

董仲舒的天道觀

王孺松

甲編：天道觀的原流

一、原天：

(一)天之本義：

天字於甲骨文中，共見十二次。然就內容而言，無神天之意。天之本義，原作大字解。如大戊稱「天戊」。大邑稱「天商邑」。「大乙」史記殷本紀作「天乙」，均以天作大字之同意語。

王國維於釋天中，謂古文天字，本象人形。殷墟卜辭或作𠂔。孟鼎、大豐殷作𠂔，其首獨巨。說文：「天，顛也。至高無上，從一大。」易睽六三：「其人天且劓。」馬融亦釋天爲鑿顛之形。是天本指人顛頂，故象人形。殷墟卜辭及齊侯壺又作𠂔。則別以一畫，記其所象之處。古文字多有如此者。如二（上下）兩字，上之上畫，與下之下畫，皆所以記其位置也。王氏以𠂔爲象形。以𠂔爲指事。篆文之從一大爲會意。註一

陳柱釋天：謂天、甲骨文作𠂔，或作𠂔。孟鼎作𠂔。象伯戎作𠂔。說文一部：天、顛也。至高無上，從一大。吳大澂云：天、人所戴也。天體圓故從一。許氏說文：天大、地大、人亦大。故大眾人形。羅叔言云：說文解字天從一大，卜辭中有從二者，「二」卽「上」字。大眾人形，人所戴爲天，天在人上也。章太炎云：天爲人頂，引申爲蒼蒼者。綜合吳羅章諸說，則可知天字正解矣。蓋天本訓顛。易曰：其人天且劓。顛，頂也。天爲人頂。故甲骨文之𠂔，金文之𠂔，皆象人形。口與·皆象人首。大字本象人形，而所重不在頂，故首形不顯。天字則所重在頂，故首形特大也。甲骨文有從二作𠂔者。當卽𠂔之或體。前者象形，後者會意字也。

綜合王陳二氏之說。天之初形，當作𠂔、𠂔。省而爲𠂔。又增一畫而爲𠂔。其實一也。古文字中多一畫或少一畫之字者頗多。卽此𠂔字，於齊侯壺、頌壺二器。同器而各有二體。正可見其繁簡變易之迹也。王氏謂𠂔爲象形，𠂔爲指事，𠂔爲會意，實失之鑿。以顛頂訓天，誠爲天之朔誼矣。註二

(二) 帝、上帝、與天之演變：

傅孟眞先生云：抽象之上帝，皇天，決非原始時代之天神觀念。早年之圖騰標識中，自然物與自然力、以及祖先，乃爲初民之崇拜對象。從此演進，經若干步程，方有羣神之主宰，方有抽象之皇天，方有臨照之上帝。由宗神進爲上帝，由不相干之羣神，進爲皇天之系統，必經過甚多政治、社會、思想之變化，方可達到。此種發展之步程，可於印度、美索布達米、埃及、以色列各地古宗教史徵之。就中國論，古來一切稱帝之神王，皆是宗神——TRIBAL GODS，種族之神，每一部略，有其特殊之宗神，因部落之混合，成爲宗神之混合。後復以大一統思想之發達，成爲普遍之混合。初民之帝天，均具部落性。舊約之耶和華，本爲猶太之宗神。由宗神演至約翰福音中之上帝，決非一蹴而幾。商代之帝亦然。此帝卽指帝嚳，何以證之？詩大雅生民：「履帝武敏歆」。毛傳曰：帝，高辛氏之帝也。魯語上：「商人禘嚳而祖契，郊冥而宗湯，周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。……上甲微，能帥契者也。商人報焉。高圉、大王，能帥稷者也，周人報焉。」由此可知商周均禘嚳。是商周之上帝，同爲帝嚳矣。種族不同而所禘者爲一神。帝者，卽所禘之號而已。世本史記各書，皆以殷周同祖帝嚳，均可引作佐證矣。

禘、帝爲一字。殷墟文字彝器刻辭者皆然。帝郊祖宗報五者，人稱、禮號、皆同字。所在地或亦然。帝之禮曰帝（禘），帝（禘）時所享之神爲帝。祀土之禮曰土（社），祀土之所在曰土（社），所祀之人亦曰土，卽相土。殷之宗教，據今人研究卜辭所得者統計之，除去若干自然現象崇拜外，大體爲一祖先教，而於祖先教之全神堂（PANTHEON）中，總應有一位加於一切之上的。此加於一切之上者，難免超於宗族之意義。故由宗神之帝嚳，變爲全民之上帝。於殷商時代，應亦有相當之發展。此乃上帝失去其宗神性之最好機會，於民族變遷中，乙民族用甲民族之上帝，必不承認此上帝僅爲甲民族之上帝。周誥周詩中屢言上帝之三心二意，先愛夏，後愛殷，筆者之時又愛上周矣。如此之上帝，自然需抽象，要超於部落民族矣。註三

卜辭中可見帝或上帝之字樣。上帝於商人觀念中，帝之所在爲上。早期卜辭中，無上帝連稱之詞，帝乙時可見一例。註四蓋殷晚年，於帝上加一「上」字。上下原爲相反之文，殷末二王稱帝乙、帝辛，既有下帝，上帝一名，自當出現矣。

天之起源，始於何時？陳夢家謂始於西周初年。並作殷周天道觀念之比較：

殷：上帝、帝令、賓帝、在帝左右、敬天（王與帝非父子關係）。

周：帝、天、天令、配天、其嚴在上、畏天（王爲天子）。

彼認爲其中最主要之區別，爲周有天之觀念，而以王爲天子。註五

按周文化襲自殷商，其宗教亦然。不當於此最高點反是固有者，且天之一字，於甲骨文雖僅用於「天邑商」一詞中其字之存在無疑。殷人既敬天，且於衆多之神中，有上帝支配一切自然力及禍福；自當有至上「天」之觀念，以爲一切上神之綜合名。再以「天、顛也。」之原意求之，用以形容至高無上之眞主宰，亦甚妥貼。故知稱天以況王辟，必周初人承受於殷商者矣。

召誥曰：「皇天上帝，改厥元子，茲大邦殷之命。」此雖周人之語，然當爲爾時一般共喻之情況，足徵人王以上天爲父之思想，至遲於殷商已流行矣。註六

周初文獻中，神天之觀念發達，上帝之名，逐漸減少。茲舉例如下：

周易卦爻辭：帝字作上帝用者僅一次。

益六四：用享于帝，吉。而天之用凡九次。

乾九五：飛龍在天。

大有九三：公用享于天子。

大有上九：自天佑之。

大畜上九：何天之衢亨。

明夷上六：初登于天，後入于地。

姤九五：有隕自天。

中孚上九：翰音登于天。

七「天」字中，惟二三兩項，作天神觀念之用，雖不爲多，然是時已有神天之觀念；則可斷定。

詩經可靠文獻中，所有天字，作神「天」用者，凡一百零六次。而帝爲上帝者，祇三十八次。

尚書七篇，可定爲西周文獻者，天字見九百七十七次，帝字祇見二十次。

金文中郭沫若兩周金文辭大系，及吳氏金文疑年表，共見二百十九篇，其中天字共見七十五次，帝與上帝，共見四次。其中天字，大都作天子用。其餘三十四次，與帝字相較，尚多八倍。足見周人克商之後，天爲極主要之神，較上帝尤爲顯赫矣。

（三）天演爲專有名詞後之分類：

李杜先生將詩書中之天字，集類歸納，分爲神性義與自然義二種；並分述演進之經過。以孔、孟、墨子所提之天，接近

神性義；莊周、荀子所提之天，接近自然義。並詳析周人詩書中天帝義之天，亦甚注重天之蒼蒼茫茫，覆蓋萬物，生育萬物，成長萬物之義。既非全指自然義之天，亦非僅限於天之神性義。實乃由天之自然變化，想像天之神妙，因此而有天既爲有意志可賞罰人之神，同時亦爲偏覆萬物，成長萬物，運行不息，足見其功睹其形之大穹蒼。若再進而分析之本義：天，顛也，至高無上，從一大。則爲自然義之天，其本身既是蒼蒼茫茫，覆蓋萬物，生育萬物，成長萬物。時而風雨怒號，時而晴空萬里，晝夜交替，四時更運，神妙莫測。先民不僅以自然名之，而又尊其爲主宰性之天帝。此一天帝義之天，與人類社會之政治相應，乃被尊爲品級衆神中之至高神。因而自然義之天，與神性義之天，二者無明確之界限。由此形成自然義與神性義兼而有之，且涵有主宰性，而又偏言其自然形體義之天。再因天高高在人之上，配以當時存有之鬼神觀，因而產生天堂義之天。由此可見周人之天帝觀，富於演變，時而偏重神性義，時而偏重自然義，二者之間，無明確之分，似二而一，一而二者。要言之，詩書時期較重天之神性義。春秋以後，神性義之天帝觀，逐漸演變；至莊、老及荀子，則轉而重視自然義之天。並由之而發展爲自然義之天道觀，而老、莊、荀子此一自然義之天道後，仍逐有演變，卽一變而爲易傳中庸之德性義之天道觀矣。註七

註一：見觀堂林集六卷，十至十一頁。

註二：甲骨文集釋第〇〇一三至〇〇一七頁。李孝定編。

註三：傅孟眞先生全集卷三，七九頁至八九頁。

註四：見卜辭通纂三六八片。

註五：殷墟卜辭綜述，五八一頁，陳夢家著。

註六：傅孟眞先生全集，九〇頁。

註七：先秦時期天帝觀，新亞書院學術年刊第三期，李杜。

二、天道觀念之演變：

(一) 殷：

殷墟之文獻卜辭。羅振玉先生分九類，註二董作賓先生增分十二類。註二卽卜祭、卜告、卜享、卜行止、卜田獵、卜征伐、卜年、卜雨、卜霽、卜瘳、卜旬、及雜卜、卜辭所載殷人之崇拜，可分爲：

1. 天帝之崇拜：上帝及其臣正。
2. 自然之崇拜：土地諸祇。
3. 祖先之崇拜。

上帝之權威，可令風、降禍、降莫、降不若，對人事可若（諾）可不若。對時王可以福之、禍之。彼主宰天時、人事、及農產之豐歉。

帝廷之中，有官吏曰臣正。蓋皆爲日、風、雨、雲、雪諸師，風爲帝使。

先王先公，死後升天，賓于帝所，居帝左右。

故殷人之上帝，爲掌管自然現象之主宰，實亦農業生產之神。臣正亦爲分掌天象之諸神，人不能直接向上帝求雨祈年，必通過先公先王及神祇之轉達而祈求上帝。故殷人之上帝，尚未賦人格化之屬性。先公先王先祖升天後，則以祖先之身分而天神化矣。原屬自然諸祇，如山川、社、四方等，於祭祀則人格化矣。註三

總之，商人所信仰者，即爲上帝及祖先。以人爲崇拜之對象，於部落時期，堪當者唯有始祖及曾立戰功之英雄。然何以死後，仍繼而崇拜之，就吾人推測，彼等定信人死後，其靈魂不滅，陰間生活，爲陽間之繼續，即所謂事死如事生也。註四至於事無大小，悉徵之于上帝及祖先，則上帝與祖先，當爲智慧之源矣。然二者之權位，並未劃分。卜征之辭中，既稱上下弗若，則知商人於某種情況下，對人事亦兼顧之也。

註一：殷墟書契前編。

註二：中央研究院安陽發掘報告第一期。

註三：殷墟卜辭綜述，五七七頁，陳夢家著。

註四：古文字中之商周祭祀，陳夢家，燕京學報十九期。

(二) 西周：

甲、由詩書可靠之文獻，得悉周人對天之觀念：

1. 賞善罰惡：

上天助佑善人，懲罰惡人；湯放桀，武王伐紂，均爲代天行道。

周書大誥：「天休于寧王，與我小邦周。」又曰：「予不敢閉于天降威用。」

召誥：「天既遐終大邦殷之命。」

多士：「弗弔，旻天降喪于殷，我有周佑命，將天明威，致王罰，勅殷命，終于帝。」又曰：「今惟我周王，丕靈承帝事。有命曰：割殷，告勅于帝，惟我事不貳適，惟爾王家我適……非予罪，時惟天命。」

克殷後，周公攝政，以王命所出之佈告：

多方：非天庸釋有夏，非天庸釋有殷，乃惟爾辟，以爾多方，大淫圖天之命，屑有辭，……天降時喪，有邦間之。

董仲舒的天道觀

呂刑：「皇天哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。」

小雅小明：「靖共爾位，正直是與。神之聽之，式穀以女，靖共爾位，好是正直；神之聽之，介爾景福。」上引各節，均示上天懲惡揚善，周王替天行道，取殷而代之，非天厚周薄殷也。實爲禍福無門，唯王自召耳。

