備精神層面的生命，不僅要了解自我，更要探求人生的意義與價值，俾使人們能得到心靈上的滋潤。儒家思想乃我國傳統之精神命脈與立國之大本，其倡導天人合德，尤重道德生命之培養與人生價值理念之提昇。儒家之道德思想乃針對亂世而發，對當時之世道人心大有助益，對當今世代亦同具價值。

現代社會得力於科學知識與物質科技文明的突飛猛進，使人類的實質生活大獲改進，但隨之而來的卻是社會結構的改變，導致原有的倫理道德體系發生動搖而終至崩潰。哲人盧梭就曾說：「文明是文化的墮落，是以文明愈進步，心靈的

自由愈墮落。」。

### 一、當代人類天心與性靈的隕落

科技文明的發明和運用促使現代社會邁向高度工業化，在高度機械工業化的社會之中，人類卻被封閉在無生命內涵與意義的狹小空間裡而失去了自我的靈明和真性情。人們拜科學知識與高科技所賜的物質文明卻逐步反過來駕馭人類的心靈、控制人們的生活，使的人類逐漸為物所役，其結果便帶來了外在追名逐利的奔波生活，致使人們失去了心靈上的恬靜與安適。

外在奔波的生活模式導致人們失去了道德的自我覺醒和倫理的價值，人們終日所想所期待的盡是現世的福祉、物質的報酬、生活的舒適和金錢物質等慾望上的滿足，一切似乎是以經濟價值為人生的最終目的。

正由於科技發達而使得這種汲汲營利、現實功利主義的人生觀在現代社會大行其道，因而人與人之間基於競逐利益而人心不古、機心極銳，誠如莊子所言：「有機械者必有機事，有機事者必有機心。」(《天地篇》)，可以說科技文明愈形發展，人心愈形險詐，人性也愈為墮落。現代社會的人們在形為物役、追名逐利的生活之下不勉勞心焦思、心靈空虛而無法參悟天人之際、去反觀一己內在之靈明德性與潔淨心靈，不能使人心合於天心來通古今之變，此即吾人所認為現代社會的人們之所以天心失落的主因。

《易 乾 文言傳》云：「先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況于人乎，況于鬼神乎。」。深知天道之人，皆為從心所欲而不逾矩的人。凡大德之人以天德為尚，其所施所為莫不遵循宇宙天地的例律法則，而無絲毫人為矯揉的造次。天命就儒家而言，即是天道的規律，也是上天對人類的命令。儒家的明命並非去明人們在際遇上的命運，而是明天地之律例，此即上天生於吾心之初的不可違背之法則，亦即上天在我內心深處的明命和呼召，即道德的律例和命令，為現代社會之人們在生活上所必須遵循的。吾人認為宇宙的律例與天地之法則對

於人生確實有密切的關聯性，諸如春、夏、秋、冬四令即是對人們生活的命令，人類無法違反自然的時令而生活。由於宇宙與人生有不可分割的關係，人類既然在宇宙中生存，因而流行於宇宙中的法則也同樣流行於人類的生命之中。吾人認為，現代社會的人們面對現實、為生活而忙碌，且為世俗的事物所攪擾，因而少有機會去緬懷宇宙和生命的真際，其早已失去了天地之初的本心，人們所做的只是在功利主義掛帥的現代社會中來追逐名利和權位，為一己私祿之財富的累積而奔忙，對於宇宙之規律、天地之明命早已拋諸九霄雲外。

儒家提倡克己復禮、行仁由義以達人性之本真，目的即在恢復天地之心，以喚回人類的本真和德行。吾人深深感覺，人類在天地間生活並非恣意地可以逍遙遊，逍遙並非散漫和任性，真正逍遙的生活是生命的大自在，是去遵從天地人間的律例。現代社會的人們應該要去發掘一己內在的本性世界，活出人性的生活，同時去調整天地生我之初的使命，使個人內心世界和本性能夠如天地所秉之初的狀態。一個嚮往天心的人，其必然知道天心遍及於宇宙之中且無遠弗屆，要體悟與契合天心就必須回到個人心靈的深處，並向內在的我去探索。