2. 掌世間禍福災祥：

大雅雲漢：天降喪亂，饑饉薦臻。

召旻：旻天疾威，天篤降喪，瘳我饑饉，民卒流亡。

書顧命：今天降疾、殄，弗與弗悟；爾尙明時朕言，用敬保元子釗，弘濟於艱難。

假樂：假樂君子，顯顯令德，宜民宜人，受祿於天，保佑命之，自天申之。

小雅桑扈：君子樂胥，受天之祜。

天保：天保定爾，俾爾戩穀，罄無不宜，受天百祿，降爾遐福，維日不足。

大雅既醉：其胤維何？天被爾祿。

雲漢：於乎！何辜今之人，天降喪亂，饑饉薦臻。

周頌載見：以孝以享，以介眉壽，永言保之，思皇多祜。

書君奭：周公若曰：君奭！弗弔，天降喪於殷，殷既墜厥命，我有周既受。

大雅桑柔：天原喪亂，滅我立王。

禍亂自天降之觀念，再以金文證之：

師匭殷：天疾畏降喪。

成鼎：用天降喪于上國。

宗周鐘：其嚴在上，熊熊數數，降余多福。

克壘：皇祖考其數數熊熊，降克多福。

郭氏謂時人信鬼神能與人以福，故祈之以延年壽，以蕃子孫。

總之，吾人可知非徒福祿災害，全由天降，卽國之興衰，朝代更迭，皆由上帝冥冥中之安排。於周人心目中，此乃天經地義之公理，已達極熟之階段也。因此當遇災殃時，情不自禁而呼天求救。

雲漢：昊天上帝，則不我遺！又曰：瞻卬昊天，云如何里！

物不平則鳴，時亦對天控訴：

何人斯：蒼天蒼天！視彼驕人，矜此勞人！

巧言：昊天已威，予慎無罪：昊天大輿，予慎無辜。

此種對天之坦白，流露彼等對天之信念真誠。

何人斯：不愧於人，不畏於天。

足證彼等對天權威之依賴性。

3. 賦權有德者，俾治下民：

由殷至周，神鬼掌管之世界中，社會之領導者，被認為天之驕子，為神所重，且由神得權，掌管下民。賦權之條件，為選有德負責之人，能率領人民，承行天命者。

多方：天惟時，求民主，乃大降顯休命于成湯。

立政：亦越成湯陟，丕釐上帝之耿命。

多士：自成湯至於帝乙，罔不明德恤祀；亦惟天丕建，保乂有殷，殷王亦罔敢失帝，罔不配天，其澤。

夏衰周興之時，天亦以相同之作風，選拔有德之人，令作民主。

君奭：公曰：「在昔上帝，割申勸文王之德。（實為周田觀文王之德）其集大命于厥躬。」又曰：「亦惟純佑秉德

，迪知天威，乃惟時昭文王；迪見冒聞于上帝，惟時受有殷命哉！」

多方：惟我周王，靈承于旅，克堪用德，惟典神天，天惟式敎我用休，簡畀殷命，尹爾多方。

呂刑：惟克天德，自作元命，配享在下。

洛誥：惟公明德，光于上下。（成王稱周公之語）

德字始見於周文，以直心為德，故明德即明心。有德者得其壽，得其祿，得延其福澤于子孫。德以齊家，德以治國，德國以平天下，德大者配天。

毛公鼎：不顯文武，皇天弘猷，配我有周，雁（膺）受天命。

由此可見上天賦權，先選有德，而後受命；正如老子所謂：「皇天無親，惟德是與。」此種公正態度，擢用人才，俾治四方，實為日後選賢任能政風之祖。

4. 示人應行之常道：

社會制度，亦認為上天之制作：

皋陶謨：無曠庶官，天工人其代之。天敍有典，勅我五典，五惇哉，天秩有禮，自我五禮有庸哉。同寅協恭，和衷董仲舒的天道觀

哉。天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉！

孟子引書：天降下民，作之君，作之師。惟曰其助上帝，寵之四方。

皋陶謨著成時代，當在孔子歿後，孟子之前。爲戰國初年，儒家者流，依傳說而筆之於書者，成書雖晚，然內容却與彼時符合。緣以東周以降，文字與知識普及，文明版圖擴張，低級與民間之信仰，以及若干四夷之神話，始爲中土載籍所收。其中自然該括前人流傳之信仰及事實。借作前代文獻資料，亦或可取。此外作者既追敘虞書，採用文獻，當離題不遠。即純爲國人之推憶，其思想必以周文獻爲背景，絕非憑空攝影之偽造也。茲據西周可靠資料以證之：

呂刑：皇帝清問下民，……乃命三后，恤功于民。伯夷降典，折民惟刑。禹平水土，主名山川。稷降播種，農殖嘉穀。三后成功，惟殷于民。

大雅烝民：天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德！

此均與上引皋陶謨理論符合。天示人當行之道，乃基於人之理智良心矣。

大誥：天閔毖我成功所。

康誥：亦惟助王宅天命，作新民。

無逸：嚴恭寅畏，天命自度。

均足以證明天命由良心而發現。

康誥：元惡大憝，矧惟不孝不友，子弗祗服厥父事，大傷厥孝心；于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟弔茲。不于我政人得罪，天惟與我民彝大泯亂，曰：乃其速由文王作罰，刑茲無赦。

皇矣：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。

上帝之則，則人心之良知良能。故孟子曰：道在邇而求諸遠，事在易而求諸難，人人親其親，長其長而天下平。

乙、人對天應盡之義務：

1. 承命而敬畏：天爲萬物之主，對人操無上大權。故人由生至死，絕不可背道而馳。天命非直接由天現身說法，依良心、眞理、情況，惴惴而出。例如多士中，周人克殷後，誥殷民爲：

「非我一人，奉德不康寧，時惟天命。」又曰：「非予罪，時惟天命」。

君奭：天降喪于殷，殷既墜厥命，我有周既受。

酒誥：惟天降命，肇我民，惟元祀。

周人之天命，由神而來，然與人之行為有關：

大誥：天棐忱辭，其考我民。

召誥：今天其命哲，命吉凶，命歷年。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。又曰：我受天命，丕若有夏歷年，式勿替有殷歷年，欲王以小民受天永命。又曰：我非敢勤，惟恭奉幣，用供王，能祈天永命。

周頌：維天之命，於穆不已。於乎不顯……文王之德之純。假以溢我，我其收之。駿惠我文王，曾孫篤之。又曰：昊天有成命，二后受之，成王不敢康，夙夜基命宥密。於緝熙，單厥心，肆其靖之。

周人之天命，即人所當行之大道。至於敬天之舉。

大雅板：敬天之怒，無敢戲豫；敬天之渝，無敢馳驅。昊天曰明，及爾出王；昊天曰旦，及爾游衍。

小雅節南山：「燂燂震雷。」以震雷爲天懲罰之工具。震雷時，即生戒懼。

易震：震來虩虩，笑言啞啞，震驚百里，不喪匕鬯。象曰，震來虩虩，恐致禍也；笑言啞啞，後有則也；震雷百里，驚遠而懼邇也。

象曰：洊雷震，君子以恐懼修省。

恆象：雷風恆，君子以立不易方。



益象：風雷益，君子以見善則遷，有過則改。

敬天之怒之意義，亦見於論語鄉黨：「迅雷、風烈、必變。」禮記玉藻亦云：「有疾風、迅雷、甚雨則必變，雖夜必興，衣服冠而坐。」雷發之時，亦應「戒其容止」。

淮南子則訓：見雷之日，振鐸以令於兆民曰：雷且發聲，有不戒其容止者，生子不備，必有凶災。

敬天之怒，天爲支配雷電者。茲就雷電字意而言：

說文：「雷，陰陽薄切，靄雨生物者也，從雨畠，象回轉形。」以此解說，未顯天神之意。

說文：神，天神，引出萬物者也。從示申聲，神爲開引之意，引出萬物爲天神。由「示、申」二字，可以看出。說文：示，古文作，意謂天垂象，見吉凶，所以示人也。申，神也，古文作。電，從雨從申，申爲電，足見申字一則含有電之意，一則又有天神之意。由神字觀之，天所垂象者，即電光。主持雷電者爲天。故曰敬天之怒。吾人總以天與天神之意不同，天爲昊天上帝。天神當爲風師、雨師等；與圖騰巫術混合之雷神，應與風師、雨師並列。圖騰以外之電神，當與皇天上帝相等，天比天神之觀念重要，雷神之比圖騰巨術亦然。因彼爲無形者，震怒爲公正慈善，公正基于慈善

，慈善亦基于公正，二者互成。

總之，吾人對天——承命敬事之真諦：

(1) 就精神而言：承命為劃下原則，敬事實踐惕勵。

(2) 依目的而論：就天而言，能施行對人之完全統治。就人而言，對上天應有絕對之順命服從。

書顧命：眇眇予末小子，其能而亂四方，以敬忌天威。

呂刑：無簡不聽，具嚴天威。

均足以彰明順天敬天之真諦。

2. 人定勝天之旨：

周書雖提天命，然却認為無常、可變，依人行爲而定。正如詩所謂：皇天無親，惟德是輔，可爲人定勝天之基本原理。

召誥：嗚呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德，相古先民有夏，天迪從子保；面稽天若，今時既墜厥命，今相有殷，天迪格保，面稽天若，今時既墜厥命。我不可不監於有夏，亦不可不監於有殷，王乃初服。嗚呼！若生子，罔不在厥初生，自貽哲命，今天其命哲，命吉凶，命曆年，知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。

由此可知天命難保，順天者存，逆天者亡。周公勉勵成王，善始善終，修德以延天命。周公本人，於禋文王武王時，所求者爲——「惠篤敍，無有違自疾，萬年厭于乃德，殷乃引考。」雖如此祈求，然重要條件，仍在成王本身。故又誨之曰：「萬年其永觀朕子懷德」。

君奭：弗弔，天降喪于殷，殷既墜厥命，我有周既受，我不敢知曰：厥基永孚于休；若天棐忱，我亦不敢知，曰：其終出于不祥。……我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威，越我民；罔尤違，惟人。在我後嗣子孫，大弗克恭上下，遏佚前人光在家，不知天命不易。天難諶，乃其墜命，弗克經歷嗣前人，恭明德。

此段字裏行間，顯出周公對王業繼承之警惕及誠懼，欲保王基，應明德恤祀，敬迓天威，如此方可永享天命。

呂刑：天齊于民，俾可一日，非終惟終，在人。爾尚敬迓天命，以奉我一人。雖畏勿畏，雖休勿休；惟敬五刑，以成三德。一人有慶，兆民賴之，其寧惟永。

上天宰治一切，然人爲足以感天，禍福均由自取。詩云：「永言配命，自求多福。」書曰：「天非虐，惟民自速辜。」均爲明顯之證例矣。

3. 聖哲之人，可格知天命：

重黎絕地天通之神話，雖不可靠，然此後人當承行天命時，何以悉之？此即爲聖哲之任務矣。

大誥：王曰：嗚呼！肆哉爾庶邦君，越爾御事，爽邦由哲，亦惟十人，迪知上帝命。

康誥：往敷求于殷先哲王，用保乂民。汝丕遠惟商耆成人，宅心知訓。別求聞由古先哲王，用康保民，弘于天若，德裕乃身，不廢在王命。又曰：助王宅天命，作新民。

君奭：公曰：君奭！我聞在昔，成湯既受命，時則若有伊尹，格于皇天。在太甲，時則若有保衡。在大戊，時則有若伊陟，臣扈，格于上帝；巫咸，乂王家。在祖乙，時則有若巫賢。在武丁，時則有若甘盤。率惟茲有陳，保乂有殷；故殷禮陟配天，多歷年所。天惟純佑命，則商實百姓王人，罔不秉德明恤；小臣屏侯甸，矧威奔走。惟茲惟德稱，用乂厥辟。故一人有事於四方，若卜筮，罔不是孚。

大誥：弗造哲，迪民康，矧曰其有能格知天命。

由此觀之，無論由反正面視之，哲人可格知天命，格知之方，非巫覡式與神有關，實哲人等爲品學兼優者，彼等依天性良心、道德、眞理、公義，再配以人民之需要，小心翼翼，慎而不失。發號施令，代天行道。亦即無逸中，所謂嚴恭寅畏，天命自度之方式，以格知天命矣。

總之，周初人之敬畏帝天，情篤志堅；其心目中之上帝，賞善罰惡，有如人王，時而喜悅，時而暴怒，忽眷顧，忽遺棄，降福降禍，命之黜之，此種人格化之上帝觀，爲早期宗教所具有。古經中以以色列民之上帝亦然。周人認定惟修人事者，方足以永保天命。正所謂假樂君子，顯顯令德，宜民宜人，受祿于天矣。由此可知天居善之一面也。

世間彝倫，亦由天示。天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。故天勅五典，天秩五禮，天以五刑討罪，天示人當行之道，均基于人之理智良能，是即宅心知訓，天命自度矣。由此高高在上之外天，進入耿耿不寐之內心，天亦內在也。

敬畏上帝，爲周人基本思想。對上帝之認識，以上帝時監下方，凡勤民恤民者，必得上帝之寵眷，凡荒逸廢事者，必遭上帝之捐棄，此即大學中所謂——惟命不予常，道善則得之，不善則失之矣。就人而言，則曰峻命不易；就天而言，則曰天命靡常。一則極畏上天，一前熟察人事。二者兼具之天人論，誠興國之氣象。亦東周諸家思想所導源，即宋代以來新儒學中政論之立基點也。

周誥大雅中之天命，處處表示無常可變，可依人之行爲左右之，人定勝天之旨，天命即墜入人命矣。傅孟眞先生稱之曰人道主義之黎明。註一謂：「一切保天命之方案，均明言於人事之中，凡求固守天命者，在敬、在明明德，在保乂民