社會是人心之積，而非在於人群之聚。解決人群之聚的問題雖然重要，但若忽略了人心之積的問題，則社會上禍患必層出不窮。當代社會天心失落的結果，使的人心遠離天心，人們明顯缺乏道德而流於私己之功利主義的追求，社會上人同人之間的機心太深，人際逐漸疏遠而冷漠，人人自私自利只為圖一己之利益，因而為達目的無所不用其極，各種詐謀機險的事件層出不窮，社會為之失序，國家政局為之動搖，人類逐漸瀕臨滅亡的命運。

吾人深深感覺，倘若缺乏空靈精神的洗禮，讓現代社會的人們能夠沐浴於宇宙大美的情懷中，實不足以挽救現代社會的人類命運。人生和宇宙是並存的，宇宙是有法的世界，人是有情的世界，空靈精神就是人對宇宙自然的效法，是把整個人的心思、意念、情感奔投到宇宙的懷抱，使天心內住於吾心。

吾人認為，事物的本質或本性決定於事物客觀的必然性，現代社會的人們對此一客觀的必然性應該知道要如何去掌握並順隨其法則，對於社會與人生尤負有

調適之任務，而非終日過著盲目且無任何實質意義的生活。更重要的是，能虛一切方不受萬物之窒礙，能守靜篤方能排除萬務和萬念的纏繞，而使自我一心廓然洞明，清澈內照，進而悟出天地之本初和生命的真正意義。當代人類應該要能超越現象和形下的物質世界而不受其形累，並且憑著自我心靈的空明境界，去靈明內照。

孔子所言「天生德於予」實乃透過踐仁之後對天道的信心與道德之使命感，此種道德之使命感乃融天德、人德為一，以道德之超越性與天命觀念相互融合，並著重人類之內在道德生命的涵養，透過踐仁與克己復禮的功夫以達之。

孟子更將《尚書》之天命觀念轉化為人類內在之德命，是以天命不再是高高在上的外在命令，乃是我們良知中的道德命令。《中庸》所言「天命之謂性」之思想即是將外在之命化為我們的性分，蓋「天」雖極為崇高，但「性」卻係人們內在生命之實體，透過人們主體性的自覺、自反與自顯，才能使天心與人心相契合。

儒家思想所注重的即是此種自反的功夫，曾子曾教人們每日要三省吾身，《大學》則要人們明明德與止於至善，凡此皆在引導人們能由外在形相之世界而回歸內在清明之自我。但現代人由於慧根甚淺，更因無暇自反，因此性分低落、心靈淪喪，再加之追名逐利的外在奔波生活而使人們停留在滿足物質慾望的感官世界而迷途忘返、難以自拔，無法返觀自性、參悟天心而看見性靈神明世界的真正價值。

## 二、人類道德生命與社會調適的衰退

現代社會所盛行之資本主義就是完全建立在功利主義的人生觀上，其以功利主義為基礎、自由主義為手段而產生經濟上的競爭與角逐，在資本主義的盛行之下，一切事物幾乎皆以金錢數字為衡量的標準，人生的主要目的似乎就是勞動生產與價值分配，但在美國社會學家索羅金看來，這些由感性文化所衍生出的功利

主義、物質主義皆係卑俗的、機械的，其無論在宗教規範、哲學和價值各方面都成為科學滲透的對象，最後全被科學所代替而造成理性文化的變質，於是人類成為科學的附庸、上帝被宣判死亡，規範和價值也都以功利作為出發點，因而道德倫理完全淪落。

在民主憲政之下，人們享有無限的個人自由與經濟自由，具有種種選擇的機會，人們可以按其所好而選擇自己所喜歡的生活方式，外界對於他的要求唯有禁止他去侵犯別人的自由並遵守現代社會的法律而已，人們可以經由自己的勤奮工作來滿足個人日常生活之所需。但是這些自由卻也為人們帶來了諸多的社會問題，諸如經濟不平等、工商業的壟斷與自由競爭、高失業率、生活無保障、社會不景氣，以至於人文的墮落與道德倫理生活的淪喪。

《尚書》言允執厥中，其並不是將人心和道心二分，人心本即道心，實乃因後起之私慾而使人心墮落，因此必須執中，才能使人心復返於道心。

莊子說：「天地與我並生，萬物與我為一。」（齊物論），此即莊子的宇宙境界和自然情懷。莊子要人們從人間的塵囂中回歸到寥天的真境，以曠達的心胸去俯瞰塵寰的變幻，並戰勝人世的慾海波瀾。