，在慎刑，在勤治，在無忘前人艱難，在有賢輔，在遠儉人，在秉遺訓，在察有司，毋康逸，毋酣於酒，事事託命於天，而無一事舍人事而言天，祈天永命，而以為惟德之用。」如是之天道，實即人道矣。故天人相應，上下一理，求天必先求己。欲知天命所歸，必先知人心所向，此即歐諺——欲上帝助汝，汝宜先自助者也。此說具有必然之附旨，即天命靡常是矣。惟天命之靡常，故人事之必修，此一天人論可稱之曰：畏天威。重人事之天命無常論，無常者，無常於某一對象矣。

然而天降命，人受命；天竊德以降，人修德以承，斯天人之命，繼續不已。故詩書中屢言受命之事。夫天命不可已之思想，則為求歷史文化繼續之思想；人道與天道，同其悠久不息，同其生生不已矣。

註一：傅孟真先生全集第三冊，性命古訓辨證，九十八頁。

三、先秦諸子對天之觀念：

(一) 孔子：

論語公冶長：子貢曰：夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。

為政：季路問事鬼神，子曰：未能事人，焉能事鬼。曰：敢問死。曰：未知生，焉知死。

述而：子不語怪力亂神。

孔子不多言鬼神之事，似具闕疑之態度，正所謂君子於其所不知，蓋闕如也。然於日常生活，談吐交往之際，其本人對天之觀念如何？茲就論語中，言及天、命、天命及鬼神處剖析之：

1. 孔子信天：

述而：子疾病，子路請禱。子曰：有諸？子路對曰：有之。

誅曰：禱爾于上下神祇。子曰：丘之禱久矣。

由末句吾人可知孔子對天之信念，既真且誠。禱者何？與天交談矣。宗教為溝通天人之關係，使人與上帝交往，孔子未入宗教，即知與天交往矣。

2. 孔子承認天之主宰性：

先進：顏淵死。子曰：噫！天喪予！天喪予！

雍也：有顏回者好學，不幸短命死矣。

又：伯牛有疾。子問之，自牖執其手。曰：亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！

憲問：公伯寮愬子路於季孫。子服景伯以告曰：夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能肆諸市朝。子曰：道之將行也與

，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？

雍也：子見南子，子路不說。夫子矢之曰：予所否者，天厭之！天厭之！（意謂夫天未欲平治天下，故阻我不得行道，予豈不知天命，而欲詘身行道。乃見南子，以要衛君乎？正如臧倉阻魯平公見孟子，孟子曰：吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子，焉能使余不遇哉。）

上引各節，均示生死、富貴、貧賤、利害，均由上天之安排，皆歸之於命。知命之義，為悉命之不可求，承認主宰者之權力矣。

3. 孔子靠天：

子罕：子畏於匡。曰：文王既沒，文不在茲乎，天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也，天之未喪斯文也，匡人其如予何！

憲問：子曰：不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎。

述而：天生德於予，桓魋其如予何！

孔子承認天之權威，認識天之仁慈，下學而上達，乃其兢兢昭事之情，知彼者其天乎！足見孔子對天，一往情深矣！

4. 孔子法天：

陽貨：子曰：予欲無言。子貢曰：子如不言，則小子何述焉。子曰：天何言哉！四時行焉！百物生焉！天何言哉！天何言哉！

夫神志清醒之人，徘徊於月明星稀之夜，能領略一種感受。此種奧妙之內覺，多人習而不察，無靈感以推究之。希臘哲人——亞里士多德 ARISTOTELLES 得此感受，却以聰穎之體會，作如此之描寫：「如人立於特勞亞之依達山上，俯視平原進行之軍隊，前列騎兵，中陳戰車，後有步兵，軍容嚴肅，步伐整齊，即可思及必有指揮官，佈置軍隊之秩序。又如立於海岸，見輪船一帆風順駛入碼頭，則知有掌舵之人，駕船進入。如此，人亦發現造物主；為佈置宇宙秩序之主宰。日月遞嬗，列星隨旋，四時代御，陰陽大化，絕非出於偶然也。」

夫仰眺碧天際，俯瞰綠水濱，寥廓無涯觀，寓目理自陳，大矣造化功。……先聖前哲，或推理，或窺察，以知宇宙自然之秩序，其來有自矣。孔子以慧眼靈心，識天、信天之外，更進而體天法天，此即彼所以超凡入聖之處也。

5. 孔子知天命：

為政：子曰：吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。詩書中之天命，多指天敍、天秩之典常彝倫，為人所當遵行者，然孔子教人僅實踐已成之典常彝倫，或昊天成命。孔

子以仁以孝，以弟以信，以忠恕一貫之道，經下學而上達之工，施諸實行，俾欲吾人由此而反求諸己，行心所安。以挈矩之道，素位而行耳。

天命之謂性，可知天命卽性。性者爲天所賦，天所賦者爲仁義禮智四端。隱而未發之時，則退藏於密。擴而充之，則彌於六合。此乃天之所授，性之所具，分之所定，可以予取予求而不匱者也。

韓詩外傳：子曰：不知命，無以爲君子，言天之所生，皆有仁義禮智順善之心，不知天之所以命生，則否認四端向上之心，則爲從其小體之小人也。故曰：不知命，無以爲君子，是以孔子天命觀之特色，實乃根於義命合一之旨，重視反身而誠，證之道德之超越性，俾天命與生命，合而爲一也。

6. 孔子畏天命：

季氏：君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。

孔子之畏天命，由於知天命。天命之存在，卽性之實在。具體生命中，所開之人格世界，其造詣應至大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神之境界。彼之畏天命，實卽對一己之人格，作無限之要求而來。生命與天相通，卽性與天之連絡，故子貢將性與天道，合而言之矣。性與天道之融合，卽人格世界之完成，亦卽人之完成也。

「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」瑪竇福音第五章四十八節。

「醒寤祈禱吧，免陷於誘惑。」瑪竇福音第廿六章。

前者所謂知天命，後者可謂畏天命，表現之方式不同，其修身之原則與造詣則一也。故陸象山云：東海有聖人焉，此心同也，此理同也。西海有聖人焉，此心同也，此理同也。南海北海有聖人焉，此心同也，此理同也。是以上天無四方之分，真理無古今之別矣。

7. 仁性與天道融合之真諦：

仁之來源：

尚書金縢：予仁若考。

詩鄭風叔于田：詢美且仁。

左僖公三十三年：出門如賓，承事如祭，仁之則也。

左成公五年：神福仁而禍淫。

以上仁字，均可釋作仁愛。至孔子將仁字深廣化，卽以愛人之根源顯發之，以形成孔學之中心。

仁以歸納法喻之，則爲個人道德自覺之過程，以及所達之境界。具體言之，爲自我超尅，自我突破——VINCIERE SE IP

SUM 以達人物一體之工夫及境界。以愛人形容之，尙覺不足，惟以「人類愛」一詞，勉可充當之。仁之境界，就人格世界向上而言，卽論語所謂子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我(MASSIMA INDIFFERENZA)亦卽程明道識仁篇所謂仁者渾然與物同體，義禮智皆仁也之境界。孔子喻顏淵克己復禮。克己卽自我超克。答仲弓問仁以「己所不欲，勿施於人」。爲自我超克之消極方面言之。答子貢以己欲立而立人，己欲達而達人，爲自我超克之積極方面言之。君子無終食之間違仁，卽能超克一己，不以己之欲望爲中心，因而顯現人我一體之精神狀態，達三月之久。孔子學不厭，教不倦，卽自我超克之工夫及效果。孔子倡克己，能克己卽消除人我之對立，而與天下爲一體。故曰一日克己復禮，天下歸仁焉。此仁之境界，全係於各人一念之自覺。故云爲仁由己。又曰：我欲仁，斯仁至矣。由此可知仁爲屬於一己者。孔子所開創之人格世界，仁具無限性，亦卽人格世界之無限性。緣以仁爲屬於一己之物，由反省自覺而湧現，彼雖未明言仁卽爲性，然實際則然。禮記表記：「仁者人也」。仁者，乃人之所以爲人。卽可謂仁卽爲性也。孔子若以仁性非一，則不能言，我欲仁，仁斯至矣。民之於仁也，甚於水火。孔子由仁德而認定人性，而仁爲突破自我，向上向外作無限之擴張，俾於現實中而發普遍之人間。因而歎曰：吾非斯人之徒而誰與？天下有道，丘不與易也之悲心宏願。就精神而言，孔子感到個人之生命，與無窮之宇宙，息息相通，因而對生民之宏願悲心，直達於無際，此無窮之宇宙對彼之要求，卽爲其應負之使命，此卽彼之所謂知天命。五十而知天命，彼於五十歲時，其仁德始能擴充其量，俾其性與天道，融合爲一也。朱元晦云：「仁通於上下」一德一善之爲仁，萬德萬善，亦不克盡仁之量。由性至天道，爲仁道之貫通，故論語於里仁、衛靈公兩篇中，均提到一貫之道，均指仁而言也。然仁之本體，爲無限之存在，難以言喻。故就一般人所能用力之處而講忠恕。(AMARE DIO CON TUTTO CUORE AMARE IL PROSSIMO COME SE STESSO) 孔子五十而知天命，爲由性向天道(天命)之貫通點。通性德之仁，以與天道結合。無此工夫及境界，則性與天道，不克真正融合爲一。中國人性論之特點，卽立足於此。究其實則以存天理，去人欲所呈現之仁體爲中心耳。故孔子爲人性論之真正建立者。由周初至春秋時，不能明確安定之天人關係，至此而通過人性之仁，獲得融合之基礎也。原始之宗教，至此而脫皮淨盡，人類於此，完成非人格神，而具人格神實體之性之宗教矣。

「大道不離方寸中」。華嚴經。

「……因爲天主的國，就在你們中間。」路加福音第十七章廿一節。

異口同聲，呈現出人文精神之最高統一也。

8. 鬼神與祭祀：

古代宗法社會中，據人本乎祖之義。崇奉祖先，以祭祀爲民生大事。論語中孔子亦提及鬼神與祭祀：

董仲舒的天道觀

述而：子不語怪力亂神。又：子之所慎齋戰疾。

鄉黨：齋。必有明衣，布。齋必變食，居必遷坐。

又：雖疏食菜羹瓜祭，必齋如也。

孔子信鬼神之存在，闕疑而不多言，然對彼等亦具敬意也。

(1) 鬼神者何？

小戴禮祭義篇：吾聞鬼神之名，不知其何謂？子曰：氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃于下，陰爲野土，其氣發揚於上，爲昭明焄蒿悽愴，此百物之精，制爲之極，明命鬼神，以爲黔首則。百衆以畏，萬民以服。

據「黔首」一詞，已證此文爲後人追錄，不克確爲孔子立言之真相也。然此文爲先秦儒者中，有此見解，則可無疑矣。古代所言及魂魄與鬼神，二者一義相通。人生前魂魄和合，卽形神和合，死後魂魄分散，卽鬼神分散。（*UOMO COMPOSTO ANIMA ET CORPORE*）鬼指屍體，卽生前之魄；神指魂氣，卽生前之種種情識。人死後屍體歸土，埋於地中，其魂常存，卽所謂精神不死。換言之，卽可謂靈魂之不滅矣。

(2) 孔子重祭祀：

學而：子曰：慎終追遠，民德歸厚矣。

孔子承文化傳統，尊崇喪祭之禮，然其態度，極開明而合理。

八佾：祭如在，祭神如神在。吾不與祭，如不祭。

此言祭祀爲致一己之誠，儼若有神，臨於其上。

中庸：祭神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。

儼然祭之，以示誠敬，絕無迷信徼福之意，存於其間矣。

雍也：樊遲問知，子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。

此言敬鬼神乃當然之舉，然不可迷信之矣。迷信者何？卽對鬼神，無正確之認識及信念矣。

爲政：非其鬼而祭之，諂矣。見義不爲，無勇也。

祭祀乃應行之禮，然宜祭其當祭。勿妄用斯禮而失祭之本意矣。故祭祀外具儀式，內備虔誠。祭之對象，亦應享之神。三者具備，始無失矣。

綜上所述，我國古代傳統之宗教儀式，孔子述之，以助其人道思想之發揚；故曰慎終追遠，民德歸厚矣。

總之，孔子之言天道，蓋在若隱若現之間，故罕言之，若有所避焉。然其於天也，極虔誠而尊崇。不欲諄諄言之者，言之詳則有時失之誣。言之詳則人事之分量微，此皆孔子所不欲也。與其詳言而事實無徵，何如虔誠以寄托心志！故孔子之不詳言，實有意如此耳。

故孔子之天道觀，一如西周之傳說。孔子所謂天命，指天之意志，決定人事之成敗吉凶禍福者。內含命定論之色彩，然非完全之命定論。而為命定論與命正論之調合，其歸宿必至於俟命論。凡事盡其在我，而不責其成敗於天，故曰不怨天，丘之禱久矣！盡人事而聽天命焉。

(二) 孟子：

1. 孟子信天之安排：

梁惠王下篇：魯平公將出，嬖人臧倉者請曰：「他日君出，則必命有司所之。今乘輿已駕矣。有司未知所之，敢請。」公曰：「將見孟子。」曰：「何哉？君所為輕身以先於匹夫者，以為賢乎？……樂正子見孟子曰：「克告於君，君為來見也。嬖人臧倉者沮君，君是以不果來也。」曰：「行或使之，止或尼之，行止，非人所能也。吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子，焉能使予不遇哉。」