人類之生存實與自然領域不可分，自然領域狀況之好壞直接影響生態環境之優劣，生態環境本有其自然的調節作用以達中和、順適之境。荀子由於不重主宰天、意志天、道德義理天，本自然天道之思想而提倡天人分職、天人殊途與戡天役物之觀點，其在《天論篇》中指出：「明於天人之分，則可謂至人矣。」「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」「清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣，則天地官而萬物役矣。」（《荀子 天論篇》），荀子認為天地之職責乃在於供給四時、生產財物，而人類之職責就在於治理天地、堪天役物。但人類的這種堪天役物之行為使的生態環境本有之自然平衡正逐漸遭受人類物質文明的破壞，地球上所有的礦物資源等生態領域，皆為人類勞力生產貨物或財富的淵源，一但失去生態領域之效力，則人類生活與生存將面臨重大危機，因此，現代社會的人們若要

與自然生態保持和諧而長久生存，就必須去順應自然，而不是整天在堪天役物、征服自然。

今日世界大國之發展遠勝於春秋戰國時期各國，當此之時，國與國之間霸權崛起，廣興工商，彼此相互展開了激烈的貿易戰、外交戰、軍備以及其他的一切競爭。各國競相參與高度工業和科技的競爭結果，致使工業污染破壞自然環境，全球漸漸捲入一場大災難的邊緣。

由於現代社會以物質文明與經濟為其主要價值觀，人們已經對宇宙和自然逐漸產生了一種疏離感。哲人史懷哲認為，從文藝復興運動以來，文明的發展不斷更新，至第一次工業革命以後，物質與精神、道德與進步，似乎已經站在對立的地位，這種情形一直持續到十九世紀的初葉，到二十世紀初期，人類的道德心與倫理力量已死，代之而起的，卻是物質方面的突飛猛進，到了二十世紀後半期，人類的心靈普遍患了麻痺症，人性愈泯滅，人類缺乏道德勇氣和靈明自覺。

誠如史懷哲所言，現代社會的人類正缺少一個正確的宇宙論，這個宇宙論並非只把宇宙當作物質的機械系統而卻未表現任何生命，人們所需要的宇宙不僅是機械物質活動的場所，更是普遍生命大化流行的境界。西方的宇宙論由於過分強調物質層面而使人類的性靈向下墜落，也由於過度著重形上抽象概念而與生命人性脫節，其實人們所真正需要的是與人性、生命息息相關的有機宇宙論，需要人道與天道的相契、人德與天德的相融、人心與天心的相通。

吾人深深認為，現代社會的人們在追求科技文明進步之餘，實應留有餘地，為開發內在的空間而努力，假若缺乏人文素養，則文明亦將帶來新的野蠻時代，因此，我們不僅要建設文明的生活，更在於建設心靈的殿堂。

## 第七章 天際與人際之關係 - 再論宗教價值之重建問題

近代生態學頗為流行，生態學家們發現，現代社會的人們以科學知識與科技

文明來征服自然，但征服自然的結果卻逐漸給全人類帶來莫大的災害。生態學家建議現代人要培養一個新的宇宙觀及人類倫理觀，中國儒家的天人關係論所表現的宇宙觀及倫理觀與生態學所要求的，在基本原理上相當近似。

### 一、孔子觀點下的天人關係

《詩經》、《尚書》所闡述的天為一具意志、位格的神義性主宰天，在天人關係上與天相應的人為天子，天子承受天命來治理天下，為人間之帝王，其體恤天的仁愛，以活萬民。

至孔子以後，天的涵義逐漸由宗教性的神明性格轉為道德的化身，在天人關係上與天相應的人為聖賢，以及所有能經由修養功夫而到達聖賢的人。此一類型的天人關係是在儒家人本精神的發展中而形成。就儒家的觀點而言，人性乃本諸天命，性與天道，原本就相貫通，人們可經由心性功夫，使人德與天德相齊，所以儒家的天人關係為天人合德或天人同德，而形成一道德的宇宙，而儒家的此一道德宇宙乃是充塞生命的宇宙。儒家由生生不息的自然現象，體悟出天地作育萬物之德，亦即把天地萬物都予以有機化的宇宙觀。

#### 【一】性命與天道

孔子以天道為一宇宙神明體，其置天命於世間萬有之上，認為此天為不變之真理，賦命於世間萬物，而成萬物之性。《詩經》：「維天之命，於穆不已。」，在孔子的觀念裡，其認為天道盈虛流變無窮，變化無常，其不斷流衍創造生生，以賦世間萬有之性命，以為世間一切萬物之本原，且孔子以生生為一種德性，故引《易傳》云：「天地之大德曰生。」（《易繫辭下傳》第一章）。孔子認為天道隱含生化萬有之契機，故言：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」（《陽貨篇》）。

孔子恒將性命與天道並言，認為天無言而萬物自化，性命即自化的表現。《易傳》云：「聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」（《說卦》），人類乃是秉天地陰陽之氣而生，成為人們氣質之性命。孔子認為「乾道變化，各正性命」且「陰陽合德而剛柔有體」（《繫辭下》），所以對性命思想特重其道德性，乃以天道流行者為「命」，以人所受而不動者為「性」。《繫辭上傳》云：「成性存存，道義之門。」「繼之者善也，成之者性也。」，孔子確認道德乃含蘊於人類性分之內而顯露於外者，從乾元之仁則為善，從成性而言則未盡善，所以應透過盡性之功夫來達成。

孔子認為人心中即含有道心之種子，人心之危者，乃其不彰顯此道心，必需踐仁方能彰顯此道心，而使人性近仁。《易傳》之思想乃是透過乾坤陰陽之作用，確認乾坤陰陽之大化中已經隱含彰顯諸仁之能力，所以《繫辭上傳》云：「成之者性也。」即指天道成就萬物各別之性，而「繼之者善也。」乃指「善」秉藏於萬物之中，其使世間萬物各正性命而得天道之正，人類既繼此天道生仁之性，所以人性亦善。由於《說卦》云：「窮理盡性以至於命。」，所以孔子盡其一生在發揮探究之力以求天人相通。

## 【二】道德生命

孔子將中國古代敬天、畏天之思想與祭祀鬼神之宗教儀式，轉化為敬德、崇仁之內在人格世界，其認為人生之目的乃在敦仁行義與兼善天下，並提高人類生存之層次，以向上提昇而與天命相互契合。

孔子每言道德之時必與生命歷程相互表裡，因為道德乃生命歷程之表現，其每言道德境界亦必追原天道，乃因其深知人類若離開生命源頭與價值，則宇宙一切必流於虛空不實，如無生命之善性，則人類亦必趨於虛妄，所以道德生命之本質乃上配天德，以天道至德之善為人類生命行動之原動力。

道德實乃人類生命之本質，亦即人類生命價值之具體表現，所以儒家不僅將

生命視為人類之本能衝動，更必具高尚理想以作為人生奮發努力之目標，以求境界之層層高昇，使天人、人我、人物彼此和協，以達至善之境。

## 二、孟子觀點下的天人關係

孔子將人性與天命融合為一，使人們可藉由內在自我之省察，於個人內在靈明自覺處而求此法則性之天。孟子肯定孔子所言之意志主宰天，但卻重此天之義理法則，將其轉化為人們內心之道德天，孟子認為人們敬畏外在主宰天乃在實踐此一義理法則天。

### 【一】在道德上對主宰天觀念的轉化

孔子以天為宇宙之最高神明體，含有意志與位格之存在，即宗教中所祭祀之昊天上帝、皇天上帝，其對於人世具有溝通與賞善罰惡之能力，故孔子對此天極為崇敬，其畏天之威，曾言：「獲罪於天，無所禱也。」（《論語 八佾》）。孟子承認此一神明主宰天之存在，但他卻極重德性之心與義理之天，並將夏商周以來對天之宗教祭祀進一步轉化為人們內在道德良知之靈明與自覺，透過人心之自反、自省與本心之誠即可上配上帝，故其言：「西子蒙不潔，則人皆掩鼻而過之，雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝。」，此乃指具污穢之人，若能自我洗心齋戒，亦可配上帝之祀，孟子不在乎人們外在之修飾，而端在乎人們內心之明誠。