正如宋桓魋害孔子。孔子謂：「天生德於予，桓魋其如予何！」之意旨相合，成敗有待於天命者如此。

公孫丑上：孟子去齊，充虞路問曰：「夫子若有不豫色然，前日虞聞諸夫子曰，君子不怨天，不尤人。」曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者，由周而來，七百有餘歲矣，以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也。吾何為不豫哉！」

孟子雖具救世之心，然天不假之機，即天意不許，祇可作心有餘而力不足之歎，主持一切者，乃冥冥之上蒼耳。

萬章上：彌子謂子路曰：「孔子主我，衛卿可得也。」子路以告，孔子曰：「有命。」孔子進以禮，退以義，得之不得曰有命，而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。

夫富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈之大丈夫，絕無枉道以求進之意矣，何況聖人乎！

告子下：孟子曰：「故天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。」

孟子以生死有命，富貴在天，大任天降，平天下亦基於上帝對人事之安排而實現。然詩書言人修德以受命。孟子之精神，則進一步而注重個人負大任，動心忍性，增益不能，此乃由王天下而轉於成己，亦為由重視外在之天命，而轉盡其

在我，反求諸己之精神也。

2. 盡人力而聽天命：

天命難測，其結局必報善人。

梁惠王下：滕文公問齊人將築薛，吾甚恐。如之何則可，……苟爲善，後世子孫必有王者矣。君子創業垂統，爲可繼也。若夫成功則天也，君如彼何哉，強爲善而已矣。

盡心上：存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

故事天必要盡人力而存心養性，立命必須盡人力而修身，孟子實具盡人力而聽天命之精神也。

3. 天視自我民視，天聽自我民聽：

萬章上：堯以天下與舜有諸？孟子曰：否。天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之。天與之者，諄諄然命之乎？曰：否。天不言，以行與事，示之而已矣。曰以行與事示之者，如之何？曰：天子能薦人於天，不能使天與之天下。諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯，大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之。故曰：天不言，以行與事示之而已矣。

曰：敢問薦之於天而天受之，暴之於民，而民受之，如何？

曰：使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜。訟獄者，不之堯之子而之舜。謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰：天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。泰誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽，此之謂也。

天與人天下，天不言，以行與事而示之。至於主祭而百神享之，難以實證，信念而已。主事而事治，則有績可考焉，加以天下之人歸心，則可謂天與之，人與之也。天視自我民視，天聽自我民聽之思想，極顯然也。

4. 命運之天：

萬章上：萬章問曰：人有言至於禹而德衰，不傳於賢，而傳於子，有諸？孟子曰：否。不然也。天與賢則與賢，天與子則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城，天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰，朝覲訟獄者，不之益而之啓。曰：吾君之子也。謳歌者，不謳歌益而謳歌啓。曰：吾君之子也。丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹

之相舜也。歷年少，施澤於民未久，舜禹益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也。非人之所能爲也。莫之爲而爲者，天也。莫之致而至者，命也。

此以運命之天帝觀而言人事。

5. 人性本於天：

孟子對天之觀念，承襲孔子，然於天人之關係，更進而強調人性之本於天。人性既本于天，天與人內在貫通，故人能盡心知性以知天矣。

盡心上：盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。

孫疏曰：所謂盡其心者，盡其惻隱、辭讓、羞惡、是非之心也。知其性者，知其仁、義、禮、智之性也；仁、義、禮、智，均由天生烝民，有物有則，民之秉懿，好是懿德，故知性則知天也。

6. 性善論：

孟子主張吾人由一己之心性上知天，人爲天生，心性即天之所以與我。今就天之所以與我，而爲我所固有之心性以知天，則其知天，正爲最直接者，天以此心性與我，吾即存之養之以事天，則事天爲最直接者也。

由此可知孟子性善之說，由詩書而悟出，詩有情，書紀事，皆具體者也。就詩之爲詩書自身而言，不如禮義之整齊而有統，崇高莊嚴而爲道之極。然詩可以興，書可以鑑，止于詩書之具體而不能有所悟，則凡人也。不足以入聖學之堂奧。然志力專精，耳目爽朗之人，則正由詩書之具體而起悱惻之感，超脫之情，因而直至達道之本，大化之原。孟子由四端之心而悟良知良能，主仁義內在，正由具體悱惻之情，而深悟天心天理，爲宇宙人生之大本也。

完人應具兩種精神：

(1) 客觀精神：內在仁義——道德理性。客觀化於歷史文化國家政治，而爲集團之形成。且由此集團以實現之也。知集團亦實現價值，肯定集團之存在，即爲客觀精神。例如政治之組織，國家之建立，歷史文化之肯定，皆客觀精神之表現也。

(2) 宇宙精神：亦曰絕對精神。程明道定性書云：天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情，故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應，此即天地精神也。

孔子二者兼而有之，最爲德全道備。學而不厭，誨人不倦，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。則是肫肫其仁也。由此而精進不已，則超越之念，與宇宙之悲感，油然而生。其個人生命，渾同於天而與天相接也。

周頌維天之命：「維天之命，於穆不已；文王之德之純，純一不已」。

孔子之肫肫其仁，亦復如是。

人與天接，則人契其天，而天亦轉而大其人。人能弘道，道亦能弘人，人契其天，則人之上有天，自此而言命也。天大其人，則仰之彌高，鑽之彌堅，雖欲從之，莫由也已。此顏回之所以贊孔子也。依此而曰大、曰聖、曰神。故肫肫其仁者，必淵淵其淵，浩浩其天也。性命罕言，天道不可得而聞，則亦因人上有天，而惟致其敬畏之心，肫肫其仁，以默契之則可耳，不必喋喋多言矣！

孟子特順孔子之仁教，轉而悟發性善，將本原點醒，而為斯道立一確定不拔之基，由仁者，人也。一路直透宇宙精神，故能萬物皆備於我，上下與天地同流也。

(二) 墨子：

1. 墨子宗天：

梁任公云：墨子之天，與老、孔之天完全不同。墨子之天，純為一人格神，有意欲，有感覺，有情操，有行為。註一胡適云：彼（墨子）之天，却非老子之自然，亦非孔子之「天何言哉，四時行焉，百物生焉」之天。墨子之天為有意志，天志為欲人兼愛，凡事均應聽天志。註二

傅孟真先生云：墨子之天，實為善惡論之天神化，其上天乃一超於人力之聖人，非世俗之怪力亂神也。舊約中尚少此等完全道德化之帝天。四福音中，始見此義耳。註三

王寒生：墨子之天，非指有形之穹窿之天，乃指有主宰性之天，……此與耶教所稱之天父同。註四

子池波子之高足，自稱雷雨者，曾編墨書一種，對天之解釋——天，全知、全能、至善、至潔、高高居上，領袖諸鬼神，統馭萬物者也。其鬼無不可在，而多駐於人；其形無不可見，而常現於人。

羅光主教云：天有意志，天無所不知，天至高至貴。天操賞罰之權，天欲義而惡不義，天為行政之本，天以下有鬼神。註五

以上所引，各學者均公認墨書中之天，為有意志之主宰，成為宗教之天主，漸成全神論之趨勢矣。足見彼所修正之復古，與徒信帝力之大者，難以相比也。

2. 墨子書中之天與上帝：

天志上：子墨子言曰：其事上尊天，中事鬼神，下愛人。又曰：潔為粢盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神，天有邑，人何用弗愛也。

上帝與鬼神並稱。

天志中：天子有病疾禍祟，必齋戒沐浴，潔爲酒醴黍盛，以祭祀天鬼，則天能除去之。

又曰：紂越厥夷居，不肯事上帝，棄厥先神祇不祀。乃曰：吾有命，無廖傷務，天下，天亦縱棄紂而不葆。

天與天鬼分稱，上帝與天分稱。

天志下：率以敬上帝山川鬼神，天以爲從其所愛而愛之，從其所利而利之，於是加其賞焉。

由此觀之，天之所以加之以賞，乃以其隨君王，敬上帝山川鬼神也。此正爲愛天之所愛，利天之所利，故得賞焉。繼而又曰：「詬侮上帝山川鬼神。」弗愛天之所愛，利天之所利，故得天罰。由此可知天爲賞善罰惡之最高主宰，而上帝被列爲所愛之對象，與其他山川鬼神爲伍也。

非攻下：帝乃使陰暴毀有夏之城，少少有神來告曰：夏德大亂，往攻之，予必使汝大堪之。予既受命于天，天命融隆火于夏之城間西北之隅，湯奉桀以克有。

墨子述禹湯文武，誅有苗桀紂之時，神祇並參與之。其中有帝，融隆（火神）及人面獸身之神等，彼等當爲替天執行賞罰之神明也。帝（上帝之簡稱），亦爲其中之一，故上帝非天之本身，天且高於上帝，雙方具從屬關係也。

日本漢學家宇野哲人，所著中國哲學史中：謂墨子爲有神論者。鬼神有天神、地祇、人鬼三種。此鬼神與天同有賞善罰惡之權。無論何處，鬼神均不寬假。然則鬼神與天之關係如何？雖未明言，若兩相比較，以天爲最高主宰，鬼神則其從屬也。然則鬼神果受天之命令行賞罰耶？抑或有獨立賞罰之權耶？墨子未曾明言。意者鬼神在已範圍內，則行獨得之權；若遇大事，則奉天命而行。例如一國之大臣，大事必奉勅命而行之；小事循例而行可也，與此有同樣之關係也。

3. 天之性體：

(1) 天爲全知全能者：

天志上：子墨子言曰：今天下之士君子，知小而不知大，何以知之？以其處家者知之。若處家得罪於家長，猶有鄰家所避逃之。然且親戚兄弟所知識，共相敬戒，皆曰不可不戒矣，不可不慎矣。惡有處家而得罪於家長而可爲也。非獨處家者爲然，雖處國者亦然。處國得罪於國君，猶有鄰國所避逃之。然則親戚兄弟所知識，共相敬戒，皆曰不可不戒矣，不可不慎矣。誰亦有處國得罪於國君而可爲也。……且語言有之曰：焉而晏日，焉而得罪，將惡避逃之。曰：無所避逃之。夫天不可爲林谷幽門無人，明必見之。然則天下之士君子之於天也。忽然不知以相敬戒，此我所以知天下士君子，知小而不知大也。

天無不知，人無以逃避之，由此可知天爲全知也。

天志上：順天意者，兼相愛，交相利；必得賞；反天意者，別相惡，交相賊；必得罰。然則誰順天意而得賞者，誰

反天意而得罰者，……且吾言殺一不辜者，必有一不祥，殺不辜者，誰也？則人也。予之不祥者，誰也？則天也。人之善惡，上天皆知，並有權施其賞善罰惡之任務焉。

(2) 天爲至聖至智至貴者：

天志中：今天下之君子之欲爲仁義者，則不可不察義之所從出，既曰不可以不察義之所欲出。然則義何從出？子墨子曰：義不從愚且賤者出，必自貴且知者出。何以知義之不從愚且賤者出，然必自貴且知者出也？曰：義者，善政也。何以知義之爲善政也。曰：天下有義則治，無義則亂，是以知義之爲善政也。……然則孰爲貴？孰爲知？曰：天爲貴，天爲知而已矣。然則義果自天出矣。今天下之人，曰：當若天子之貴諸侯，諸侯之貴大夫，倘明知之。然吾未知天之貴且知於天子也。子墨子曰：吾所以知天之貴且知於天子者有矣。曰：天子爲善，天能賞之。天子爲暴，天能罰之。天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之。然吾未知天之祈福於天子也。此吾所以知天之貴且知於天子者，不止此而已矣。又以先王之書，馴天明不解之道也知之。曰：明哲維天，臨君下土，則此語天之貴且知於天子，不知亦有貴知夫天者乎。曰：天爲貴，天爲知而已矣。

義爲善之源，義自天出，故天爲至聖也。賞善罰惡，黜陟幽明，可謂至智也。尊逾天子，位爲萬王之王，所以至貴也。

(3) 天爲至高無上：

天志上：且夫義者，政也。無從下之政上，必從上之政下，是故庶人竭力從事，未得次已而爲政，有土政之，士竭力從事。未得次已而爲政，有將軍大夫政之。將軍大夫竭力從事，未得次已而爲政。有三公諸侯政之，三公諸侯竭力聽治，未得次已而爲政，有天子政之。天子未得次已而爲政，有天政之。天子爲政於三公諸侯士庶人。天下之士君子固明知，天之爲政於天子，天下百姓未得之明知也。

天高高在上，爲天子之主宰。

(4) 天爲諸鬼之領袖：

天志下：……故昔也三代之聖，堯舜禹湯文武之兼愛天下也。從而利之，移其百姓之意焉。率以敬上帝山川鬼神。天以爲從其所愛而愛之，從其所利而利之，於是加其賞焉。使之處上位，立爲天子以法也，名之曰聖人，以此知其賞善之證。是故昔也三代之暴王，桀紂幽厲之兼惡天下也，從而賊之，移其百姓之意焉。率以誦侮上帝山川鬼神，天以爲不從其所愛而惡之，不從其所利而賊之，於是加其罰焉，使之父子離散，國家滅亡，耘失社稷，憂以及其身，是以天下之庶民，屬而毀之，業萬世子孫，繼嗣毀之，賁不之廢也。名之曰暴王，以此知其罰暴之證。

天爲最高之主宰，統馭萬物，愛其所愛者，天必福之，賊其所利者，天必罰之，故天實操生殺主管之大權也。

(5) 天無處不在，無不可見者：

非命下：大誓之言也，於去發，惡乎君，天有顯德。其行甚章，爲鑑不遠，在彼殷王。

天志下：今人皆處天下而事天，將無所逃避之者矣！

4. 天與鬼神：

(1) 鬼神實有，墨子以三表法證明之：

(A) 三代先王堯舜禹湯文武，莫不潔爲酒醴粢盛，以祭祀上帝山川鬼神。

(B) 徵之於古文獻，祭祀一事，莫不載之簡策，刻之金石，是以三代之書，未有不言鬼神者。

(C) 考之古今人民耳目之情，如杜伯死後三年，殺周宣王於圃之事，均爲時人所有目共覩，有耳共聞之事。

此外，信仰鬼神，則天下能治，不信鬼神，則天下必亂。是故子墨子曰：今天下之王公大人士君子，實將欲求興天下之利，除天下之害，故當若鬼神之有與無之別，以爲將不可以不尊明察此者也。

(2) 鬼神之種類爲三：

明鬼下：子墨子曰：古之今之爲鬼，非他也，有天鬼，亦有山川鬼神者，亦有人死爲鬼者。

(A) 天鬼——舊約中天使。創世紀第卅二章，載雅各伯與厄落音歌門之故事。

(B) 山水鬼神——指善神亦指惡神。新舊約中均有善惡神之記載，聖若望啓示錄中所敘述善惡神之大戰，頗爲生動。

明鬼下篇所述種種報仇之怪事，與舊約中撒慕爾所載招魂之故事相似。鄭穆公遇見人面鳥身之鬼神，又蒙其賜壽十九年，與列王紀中希則克雅王，得上主加壽十五年之奇事，互相映輝。

(C) 人鬼——人死後之靈魂。

(3) 鬼神與人之關係：

就墨書中之天而論，則鬼神實爲上天之臣使，對人執行其天命之任務焉。

5. 法天：

法儀：天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。既以天爲法，動作有爲，必度於天。天之所欲則爲之，天所不欲則止。然而天何欲何惡者也。天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也，以其兼而有

之，兼而食之也。

天愛人惠人，亦欲人能兼相愛，交相利也。

(1) 法天行義：

貴義：萬事莫貴於義。

天志上：天欲義而惡不義，然則率天下之百姓，以從事於義。則我乃爲天之所欲也。我爲天之所欲，天亦爲我所欲。……然則何以知天之欲義而惡不義。曰：天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧。有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂，此我所以知天欲義而惡不義也。

天好義而惡不義，人欲法天，必依義而行。義者何？利也。經下第四十三：「仁，體愛也。義，利也。」此謂仁則體愛，利則兼利，其意尤深。蓋天下未有不能愛己而能愛人者；亦未有不能利人而能利己者。墨子於天志中云：上利乎天，中利乎鬼，下利乎人。三利而無不利，是謂天德。義者，即天德也。

(2) 法天之標準：

(A) 天志：

天志上：子墨子言曰：我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執其規矩，以度天下之方圓。曰中者是也，不中者非也。今天下之士君子之書，不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義，則大相遠也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。明法者何？

(B) 天意：

天志中：是故子墨子之有天之辟人，無以異乎輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以度量天下之圓與不圓也！曰：中吾規者謂之圓，不中吾規者，謂之不圓，是以圓與不圓，皆可得而知也。此其故何？則圓法明也。匠人亦操其規，將以量度天下之方與不方也。曰：中吾矩者謂之方，不中吾矩者謂之不方，是以方與不方，皆可得而知之。此其故何？則方法明也。故子墨子之有天之意也，上將以度天下之主公大人爲刑政也。下將以量天下之萬民，爲文學出言談也。觀其行，順天之意，謂之善意行；反天之意，謂之不善意行。觀其言談，順天之意，謂之善言談；反天之意，謂之不善言談。觀其刑政，順天之意，謂之善刑政，反天之意，謂之不善刑政，故置此以爲法，立此以爲儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁。譬之猶分黑白也。是故子墨子曰：今天下之王公大人、士君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意，不可不順也。順天之意者，義之法也。故曰：此仁也，義也，愛人利人，順天之意，得天之賞者也。

天意爲仁義之本，愛人利人，立爲法儀，將以度量天下之王公大人、卿大夫之仁與不仁，義與不義，作爲治世之則也。

6. 兼愛：

(1) 天兼愛：

天志上中下三篇，反復申明天之兼愛，並證明順天者得福，逆天者得禍。

天志中：今夫天兼天下而愛之，撒遂萬物以利之，若毫之末，（無）非天之所爲也，而民得而利之，則可謂厚（原作否據孫說改爲厚）矣。天志下：兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。

(2) 天欲人兼相愛：

天志上：天欲義而惡不義，然則率天下之百姓，以從事於義，則我乃爲天之所欲也。我爲天之所欲，天亦爲我所欲。然則我何欲何惡？我欲福祿而惡禍祟，若我不爲天之所欲，而爲天之所不欲，然則我率天下之百姓，以從事於禍祟中也。又曰：順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；逆天意者，別相惡，交相賊，必得罰。

故墨子之兼愛，非基于人性，乃本于天意，且以順天意者賞，逆天意者罰之信念，以收推行兼愛之效也。

(3) 兼愛之重要：

兼愛上中下三篇，明言人類若不兼愛，則道德淪喪，天下大亂。

兼愛中：……是故諸侯不相愛，則必野戰；家主不相愛，則必相篡；人與人不相愛，則必相賊；君臣不相愛，則不惠忠；父子不相愛，則不慈孝；兄弟不相愛，則不和調；天下之人，皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必傲賤，詐必欺愚，凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也。

由此可見愛德爲諸德之源。兼愛之行爲，墨子謂「行義」或「爲賢」兼愛之人士，墨子稱爲「兼士」或「義士」。兼士之作風應「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人；若此則饑者得食，寒者得衣，亂者得治。」

不兼愛之行爲，墨子貶爲「不義」或「不祥」，不兼愛之人，墨子稱之爲「別士」或「別君」，此輩「則退睹其友，饑則不食，寒則不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋」。

墨子之推崇兼愛，正如福音中，基督獨倡愛德然。曰：汝食我兄弟中最小者，卽以食我也。汝衣我兄弟中最微者，卽以衣我也。又如講公審判時而言曰：我饑汝未曾食我，我寒汝未曾衣我。無信德之人，投之於永火。……罪人泣而言曰：主！何時汝曾向我索過衣食耶？基督曰：汝同類中最小最微者，向汝索取衣食，卽吾向汝索取矣。……

墨子兼愛，以行天意，耶穌以愛人類卽爲愛彼，語調雖異，其義則一也。故墨子之兼愛出於天志，充分反映出彼之宗

教教義也。若無虔誠之宗教信仰，難以至此矣。

7. 非命論：

(1) 墨子言天志而非命：

言天志所以見天之尊，而確立天對人之賞善罰惡思想。然人必先有善惡之行，而後有天之賞罰。天亦未嘗以「命」定人之行為。人之行為居先，而天則隨人行爲善惡之後，而以賞罰促進其善者，而去其惡者。由是天人之關係，雖爲上下之關係，亦爲並行之關係也。此即墨子之所以尊天志，而亦重人事之故也。

墨子言天志而非天命，唯其非天命，而後有天志。天對人無未來之預定。天於是益自成其爲——明明在上，赫赫在下者。人於是更能自求盡力，以上體天志而從事力行之，以興天下之利，除天下之害矣。是則墨子之分別天人而釐清其分位與關係之功也。

墨子既從天志而言兼愛，其精神又屬於治道，則非命爲不可少者，天志欲人兼相愛，天之賞罰人，爲使人行善。則天之賞罰人，即當以人之行為作標準。若從命定之說，則一切皆爲天所預定，無人生治道之可言也。

傅孟真先生云：墨子之天，實是善惡論之天神化。宗教意識之重，較儒家爲復古，亦以其上天之充分人格化、道德化，轉比儒家天道說，富於創造性。蓋墨子澈底檢討人倫與宗教之一切意義，爲之樹立上下貫徹之新解。雖彼之環境，使其以宗教爲大本；而彼之時代，亦使彼爲一革新之宗教家。將道德理智，納之於宗教範疇之下；其宗教之本身，遂與傳統者有別。墨子立論，至明切，非含胡接受古昔者也。

故墨子之天，乃人格化、道德化之極致。爲一超於人力之神明。有廣大權能在蒼蒼上者。非世俗之怪力亂神，所可同日而語矣。

註一：墨子學案第四十六頁。

註二：中國哲學史大綱，胡適。

註三：傅孟真先生全集第三冊，一四五頁。

註四：墨子新論，一〇四頁。

註五：中國哲學史大綱，羅光主教著。上冊，二四八——二五四頁。

④ 老子：

1. 道：

道乃宇宙之根源，爲莫得而名之眞理，假名之曰道。其本體難以言喻。強謂之曰：「玄之又玄，衆妙之門」。

又曰：有物混成，先天地生；寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，強字之曰道。

道乃自然之法則，就其大體而言，世物各有小法則。惟物之小法則，不克脫離宇宙之大法則而獨存。宇宙之運行，亦無時或離道。道乃宇宙間變動之大法則，與佛家所謂生、住、異、滅之四相無異。註一就宇宙而言，變動之大法則，字之曰道，就各物體而言，實不能無變動之法則，斯亦「道」也。

2. 道體：

道冲而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。湛兮似或存，吾不知其孰之子，象帝之先。

道之本體，既不可得而言，則其原始，又不可得而說，僅以其似造物之先而已，不能知其所從出也。

谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根，縣縣若存，用之不勤。

嚴復云：以其虛，故曰谷。以其因應無窮，故稱神。以其不屈愈出，故曰不死。三者皆道之德也。不死、若存、不勤三詞：不死而已非生也。若云生，則必有死矣。故列子曰：「不生者能生生，不化者能化化。」又云：「生物不生，化物不化」。列子所謂之「不生」，卽釋老子之「不死」。不死非生，則不生亦非死矣。存而非存，故能不屈愈出，非存而存，故能萬物畢有。故曰若存。若存云者，非存非亡之謂也。若云是存，則有亡矣；若云是亡，則天地萬物，何從而生？故曰若存也。不勤者，以生而不生，存而非存之故也。若爲生物，則從幼而老，從老而衰，從衰而亡，非用之不勤者矣。

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。

道之本體，就物而觀之，則有視而見者，聽而聞者，搏而得者，自道觀之，則視之而不可見，聽之而不可聞，搏之而不可得。混而爲一，此所謂道也。不爲形器所囿，視之而不見，故曰不皦；然而物由之而見，故曰不昧。非明非昧，似無非無；故曰繩繩不可名，復歸於無物；此無物之物，唯滌除玄覽，可以觀其妙，故名爲無狀之狀，無象之象也。

孔德之容，惟道是從；道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚眞，其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。

德爲道之見，則大德之容，惟道是從矣。惟道至眞之極，不可得而名，無名則是其名也。自古及今，無不由此而成。故曰自古及今，其名不去也。

道可道，非常道；名可名，非常名。

王輔嗣釋之曰：可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道不可名也。

韓非法家宗匠，講老子之術，得其要妙之方，所謂解老喻老，勝義往往而見，亦今存釋老子最古之作也。其言道云：道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰，道，理之者也。物有理而不可以相薄。物有理而不可以相薄，故理之爲物之制，萬物各異理。萬物各異理而道盡稽萬物之理，故不得不化。不得不化，故無常操。無常操，是以死生氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。天得之以高，地得之以藏，維斗得之以成其威，日月得之以恆其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四時得之以御其變氣，軒轅得之以擅四方，赤松得之與天地統，聖人得之以成文章。道，與堯舜俱智，與桀與俱狂，與桀紂俱滅，與湯武俱昌。以爲近乎？遊於四極；以爲遠乎？常在吾側。以爲暗乎？其光昭昭；以爲明乎？其物冥冥。而功成天地，和化雷霆；宇內之物，恃之以成。凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與理相應。萬物得之以死，得之以生；萬物得之以敗，得之以成。道，譬諸若水，溺者多飲之即死，渴者適飲之即生；譬之若劍戟，愚人以行忿則禍生，聖人以誅暴則福成。故曰：得之以死，得之以生，得之以敗，得之以成。解老。

此言道爲萬物之本，無所不在，放之於天地，行之以日月，稽之以萬物，驗之以人事，無不見也，無不通也，是謂道體，即道之本體也。

解老又曰：人希見生象也，而得死象之骨，案其圖以想其生也，故諸人之所以意想者，皆謂之象也。今道雖不可得聞見，聖人執其見功，以處其見形，故曰：無狀之狀，無物之象。凡理者，方圓、短長、麤靡、堅脆、之分也。故理定而後可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常。惟夫與天與地之剖判也俱生，至天地之消散也。不死不衰者，謂常。而常無攸易，無定理。無定理，非在於常所，是以不可道也。聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰道，然而可論，故曰：道之可道，非常道也。

此言以意想見道，及道之所以謂常，爲不可道之故。皆說明道爲基本原理，即「存在」永恆絕對之本誼也。

西洋人對上帝之定義：

DIO	E	LA	VERITA	上帝是真理。
DIO	E	LA	VITA	上帝是生命。
DIO	E	LA	VIA	上帝是道路。
DIO	E	L'	ESISTENZA	上帝是存在。