《孟子》云：「古人修其天爵，而人爵隨之。」（《告子》），孟子之時已重以人類為主體之思想，此義理之天乃出自人心理性之悟解，而天人一致之觀念，全由心性之覺悟而立，而不必決於天命，但孟子亦以天道天心不可違背，故認為人世一切作為與政治得失均不應逆天，而應順天，故其云：「順天者存，逆天者亡。」（《離婁》）。

孟子確認人類內心之道德主體性的自顯、自主與自覺，以人心與天心相通，

以立其明誠之天道思想，雖然天道本體兼具主宰、義理、命運等性質，但卻以義理為主，義理之天乃以此天為至高真理之所在，亦即大化流行之天道，而此一天道與天理之彰顯乃在人們一己之道德良知與明誠中見之，必人類之明誠與天道之本誠相互契合，方見天理之所在。

## 【二】盡心、知性以知天

《孟子》云：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」（《盡心》），孟子以不受後天經驗事實所拘限之心為本心，此本心源於天，乃天理之彰顯於我者，亦即人類之靈明自覺與真我之顯發，此獨立自主之心的活動亦即人們道德主體性之所在。孟子認為「存其心，養其性，所以事天也」（《盡心》），其主張應存養此心，並不斷擴充之，此擴充即是盡心之功夫，能盡心便可知人類所受上天以生之性，因此性乃心之彰顯，若不盡心，則人類所受上天以生之性便為物慾所蒙蔽而隱藏不顯。故孟子之盡心、知性、知天實乃其一貫之道，盡心為一己自覺之功夫，知性為行善之所本，知天則在乎存養之擴充。

在孟子的天道思想中極為重視天人相與之觀念，必將人類一己之小宇宙（小我）與大宇宙（天道）合一，以求宇宙大化之生命與人類相契，故君子所存者神、所過者化，上下與天地同流。孟子透過此一盡心知性而知天的途徑與宇宙合德，使天人不相違而契合為一。

## 三、宗教價值之重建

現代社會是一個具高度文明的社會，由於科學知識與科技的日新月異，人們過著一種緊張、焦慮、快步調的奔忙生活。科技文明替現代社會的人們帶來了豐厚的物質生活，而使人們普遍陷入物質化的生活之中。人們無暇去思索人生的目標與價值，因而不僅在心靈上面臨貧乏，更對宇宙和自然產生一種疏離感。

人們由於崇尚科學，以科學主義去支配一切，對傳統的學說、習俗、社會制度和倫理思想均不屑一顧，致使社會倫理道德發生變遷，人類所汲汲追求者不外乎是對外在世界的探索、研究與考察，因而人類思想乃形成一種外馳性的追求，無暇向內自省，去反觀一己內在靈明的世界。

科學只能限於搜聚見聞資料，俾說明世界之現象，卻無法探求宇宙人生的真諦，現代社會的人們雖擁有豐富的科學知識與科技文明，更應進一步去追求天人之際的究竟，故在人類生活中不能沒有宗教信仰。

吾人認為，在科學的領域之外，各種的價值判斷仍是必須的，而宗教是人們一切行為的評價，特別是現代社會的人們實在極需宗教信仰的力量來淨化人性、潤澤人心。

愛因斯坦 ( Albert Einstein ) 曾說：「人類社會若無宗教則為瘸子，若無科學則為盲人。」，科學與科技雖然提供現代社會的人們有關宇宙人生的解答與物質生活的舒適享受，但宗教卻決定人生的真正價值。宗教信仰乃是人類生活中長期的盼望，以使人們對人生的價值目標有靈明的識覺。

荀子不重宗教中的意志主宰天而倡天人殊途之說，但若人與天隔離、人與物分道，純任人德而缺天德，重人為而輕所本，只知戡天役物而不知在生命境界上與宇宙大化相同流，則天人中斷不僅導致道德生命缺乏內住之根基，亦使人們之良知深處缺乏生命之安頓，並且令人類走入為物所役的境地。

《詩經》云：「皇矣上帝，臨下有赫，監視四方，求民之謨。」(《詩經 大雅 皇矣》)，性靈神明的存在雖不可見，但宇宙之無窮，正顯出其奧妙，四時之變、萬物之生生不息，正顯出其神明大用，現代社會的人們若缺乏宗教信仰，必走向崩潰的命運。