DIO E LA CARITA 上帝是仁愛。
DIO E IL PADRONE DEL UNIVERSO 上帝是宇宙萬物的真主宰。

3. 道之功能：

道爲宇宙萬物之基本原理，不生不滅，超越時間空間，以及吾人意識之外。雖不可思議，却具分化萬物之機能，由原理而生現象。

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

此言宇宙生成之序，有原理必生現象，故始生爲一，一者形之始，混沌未分也。然既形爲現象，則有正必有反，有陰必有陽，故一生二，陰陽合而生新現象，故二生三，推是以往，遂生萬物。現象可見故爲有，原理不可見故爲無，現象本於原理，故老子曰：

天下萬物生於有，有生於無。

DIO HA CREATO L' UNIVERSO DALLA NULLA. 上帝由無中造成萬物。

王輔嗣曰：凡有皆始於無，故未形無名之時，則爲萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亨之、毒之，爲其母也。無名天地之始，有名萬物之母。言道以無形無名，始成萬物，以始以成，而不知其玄之又玄也。總之，道爲萬物之宗，無欲，則本體原理之境，有欲則萬象變化之情，前者可見其幾微，後者可返其本始。故曰：常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微也。無欲即無名之樸，所謂無也，原理也；有欲則散爲器，謂真散則百行出，殊類生，若器也。是即有也，現象也。是以無欲返樸之境，則道之本真，永恆絕對，虛靈不昧，所謂常，所謂明也。夫道隱而無名，是即爲無。天地之始，有道有一，故云道生於一，一即爲有，亦爲萬物之母矣。

西周以降，多就人文而講天道。於天人之關係，多有發揮。老子以「道」代前人之「天」。依哲理而推探，客觀之天道得以實現。二者所取之途徑不同，所尋之真理則一也。

夫老子生於轉變矛盾之春秋時代，彼時正統派仍保持大量之神權性。且於周誥數百年後，自必有充分之人定論。試閱左氏國語，幾爲鬼神、災祥、占夢所充滿。生於置身恍如殷商之際之老子，却能以客觀直透天道，開宇宙論之先聲，使天道有源，人心有宗，誠爲難能而可貴矣。

4. 道與天人之關係：

天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出；多言數窮，不如守中。

老子言道，別天與人爲二。天道就體言，人道就用言。惟天道難知，人道易見。故天道支配人道，人道法乎天。天道無爲而人道亦貴無爲。天道不仁，以萬物爲芻狗，此指天道而言，聖人不仁，以百姓爲芻狗，此指人道而言。天地之間，其猶橐籥乎，此指無爲言，虛而不屈，動而愈出，就无道無爲而言。多言數窮，不如守中，乃就人道而言。如此可見老子以人道法乎天道之根據也。

就道而言，天道爲體，人道爲用。就道與德而言，道爲體，德爲用。

道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。

就道德二字而言，道爲體，德爲用。體能生用，用不離體，捨體無用，即用顯體。就其異言，體用各別。就其同言，體用一元，故生之育之，同屬於道，生指道言，畜指德言，此之謂也。

天之道，利而不害。聖人之道，爲而不爭。

老子之道指天道，乃由指人道而言者。

是以聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而不居。夫唯不居，是以不去。聖人之道，爲而不爭，長而不宰，皆在明言道之用，與闡揚無爲之奧義也。是老子之無爲非不爲，乃不妄爲也。

5. 道與德：

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無爲而無以爲。下德爲之而有以爲。

老子書中，主言道德。上篇言道，下篇言德。惟其言德，未嘗離道，故德亦爲道所包。德分上下，證以老子主無爲。故以無爲爲上德，有爲爲下德；是惡有爲也。故無爲一辭，乃老子思想體系之重要一環。

無爲者，不妄爲也。即順其自然而不妄爲也。不妄爲並非不爲，故老子之言無爲，乃順其自然而爲，與不爲之意有別。儒家重人爲，墨家重非命，其義與道家無爲之旨趣互異，然細究老子書中，誠非如此。

善行無轍迹，善言無瑕謫，善數不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人，故無棄人。常善救物，故無棄物。是爲襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資，不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。

嚴復云：南華養生主篇，可作此章注疏，其所以善行、善言、善數、善閉、善結，皆不外依乎天理。然何以能依乎天理，正有事在也。人共其才，物盡其用，順其自然斯謂「襲明」。人有善惡之別，賢于吾者，視之爲師。不如吾者，導之從善。苟能敬賢導善，可謂貴其師而愛其資，斯「要妙」也。人能如此，不爲則已，有爲必成。故襲明要妙之旨，均

可闡明無爲之眞諦。明乎斯義，始可與論老子無爲之眞義矣。

註一：生、住、異、滅四相。法之初有名生，生後而暫住名住，衰變名異，壞滅名滅，稱之爲四相。此外尚有果報四相，我人四相之別。

(五) 莊子：

老子所言之天，多指自然天之傾向。故恆以天地並舉。至莊子則完全步入自然之天。故原有之「天」，老莊均取而以道代之。

逍遙遊：天之蒼蒼，其色正邪，其遠而無所至極邪。

又曰：絕雲氣，負青天。

蒼蒼之天與青天，均指自然之天無疑。

齊物論：夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪。

可見天象爲自然，並非指有意識，有主宰性者矣。天之原位，已爲道所居，道爲宇宙之本質，宇宙亦因之形成，故道卽天地萬物之所自來，所化歸，莊子之形而上學，一言以蔽之，道而已矣。

1. 道先天地而生，自古以固存、DIO E L' ESISTENZA。

大宗師：夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。

郭象注曰：有無情之情，故無爲也。有無常之信，故無形也。古今傳而宅之，莫能受而有之。咸得自容，而莫見其狀，明無不待有而無也。無也，豈能生神哉？不神鬼帝，而鬼帝白神，斯乃不神之神也。不生天地，而天地自生，斯乃不生之生也。故夫神之果不足以神而不神，則神矣。功何足有？事何足恃哉？言道之無所不在也。故在高爲無高，在深爲無深，在久爲無久，在老爲無老，無所不在，而所在皆無也。且上下無不格者，不得以高卑稱也；內外無不至者，不得以表裏名也；與化俱移者，不得言久也；終始常無者，不可謂老也。

呂惠卿注曰：耳目得之而視聽，手足得之而運動，豈不有情乎？寒暑得之而往來，萬物得之而生育，豈不有信乎？然求其爲之者不可得，是無形也。或不言而喻，或目擊而存，是可傳也，而莫得而有之，不可受也。以心契之，豁然而合，是可得也，而莫得其朕，不可見也。萬物之生，未嘗無本根，而此則自本自根，萬物因天地而後有，此則未有天地，自古固存。鬼帝得我以神，我則不神，雖鬼帝猶無靈響也。天地得我以生，我則不生，雖今日猶爲太極也。高深言其形，久老言其時，我則無形無時，所以道隱無名也。古之聖人，隱顯不同，未有不得道而爲聖者，非特猗臯氏至於傳說而已；道爲天下母，自天而下，未有不得道而立者，非特維斗日月而已；此其所以爲大宗師歟！

郭呂二家之注，對莊子哲理，有所發揮，茲就莊書他篇，證釋此節：

(1) 道即存在：DIO E L' ESISTENZA。

夫道有情有信，由其工化，可證知其存在之實體。

(2) 道爲無爲而無不爲：(DIO E OMNIPOTENTE)

由於道爲自然，故無爲而無不爲也。此種無爲之道，反映於人生，即產生「其寢不夢，其食不甘」之真人。反映於政治，即出現「鳥何有之鄉」。於此鄉者，即無用之樗櫟，亦享受其天年。或呈現「建德之國」，於此國中，則人皆少私寡欲，所以然者何？無爲而無所不爲也。

(3) 道爲無形：(DIO E SPIRITO)

深藏奧妙之道，即萬物之原因，其本來面目，世人無從目覩。由於道爲杳然邈然，不露行迹。知北遊篇：「夫道杳然難言哉！」又云：「道不可聞，聞而非也。道不可見，見而非也，道不可言，言而非也。」亦即老子所謂「道可道，非常道也。」又曰：「孰知形形之不形乎？」不形而神。亦即山木篇所謂物物而不物於物也。

(4) 道爲無限：(DIO E INFINITO)

道無時間空間之限制，太極之先不爲高，六極之下不爲深，先天地而不爲久，長於上古而不爲老。

齊物論：「夫道未始有封」，道即宇宙之至理，無始無終，永恆而無限。非徒無限，且亦自由，遊乎方外，遊乎方內，無所不遊，自由逍遙之至也。

(5) 平等普及：DIO E L' UNIVERSALITA

知北遊：「物物者與物無際」，道既主宰萬物，爲宇宙之原理，即與物無所出入，與萬物之關係，爲一致而無界限，故能透過物與物不齊之關係，返至道之境界。由於萬物皆備於道之觀點，萬物已平等，故爲絕對者，於道之境界中，亦無對待之關係，若大小、長短、夭壽、窮通、美醜之類，尤足以見萬物平等之觀念，由此而產生齊物思想，以至物我爲一而兼忘物我。齊物論：天地與我並生，萬物與我爲一。前者破生忘死，後者破空忘我。故莊子之言「忘」，蓋忘之思想與道之平等普及性，極爲脈絡相關矣。

(6) 道爲絕對：(DIO E ASOLUTO)

夫道包羅萬象，然其本身，無形無量，人世之萬象萬物，若以俗眼觀之，莫不具有質與量之對待性，如大小、長短、輕重、久暫、得失、榮辱、消長、盈虛、夭壽、窮達、是非等。而道則在萬物之先，萬物之對待未分之前，即已存在。齊物論：「有以爲未始有物者。」即爲「道」也。故道爲完整、全一、絕對、而無對待。若有對待，則損道矣。

故齊物論云：「是非之彰也，道之所以虧也。」凡悟道者，透過與物不齊之關係，而達萬物含道，莫不自得其化境，則自然達觀矣。

(7) 道爲真主宰：(DIO È IL PADRONE DEL UNIVERSO)

大宗師：神鬼神帝，生天生地。

故道爲萬物之主宰，視之無形，而能形形，聽之無聲，而能聲聲。寂兮寥兮，獨立而不改，窈兮冥兮，周行而不殆（萬劫而不壞），位爲天下母，宇宙萬物，莫不由道而立矣。

(8) 道無處不在：(DIO È DAPERTUTTO)

知北遊：東郭子問於莊子曰：「所謂道，烏乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。曰：何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甓。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，固不及質。」

莊子言道在稊稗、瓦甓、屎溺。卽道在一切萬物之中，道爲本爲精，所謂原理也。物爲末爲粗，所謂現象也。本末精粗，原理與現象，合而爲一。故曰道無所不在也。

2. 莊子之宇宙論，有生於無有，始出於無始：

老子言天下萬物生於有，有生於無。莊子亦申言此義，以明天地萬物之所從出：

庚桑楚：有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，出入而無見其形，是謂天門。天門者，無有也。萬物生乎無有。有不能以有爲有，必出乎無有，而無有一無有，聖人藏乎是。

郭象以天門卽玄妙之門，爲天地萬物之所從出。萬物生於有，有生於無之意也。故曰：有不能以有爲有，必出乎無有，義至昭彰，無少疑慮。其難辨晰者，而無有一無有耳。頗爲有爲現象，可見者也，卽感官可接之對象也。有生於無，則無不可見，是爲實體，乃感官所不及者也。故無有應解作非現象。不宜直詮爲「非有」成「非存在」非現象者何？實體也。乃康德所謂之睿智界（了悟界）也。此爲現象界之所從出，故必出乎無有，謂現象必出乎實體也。實體爲絕對，其原理亦爲絕對，故可謂無有一無有也。註一

齊物論：有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。

莊子此文，推言天地萬物衍變之原，舉其演化程敘原則而說。始者，形質見也，現象之始也。未始有始者，未見形質，則實體渾淪之境也。未始有夫未始有始也者，則設想所以生此實體之原理，卽假定其時尚未有此實體，乃一純原理

之境界，所謂究極之理想境，亦即前云無有一無有者也。蓋依形上之義，實體爲實境爲實在性（reality），則必有所由生此實境之原理，是曰理境爲觀念性（理想性 ideality）實境與理境冥合。故黑格爾謂合理者必實在，實在者必合理也。有無亦同，有也無也，相對也（此無乃現象界之無，與有對待，爲經驗系列之一，非本體界之無）。現象界之對象也。未始有無，則對象未分，在混沌渾淪之境，即前之實境也。再進而未始有夫未始有無，則並此實境而無之，乃入於生此實境之理境也。所謂無所自，無所遣，玄之又玄，衆妙之門，俱無亦無，迥絕稱謂，大道玄同之域也。惟實境理境，並是絕對，永恆無限，其極無先後之分，特實境指「存在」而言。而理境指「原理或法則」而言。二者同時並立，特爲詞有不同耳。以其爲境，皆非感官知覺之所及，故曰本體界。俄而物象既生，有無既形，然此乃相對之現象，變化無常，存亡不一，今日有者，明日可無，今歲無者，明歲可有，有無非固定不易也。故曰未知有無之果孰有孰無也。此言天地萬物衍變之原，可謂深切著明。註一