吾人認為無神之人文主義不足以挽救當代人類之命運，人類之生存不限於形軀之內，而是在精神生命上無限的開展。現代社會的人們應畏天明命，以宗教之敬虔心去彼此相愛相助，共圖未來之美好發展。

## 結論

中國文化起於敬天、事天，成於順天、效天。中國人的傳統觀念是信天、敬天、尊天、畏天、效天和承天。

中國自古以來的信天、敬天、尊天的觀念早已深入人心，所以「天、地、君、親、師」一直是為人尊敬的對象。「天理良心」為人們一切行為的準繩，順乎天理、合乎道德良心的行為是「善行」，否則便是「惡行」。諸如大眾所皆知之「善者當行，惡者當避」、「為善必得天賞，作惡必遭天譴」、「順天者存，逆天者亡」、「謀事在人，成事在天」、「聽天由命」等思想，其在中國文化之中早已根深蒂固。

從先秦典籍《詩經》《尚書》之原典原文內容來加以探討，吾人發現《詩經》《尚書》二書中所闡述之「天」的類型大致上有「神明性格的主宰之天」、「創生人類之天」、「自然現象的天」、等等。《詩經》《尚書》中所描述的「天」雖具有這幾種不同的類型與特質，且在詩、書各篇章中也呈現了各種不同的性格與作用，不過若從形上本體的觀點來看，「天」的形上本體應該只有一個，只是以人類現有的感官經驗尚無法得知「天」之形上本體究竟是甚麼。

思想家康德（Kant Immanuel）認為：「人們只能認識事物的表面現象，而對於事物背後所存在的真正本質，人們卻一無所知。」。康德認為形上學既可能又不可能，人類理性中似乎有要求解決對事物最後根源的認識問題，所以說有形上學之衝動，但就其不可能方面而言，乃作為形上學對象的上帝是不可認識的。康德提出了「物自體」的概念，其認為「物自體」為「先驗的自體」，並認為理論理性所構成的知識，只在現象界的範圍以內有效，悟性如果超越知識的界限，則不能認知。康德並非否定上帝之存在，只是否定作為「物自體」的上帝不可知，而把上帝放在實踐道德的領域中。

人類之感官經驗所能察知的範圍只限於以數據輸出為檢驗條件的形下物質世界，以及以具體實物為研究對象的科學（Science），並且是在三度空間的範圍

以內，若超越了這個形下具體的物質世界，就進入了哲學（Philosophy）才能詮釋的形上抽象境界，而哲學是「人類以自己理性的自然光輝來推知萬物至理之學」<sup>194</sup>，人類雖然被稱為萬物之靈，擁有別於其他生命的高度智慧，但所能分析與探究宇宙萬事萬物的智慧畢竟有限，一旦超出了人類理性所能理解的範圍，就進入了宗教（Religion）與神學（Theology）的境界。吾人認為《詩經》、《書經》中所闡述之「天」大體上皆具有宗教屬性的神明與主宰性格，祂不僅具有自主意志，而且能溝通與賞善罰惡，並深深影響人世間的一切吉凶禍福。在吾人的觀點之中，「天」這樣一種被傳統中國文化視為最高的主宰或存有形式，其正是屬於宗教（Religion）與神學（Theology）的範疇。由於以人類現有的感官經驗與科學能力尚無法推知「天」的形上本體究竟是甚麼，不過若從《詩經》、《書經》之原典原文內容來推敲，雖然「天」具有不可捉摸、無法了解的特性，但「天」的形上本體應具有正義、良善、正直與道德的本質，吾人初步推論，其極有可能是普遍存在於宇宙之中的一種「善與道德」的宇宙本源意識體或某種類型之存有形式。

《皋陶謨》云：「皋陶曰：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，彰厥有常吉哉。」。儒家在政治上向來採取《尚書》德治觀念的傳統，所以孔子恒主張「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。」（論語 為政），在儒家的觀念裡認為若一味地採取嚴刑峻罰未必有效，因此主張以德化為本，刑罰為輔，此亦即其認為「為政以德」的主因。由此觀之，政治即是道德，周人從「殷代夏，周代殷」的歷史經驗中得知，想要國祚長久並保有天命，人君就必須確實從「敬德」，「保民」方面來著手，如此才能契合天心而永享國祚。當此之際，上天實已扮演了世間人君為政治民的監督者。吾人為此文之時，正值國內總統大選之際，深深感嘆國內政壇並無為政以德之真正政治家，舉目所見盡是失卻天心而缺德的政客，缺乏道德必流於功利主義，而僅謀於一己政壇之私利，無法造福萬民與社稷國家。

---

<sup>194</sup> Philosophy is a science which by the light of natural reason studies the first causes or the highest principles of all things. ; J.Maritain, An Introduction to Philosophy, p.108. 引自曾仰如所著之《宗教哲學》（Philosophy of Religion），民國 75 年，台灣商務印書館，頁 304, 319。

誠如吾師魏元珪先生所言 - - 宗教不得「缺德」，否則便為功利宗教，由此可見倫理道德於宗教之影響力，吾人從宗教研究的面向（Approach to Religious Studies）來思考，俗語說「舉頭三尺有神明（the God）」，儒家既以人性本諸天命，因而性與天道原即相通，人們可經由心性的修養功夫使個人一己之道德與天德相齊。對現代社會的人們而言，個人在日常生活中的一切所作所為是否合乎一己內在之「道德良知」（Morality），「天」皆知道而有所記錄，一但此人惡貫滿盈，上天就會採取處罰的行動，此也符合儒家向來所提倡的「君子俯仰無愧於天」之道德良知概念。

## 參考書目

### 【專門著作】

#### 一、經書專門研究著作

李振興

1994《尚書學述》。台北：東大圖書公司。

朱延獻

1987《尚書研究》。台北：台灣商務印書館。

周秉鈞

1984《尚書易解》。衡陽：岳麓書社。

曾運乾

1982《尚書正讀》。台北：華正書局。

屈萬里

1984《尚書釋義》。台北：中國文化大學出版部。

屈萬里

1993《尚書今註今譯》。台北：台灣商務印書館。

張西堂

1985《尚書引論》。台北：崧高書社。

陳夢家

1987《尚書通論》。台北：仰哲出版社。

劉德漢

1981《尚書研究論集》。台北：黎明文化事業公司。

## 二、哲學思想著作

方立文

1985《中國哲學範疇發展史 天道篇》。台北：洪葉文化事業有限公司。

任繼愈

1979《中國哲學史》。北京：人民出版社。

李杜

1985《中西哲學思想中的天道與上帝》。台北：聯經出版事業公司。

李杜

1992《中國古代天道思想論》。台北：藍燈文化事業公司。

李錦全

1973《中國哲學史》。北京：人民出版社。

胡適

1958《中國古代哲學史》。台北：台灣商務印書館。

勞思光

1995《新編中國哲學史》。台北：三民書局。

徐復觀

1994《中國人性論史 先秦篇》。台北：台灣商務印書館。

姜國柱

1993《中國歷代思想史 先秦篇》。台北：文津出版社。

蔡仁厚

1984《孔孟荀哲學》。台北：學生書局。

唐君毅

1979《中國哲學原論 原道篇》。香港：新亞研究所。

楊慧傑

1989《天人關係論》。台北：水牛出版社。

賀麟

1971《當代中國哲學》。嘉義：西部出版社。

梁啟超

1956《先秦政治思想史》。台北：台灣中華書局。

傅佩榮

1985《儒道天論發微》。台北：學生書局。

張立文

1996《天》。台北：七略出版社。

馮友蘭

1991《中國哲學史》。台北：藍燈文化事業公司。

馮友蘭

1998《中國哲學史新編》。北京：人民出版社。

羅光

1975《中國哲學思想史》。台北：學生書局。

魏元珪

1980《孟荀道德哲學》。台北：海天出版社。

魏元珪

1983《荀子哲學思想研究》。台中：東海大學出版社。

### 三、宗教思想著作

王治心

1960《中國宗教思想史大綱》。上海：三聯書店。

史仲文

1994《中國全史 宗教史》。北京：人民出版社。

肖万源

1985《中國近代思想家的宗教和鬼神觀》。安徽：人民出版社。

何星亮

1995《中國自然神與自然崇拜》。上海：三聯書店。

呂大吉

1993《宗教學通論》。台北：博遠出版有限公司。

朱天順

1986《中國古代宗教初探》。台北：谷風出版社。

朱謙之

1993《中國宗教》。北京：東方出版社。

牟鍾鑒

1997《中國宗教縱覽》。江蘇：江蘇文藝出版社。

牟鍾鑒

1997《中國宗教通史》。北京：社會科學文獻出版社。

曾仰如