老子論宇宙生存之序，曰：道生一，一生二，二生三，三生萬物。吾人常引列子太易、太初、太始、太素爲說。莊子有始之言，有無之說，其衍進程序，大致略同。老子之道，即列子之太易，爲原理，上言之理境也。道生一，一即列子之太初，可勉與前所云之實境相應，一生二，二以下，即列子之太始、太素，莊子之始與有無，乃現象界之事，入於相對之境，而爲感官經驗所接者矣。

註一：老莊哲學，吳康著，七十八頁。

註二：同 前，吳康著，八十一頁。

(六) 荀子：

1. 自然之天：

天爲不知不識，僅遵循不易之自然法規而生成消長。故天無意降禍福於人，亦不隨人之好惡而改變其生成消長之自然法則。

天論：「天行有常」。「不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。」「列星隨旋，日月遞炤；四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」「天有常道矣，地有常數矣。」

天循恆常軌道，以發揮其作用，吾人僅知其所以成，而不見其形，然由其功，可知天之存在矣。

王制：天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。……故天地生君子，君子理天地……無君子則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。

天地生君子，天地爲君子之本。君子生禮義，則君子爲禮義之本。天地生君子，君子理天地之工作，偶然乎？抑亦有所安排乎？荀子不願深究之。

天論：星隊木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也。是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。

自然之天象，少見難免多怪，吾人不可妄加臆測，認爲天之示威或警告，因而畏懼之，實乃愚蠹之舉也。荀子却具此卓越之識見，而破除迷信，認爲此乃自然現象，遵循一定不易之法則，以生滅消長，雖有變異，但非具意志之變化，僅爲罕見之現象耳。

2. 天人之分：

天論：天行有常，不爲堯存，不爲桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶，彊本而節用，則天不能貧，養備而動時，則天不能病；循道而不志，則天不能禍。故水旱不能使之饑，寒暑不能使之疾，祇怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動逆，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而饑，寒暑未薄而疾，祇怪未生而凶，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。

天雖無意降禍福於人，然對人生却有極大影響，足以爲福或足以爲禍，全出於人之能否善爲利用。禍福出於人爲，非出於天意，人當辨明天人之分矣。

天論：治亂，天邪？曰：日月星辰瑞歷，是禹桀之所同也。禹以治，桀以亂，治亂非天也，時邪。曰：繁啓蕃長於春夏，畜積收藏於秋冬，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以亂，治亂非時也。地邪？曰：得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以亂，治亂非地也。

由此觀之，上天不禍福人生，亦不影響政治，天地四時，與國家治亂之間，並無因果關係。彊本而節用，養備而動時，修道而不貳，則雖有水旱寒暑，祇怪之災異，不克置人民於饑渴而有凶疾。反其道而行之，雖無天災，人民亦必饑渴而疾亡，故治亂禍福之原因，不在天而在人矣。

天論：天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂參，舍其所以參，而順其所參則惑矣。

天地供時財，由人加以治理，「所以參」爲人治，捨人治而依賴天時地財，人居被動之地位，不發揮一己之能力，因循苟且，必至百廢不舉矣。如人進而發奮圖強，我疆我理，南東其畝之精神，易於養成，人定勝天之觀念，盡量發揮人力之功能，以利用自然，制服自然之阻難，此乃能參之結果矣。然治亂禍福，究宜歸其原因於天，抑宜歸其原因於人，此其分別，不可不加以明辨。故荀子曰：明於天人之分，則可謂至人矣。

天論：天不爲人之惡寒也輟冬，地不爲人之惡遠也輟廣，

君子不爲小人之匈匈也輟行。

天行不隨人之好惡而改變，亦不隨治亂而遷移。天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。其一切活動，循不易之自然法則，似無目的而周行不殆矣。

3. 制天：

荀子承老莊自然之天，結合儒家人文思想，終以事人精神，倡出制天之說。

儒效篇：先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。

禮義是人爲之道，由人發明，乃君子之所以道也。由此觀之，禮義並非取法於天，無君子則天地不能自理。君子治理之時，亦端賴獨出心裁，無從取法於天也。故禮義法度，乃僅靠人爲之創設，此乃荀子學說之基本觀點矣。

天論：雩而雨，何也。曰：無何也。猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶也。

歷來所重視之祭祀，亦剝去其宗教義，而賦予人事之新觀點。卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。所謂文之，即視爲聊備一格之儀式而已。

荀子之天，一言以蔽之，修人治以制天。人爲天之生物，具有天賦之求知能力，充分培養而利用之，自可以制天也。荀子不但提倡墨子崇敬之天，反而將天置于人類控制之下。故：

天論：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……故錯人而思天，則失萬物之情。

荀子欲物畜天地而使役之。欲騁人之智力，以增益生產。此與西洋人所嚮往之征服自然，初無二致。與現代之自然科學精神，亦甚切合。荀子力主制天用天，故凡能達成此任務者，均尊之爲聖爲神。荀子之現實，於彼之世，殊可驚人也。

4. 制天之方法：

非十二子篇：一天下，財萬物，長養人民，兼利天下……則聖人之得勢者，舜禹是也。

王制：故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓，而安樂之，夫是之謂大神。

荀子制天的方法，不外順與應，望時而待之，孰與應時而使之。

王制：故養長時則六畜育，殺生時則草木殖。……草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也。鼃黿魚鼈，鱉鱣孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕夏耘，秋收冬藏，四者不失時，故五穀

不絕，而百姓有餘食也。

此言財物當應時而使之。

天論：財非其類，以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍。夫是之謂天政。

依植物類之性質，而不與之相逆，即得善用之實效也。故應與順，爲制天用天之主要法門。此與英人培根所言：欲征服自然，必先順從自然。若合符節。

解蔽：萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位，坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣。

觀察萬物，加以疏理，而獲知其自然法則。獲知以後，則宇宙即有條不紊，萬物各當其用而無差錯，於是制天用天之功用，亦可達成矣。

天論：君子敬其在己者，而不慕其在天者，小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日進也。小人錯其在己者，而慕其在天者，是以日退也。

所謂慕其在天者，即指大天頌天而言。所云敬其在己者，蓋即明瞭自然法則，以發揮制天用天之效果而言。君子小人之分，在於是否從事制天用天工作，其重視制天用天，可謂至極矣。

5. 知天：

欲制天用天，先當順應萬物之本性。欲順應萬物之本性，必先瞭解自然法則：

天論：其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。

行事能委曲合於治理，給養能委曲適於民生，萬物生長，不致受害，故知天具極大之功用也。

天論：惟聖人爲不求知天。

荀子既承認知天能曲治曲適，又提出不求知天，理論上似欠融治。然細推敲之，則「知天」二字，意義實有差異。荀子所云不求知天，一則不應求知天意，二則不應爲知天之所以然而求知天。荀子承認之天，爲物質自然之天，不欲人妄加猜測，以求知天意之所在，否則豈非自欺欺人哉！

君道：故君子……其於天地萬物也，不務說其所以然，而致善用其材。

天論：不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者雖深其人不加慮焉，雖大不加能焉，雖精不加察焉。夫是之謂不與天爭職。

荀子謂君子祇求善用天地萬物之材，不務說其所以然。天不爲而成，不求而得，其作用甚深甚精。然其人不加慮焉。

……不加察焉。天何故「不爲而成，不求而得。」此乃天之所以然。他如天地之開闢，宇宙之創造，亦可謂爲天之所以然。此等所以然，爲君子所不務言者也。

天論：無用之辯，不急之察，棄而不治。

荀子以天之所以然，知之亦無益於人生。故君子棄而不治。「所以然」三字之涵義，可廣可狹，不求知天之所以然，爲不求知天之又一義。至於曲治曲適之知天，所知者，非天之意志，非天之所以然，而爲天地萬物消長變化之現象，及其相互間關係，亦即天地等物所遵行之自然法則也。

天論：所志於天者，已其見象之可以期者矣。所志於地者，已其見宜之可以息者矣。所志於四時者，已其見數之可以事者矣。所志於陰陽者，已其見知之可以治者矣。

荀子點出知天之目標，認爲不必求且不應求者，爲天地萬物形而上學之知識也。認爲必須求且應當求者，爲有關天地萬物科學上之知識也。

總之，荀子對天之觀念，不守孔孟之故步，直向新徑，啓戰國諸子中積極人生觀之最新派之天道論，已走盡全神論之道路，直入於無神論矣。荀子之觀點，蓋以爲人類之所以由草昧進於文明，自惡進於善者，乃歷代聖人之合力，古今明王之積功，德義之成，純由人事之層累，其天道之說如此，所堪惜者，荀子乃積極道德論中人，不能爲善之一誼，定其所自。墨子以善自天出，孟子以善自人性，荀子既墜天而惡性，無以爲善立其大本矣。

乙編：天人合一論

一、天之涵義：

(一) 天帝義之天：

春秋繁露中，所言「天字」，凡具有意志者，皆爲天帝之天，茲舉例以明之：

「天」之單用：

天以天下予堯舜，堯舜受命於天，而王天下。註一

四產而得八男，皆君子俊雄也。此天之所以興周國也。註二

已受命而王，必先祭天，乃行王事，文王伐崇是也。註三

天之常意，在於利人。註四

以上均爲有意志之天。

天生五穀以養人。註五

故天爲之下甘露。註六

春秋之道，奉天而法古。註七

故聖者法天，賢者法聖。註八

以上天字，雙關二意。可釋爲神祕性之天，亦可解爲自然義之天也。

或降於天，或發於地。註九

天地相對而用之，則天字爲純自然義之天也。

(二)天字連一下者，意謂國家或世界，此天乃指自然義之天無疑：

「天下諸侯。」「五帝三皇之治天下。」「意欲王天下」。註一〇

「所聞天下無二道」「以爲天下發。」「以爲天下大禁」。註一一

春秋記天下之得失。註一二

天下之大事，變之博，無不有也。註一三

而得天下羣者，無敵於天下。註一四

堯舜何緣，而得擅移天下哉！註一五

故「天下」二字相連，組成另一名詞。然溯自原取之意，則指物質之太空也。

(三)「天」下連一「地」者，二字對稱，意謂太空及地球也。

是以春秋變一謂之元，元猶原也。其義以隨天地終始也。註一六

德在天地，神明休集，并行而不竭。註一七

天地之生萬物也以養人。註一八

凡天地之物，乘其泰以生，厭其勝而死，四時之變是也。註一九

生天地之間。註二〇

無名姓號氏於天地之間，至賤乎賤者也。註二一

以上天地二字，組成新名詞，義指物質之天地也。

(四)「天」下連一「子」字，成一專有名詞：

故德侔天地者，皇天右而子之，號稱天子。註三一

傳曰：唯天子受命於天，天下受命於天下。註三

人之得天得衆者，莫如受命之天子。下至公侯伯子男，海內之心，懸於天子。註二四

故「天子」二字相連，組成專有名詞。然溯自原取之義，則指神祕性之天也。且能佑護其子，亦爲人格化之天父也。

(五)特例：

春秋立義，天子祭天地，諸侯祭社稷。註二五

天地爲被祭之對象，依理而論，應涵有神祕性。

道必極於其所至，然後能得天地之美也。註二六

禮者繼天地而體陰陽。註二七

天地之所爲，陰陽之所起也。註二八

此處「天地」一詞，不僅指物質而言，亦就精靈而言也。與涵神祕性之天地，又異矣。

總之，就上所用天字，吾人可歸納出董子所謂之天，時而指有意志、智力之神；時亦爲涵神祕性之天，自然義之天，或二者兼而有之。亦有純指物質太空之天。此均沿襲春秋時人對天之觀念，並非董子所創始也。另有特殊者，即以天指宇宙之精靈性。換言之，即有智力、有意志之自然主宰。實爲董子天道觀念之特色。茲復於下文，精確舉例以證明之。

註一：堯舜不擅讓，湯武不專殺第廿五。春秋繁露注。世界書局版，第一七六頁。

註二：郊語第六十五，三三〇頁。

註三：郊祭第六十七，三三六頁。

註四：止雨第七十五，三六三頁。

註五：同上

註六：王道第六，七七頁。

註七：楚莊王第一〇九頁。

註八：同上，一〇頁。

註九：玉英第四，五四頁。

註一〇：王道第六，九八頁。

註一一：楚莊王問，一一頁。

註一二：竹林第三，三八頁。

註一三：十指第十二，一一七頁。

註一四：滅國上第七，一〇五頁。

註一五：堯舜不擅讓，湯武不專殺第廿五，一七六頁。

註一六：重政第十三，一二〇頁。

註一七：正貫第十一，一一七頁。

註一八：服制象第十四，一二三頁。

註一九：循天之道第七十七，三六九頁。

註二〇：滅國上第七，一〇五頁。

註二一：順命第七〇，三四一頁。

註二二：順命第七〇，三四〇頁。

註二三：爲人者天第四十一，二五二頁。

註二四：奉本第三十四，二二五頁。

註二五：王道第六，八七頁。

註二六：官制象天第二十四，一七六頁。

註二七：奉本第三十四，二二三頁。

註二八：精華第五，六三頁。

二、天意：

天無所言，而意以物，物不與羣物，同時而生死者，必深察之，是天所告人也。註一

君子察物之異，以求天意，大可見矣。註一

何以察之？

生育養長，成而更生，終而復始，其事所以利活民者無已。——天雖不言，其欲贍足之意可見也。註三

何以行之？

切譏刺之所罰，考變異之所加，……則天所欲爲行矣。統此而舉之，仁往而義來，德澤廣大，衍溢於四海。陰陽和調，萬物靡不得其理矣。註四

由此觀之，天意因物以示人，人應體察而行之。察於外者依天象，窺於內者由性情。茲舉例以明之：

(一)由災異以見天意：

天地之物，有不常之變者，謂之異。……詩云：畏天之威，殆此謂也。……而天出災異以譴告之。……以此見天意之仁而不欲害人也。謹按災異，以見天意，天意有欲也，有不欲也。所欲所不欲者，人內以自省，宜有懲於心，外以觀其事，宜有驗於國，故見天意者之於災異也，畏之而不惡也，以爲天欲振吾過，救吾失，故以此報我也。註五