1995《宗教哲學》。台北：台灣商務印書館。

張榮明

1997 《殷周政治與宗教》。台北：五南圖書出版有限公司。

陳來

1996 《古代宗教與倫理 - 儒家思想的根源》。北京：三聯書店。

湯一介

1992 《中國宗教 - 過去與現在》。北京：北京大學出版社。

鄔昆如

2001 《宗教與人生》。台北：五南圖書出版公司。

Asirvatham , Sulochana

2001 *Between magic and religion*.Lanham,Md.:Rowman & Littlefield

Brightman , Edgar Sheffield

1940 *A Philosophy of Religion*.New York:Prentice-Hall , Inc

Eliade , Mircea

1957 *The Sacred and the Profane* .Florida:Harcourt.Inc

Eliade , Mircea

1985 *A History of Religious Ideas* .London:The University of Chicago Press

Martinson , Paul Varo

1987 *A Theology of World Religions*.Minneapolis:Augsburg Pub.House

Otto , Rudolf

1950 *The Idea of the Holy*.London:Oxford University Press

Sommer , Deborah

1995 *Chinese religion*.New York:Oxford University Press

#### 四、專門研究著作

王志躍

1994 《先秦儒學概論》。台北：文津出版社。

王鈞林

1998《中國儒學史 先秦卷》。廣州：廣東教育出版社。

吳光

1990《儒家哲學片論》。台北：允晨文化。

吳乃恭

1992《儒家思想研究》。長春：東北師範大學出版社。

吳龍輝

1995《原始儒家考述》。台北：文津出版社。

高柏園

1994《孟子哲學與先秦思想》。台北：文津出版社。

韋政通

1990《中國思想傳統的現代反思》。台北：桂冠圖書公司。

梁韋弦

1995《孟子研究》。台北：文津出版社。

郭厚安

1993《中國儒學史》。鄭州：中州古籍出版社。

蔡仁厚

1990《儒家心性之學論要》。台北：文津出版社。

崔大華

2001《儒學引論》。北京：人民出版社。

郝大維

1993《孔子哲學思微》。南京：江蘇人民出版社。

陳大齊

1992《孔子學說》。台北：正中書局。

陳衛平

2000《孔子與中國文化》。貴陽：貴州人民出版社。

魏元珪

1976《當代文明的危機》。台北：先知出版社。

劉蔚華

1996《中國儒家學術思想史》。濟南：山東教育出版社。

錢遜

1994《先秦儒學》。台北：洪葉文化事業有限公司。

羅光

1990《儒家哲學的體系》。台北：學生書局。

閻韜

1994《孔子與儒家》。台北：台灣商務印書館。

## 【期刊論文】

高明

1984 尚書研究 ，台北，《孔孟月刊》，第二十二卷，第十二期。

項退結

1988 孔子與孟子對天的看法 ，台北，《哲學與文化月刊》，第十五卷，第四期。

項退結

1984 中國宗教意識的若干型態 - 從天命至吉凶之命 ，台北，《孔孟學報》，第四十五期。

胡厚宣

1959 殷卜辭中的上帝與天帝 ，北京，《歷史研究》，第九~十期。

黃清榮

1990 孔子以前之宗教形而上觀 ，台北，《哲學與文化月刊》，第十七卷，第二期。

傅佩榮

1988 天人合德論 ，台北，《國立台灣大學哲學評論》，第十二期。

魏元珪

1981 儒道二家的宗教情懷 ，台中，《中國文化月刊》，第二十四期。

魏元珪

1980 孟子道德哲學之良知基礎 ，台中，《中國文化月刊》，第十三期。

黎正甫

1965 古文字上之天帝象義朔源 ，台北，《大陸雜誌》，第二期。

黎建球

1975 詩經與書經中的帝與天 ，台北，《輔仁大學哲學論集》，第五期。

鄭力為

1981 荀子天論篇以外的天論 ，台北，《鵝湖月刊》，第六卷，第七期。