天愛人而出災異以譴告，人觀異象而應反求諸己以警誡之；並以爲天欲振我過，救吾失而作，對此亦應知恩矣。國家將有失道之敗，而天迺先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異，以警懼之。尙不知變而傷敗迺至，以此見天心之仁，愛人君而欲止其亂也。註六

另於前漢書五行志上，數處提及董子所言災異。例如桓公十四年八月壬申，御廩災。三十年五月甲午宋災。九年夏四月陳火武帝建元六年六月丁酉遼東高廟災，四月壬子高園便殿火等等。董子均具理論，而言災異，以見天意者也。註七

春秋之法，上變古易常，應是有天災者，謂幸國。孔子曰：天之所幸，有爲不善而屢極，楚莊王以天不見災，地不見寧，則禱之於山川曰：天其將亡予邪？不說吾過，極吾罪也。以此觀之，天災之應過而至也。異之顯明可畏也。此乃天之所欲救也。春秋之所獨幸也，莊王所以禱而請也。聖主賢君，尙樂受忠臣之諫，而況受天譴也。註八

天降災異，以示其意，其目的一則愛之，一則警之，亦如父母之懲罰子女，由於責善之故矣。是以君有諍臣則國興，千人之諾諾，不如一士之諤諤；天之災異，豈非變象之無上恩惠哉！

(二)由人之本性，以見天意：

性待教而爲善，此之謂眞天，天生民性，有善質而未能善，於是爲之立王以善之，此天意也。——民受未能善之性於天，而退受成性之教於王。王承天意，以成民之性爲任者也。今按其眞質，而謂民性已善者，是失天意，而去王任也。萬民之性，苟性已善，則王者受命，尙何任矣。註九

人性由天而來，未能盡善，天立王而教以善，乃王者受命之大任也。人性之待教而善，正以全滿天意矣！

(三)陰陽之運行，以見天意：

天道大數，相反之物也。不得俱出，陰陽是也。春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽。陰出則陽入，陽出則陰入；陰右則陽左，陰左則陽右。是故春俱南，秋俱北而不同道。夏交於前，冬交於後，而不同理，并行而不亂，澆滑而各持分，此之謂天意。註一〇

由此觀之，陰陽乃相反之物，依「天之常道，相反之物，不得兩起。」故陽出則陰入，陽入則陰出。入者其勢力損一，出者其勢力益二，故出者之勢力，比入者多三分之二。至於陰陽之運行，則董子所說，異於他人。

淮南子詮言訓云：「陽氣起於東北，盡於西南。陰氣起於西南，盡於東北」。

此爲後人所遵。董子若依此說，則陽起於東北而南行，至東方遇木所主之氣，即助之使盛而爲夏。陰起於西南而北行，至西方遇金所主之氣，即助之使盛而爲秋，至北方遇水所主之氣，即助之使盛而爲冬。此本對四時之變化，極易之解釋。然董子弗採此說，自以爲「陽氣始於東北而南行，陰氣始於東南而北行。」陰陽春俱南，秋俱北，夏交於前，冬交於後。

(四)聖人制名，以示天意：

諱而效天地者爲號，鳴而命者爲名，名號異聲而同，本皆鳴號而達天意者也。天不言使人發其意，弗爲使人行其中，名則聖人所發天意，不可不深觀也。受命之君，天意之所予也。故號爲天子者，宜事天如父，事天以孝道也。註十一

名爲聖人所發之天意，受命之君，亦天意之所予，是聖人及人君，均爲表達天意者，人不可不深察而遵行之也。

(五)法天之行，以副天意：

天覆育萬物，既化而生之，又養而成之。事功無已，終而復始；凡舉歸之以奉人。察於天之意，無窮極之仁也。人之受命於天也，取仁於天而仁也。是故人之「受天之命」，尊父兄子弟之親，有忠信慈惠之心，有禮義廉讓之行，有是非順逆之治。文理燦然而厚知，廣大有而博，唯人道可以參天。天常以愛利爲意，以養長爲事，春秋冬夏，皆其用也。王者亦常以愛利天下爲意，以安樂一世爲事。好惡喜怒而備用也。然而主好惡喜怒，乃天之春夏秋冬也。其居暖清寒暑，而以變化成功也。天出此物者，時則歲美，不時則歲惡，人主出此四者，義則世治，不義則世亂，是故治世與美歲同數，亂世與惡歲同數。以此見人理之副天道也。天有寒有暑，夫喜怒哀樂之發，與清暖寒暑，其實一貫也。喜氣爲暖而當春，怒氣爲清而當秋，樂氣爲太陽而當夏，哀氣爲太陰而當冬。四氣者，天與人所同有也。註二

上天化育之功，無時或已，足見天之至仁也。人受天命，因而孝親敬長，忠於友而信於人。擴充四端，立己達人，唯人足以參贊天地之化育矣。

人有喜怒哀樂，以應天之春夏秋冬，適時而出，四季行焉。則世治歲美，足見人理之副天道矣。

夫天意外見於天象，內發於性情，責善之災異，待教而善之人性，均可證得天意矣！

他如陰陽之運行，四時之變化，寒暑往來，晝夜迭生，亦無不具天意焉。況天之覆育萬物，生生不已，仁之至也。法天而行，諸德羣集，中和之氣，位天地而育萬物，故人道足以參天也。

註一：循天之道第七十七，三七九頁。

註二：同上，三八〇頁。

註三：諸侯第三十七，二四六頁。

註四：十指第十二，一一九頁。

註五：必仁且智第三十，二〇八頁。

註六：漢書董仲舒傳中之賢良對策，藝文本，一一六四頁。

註七：漢書五行志上，藝文版，六〇三——六〇五頁。

註八：必仁且智第三〇，二〇九頁。

註九：深察名號第三十五，二四〇頁。

註一〇：陰陽出入上下第五十，二七六頁。

註一一：同上，二三二頁。

註一二：王道通三第四十四，二六二——二六三頁。

三、天志：

(一)新王改制，以承天志：

今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。若一因前制，修故業，而無有所改，是與繼前王而王者無以別。受命之君，天之所大顯也。事父者承意，事君者儀志，事天亦然。今天大顯已，物襲所代，而率與同，則顯不明，非天志。故必徙居處，更稱號，改正朔，易服色者，無他焉；不敢不順天志，而明自顯也。若夫大綱人倫、道理、政治、教化、習俗、文義，盡如故亦何改哉！^{註一}

故孔子曰：亡而爲治者，其舜乎。改正朔，易服色，以順天命而已，其餘盡循堯道，何更爲哉。故王者有改制之名，亡變道之實。^{註二}

新王登基，即應改制。以示天立新君，以承其命。此乃外體之行式表現；至於治國之綱倫政教，習俗文化之內在精神則一也。

(二)人之道德修養，以示天志：

爲生不能爲人，爲人者天也。人之（爲）人本於天，天亦人之曾祖父母也。此人之所以上類天也。人之形體，化天數而成。人之血氣，化天志而仁。（此「仁」字他本作「行」。）人之德行，化天理而義。人之好惡，化天之暖清。人之喜怒，化天之寒暑。人之受命，化天之四時。人生有喜怒哀樂之答，春秋冬夏之類也。^{註三}

人之所以爲人，由天而來，如僅以動物之性能生於世，生則生矣，然非人也。董子以爲天之所以生人，使行仁義而羞可恥，非若禽獸然，苟爲生，苟爲利而已。又云：正其誼不謀其利，行其道不計其功。以爲人之爲人應如此。故人本於天，

天爲德善之源。成德之人，所以類天也。至於人之形體，亦化天數而成。仁義之德，化天志天理而來；好惡之情，化天之暖清。喜怒哀樂，亦應天之四時也。故由天而來者，足以表示天志矣！

(三) 法天以行天志：

如四時寒暑不可移若肢體，肢體移易其處，謂之壬人。寒暑移易其處，謂之敗歲。喜怒移易其處，謂之亂世。明主正喜以當春，正怒以當秋，正樂以當夏，正哀以當冬。上下法此，以取天之道。春氣愛，秋氣嚴，夏氣樂，冬氣哀。愛氣以生物，嚴氣以成物，樂氣以養生，哀氣以喪終，天之志也。是故春氣暖者，天之所以愛而生之。秋氣清者，天之所以嚴而成之。夏氣溫者，天之所以樂而養之。冬氣寒者，天之所以哀而藏之。春主生，夏主養，冬主藏，秋主收。生觀其樂以養，死觀其哀以藏，爲人子者也。故四時之比父子之道，天地之志，臣君之義也。註四

以四時之序，正喜怒哀樂之情，俾發而中節，以得天道也。取四季愛嚴樂哀之氣，長養萬物。故春生夏養，秋收冬藏，承天志也。夫四時運行，萬物化生，相生相成之理，而人之大倫，亦備於中矣！

(四) 天命之授受：

天子受命於天，諸侯受命於天子，子受命於父，臣妾受命於君，妻受命於夫，諸所受命者，其尊皆天也。雖謂受命於天亦可。天子不能奉天之命，則廢而稱公，王者之後是也。公侯不能奉天子之命，則名絕而不得就位，衛侯朔是也。子不奉父命，則有伯討之罪，衛世子蒯聵是也。臣不奉君命，雖善亦叛。言晉趙鞅入於晉陽，以叛是也。妾不能奉君之命，則媵女先至者是也。妻不奉夫之命，則絕夫不言及是也。曰：不奉順於天者，其罪如此。註五

天命之授受，雖分層次，然均可謂受命於天。天賦人權，以行其志明矣！再則順天命者，始克居天所與之位觀之，盡分乃人之天職。否則身負罪咎。罪咎者行？缺少應具之德，應盡之分是矣！

總之，新王改制，以承天志，可示人王由天而立也。人爲萬物之靈，道德之修養，人格之完成，均本於天而類天，法天以合天也。情欲之發而中節，正如四時之運行，以化生萬物然。人間五倫之義，亦在其中矣！人承天命而行，所行者應即天志也，天命於人者，即爲人應盡之職責也。故盡己之分，亦即承行天志矣！

註一：楚莊王第一，一〇——一一頁。

註二：董仲舒，賢良對策。見漢書董仲舒傳，藝文版，一一七〇頁。

註三：爲人者天第四十一，二五一頁。

註四：王道通三第四四，二六六頁。

註五：順命第五〇，三四二——三四三頁。

四、天性：

(一)由天而生：

天地之所生，謂之性情，性情相與爲一，情亦性也。謂性已善，奈其情何？故聖人莫謂性善，累其名也。身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。註一

性情由天而生，二者不可分離。如謂性善，何以謂情？二者既一，故不可謂一善一惡也。人之有性情，如天之有陰陽，二者不可缺一也（竊以爲二者並存，非二者不可分而言之也。董子將性情相與爲一，並謂情一性也。智者千慮之一失歟！）。

(二)天性待教而善：

米與善，人之繼天而成於外也，非在天所爲之內也，天所爲有所至而止，止之內謂之天，止之外謂之王教，王教在性外而性不得不遂，故曰性有善質而未能爲善也，豈敢美辭而實然也。天之所爲，止於藹麻與禾，以麻爲布，以藹爲絲，以米爲飯，以性爲善，此皆聖人所以繼天而進也，非性情質樸之能至也。註一

性待教而爲善，此之謂真天。天生民性，有善質而未能善，於是爲之立王以善之，此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王，王承天意，以成民之性爲任者也。註三

天賦人性，質若藹禾然，必待人工而後可以爲綢布食品矣。使性爲善，實乃王教之職，聖人之任，繼天而成者也。

臣聞命者，天之令也。性者，生之質也。情者，人之欲也。或天或壽，或仁或鄙，陶冶而成之，不能粹美。有治亂之所生，故不齊也。君子之德風也，小人之德草也，草上之風必偃。故堯舜行德，則民仁壽，桀紂行暴，則民鄙夭。夫上之化下，下之從上，猶泥之在鈞，唯甄者之所爲。猶金之在鎔，唯冶者之所鑄，綏之斯傑，動之斯和，此之謂也。註四

(三)性者何？

夫喜怒哀樂之止動也，此天之所爲人性命者，臨其時而欲發其應，亦天應也。與暖清寒暑之至其時，而欲發無異。註五

陰陽之氣在上天，亦在人。在人者爲好惡喜怒，在天者爲暖清寒暑。註六

身之有性情也，若天之有陰陽也。註七

人身之情欲，均可納之於喜怒哀樂之中，此即董子所謂之性也。夫情欲未發之時，寂然靜止，無好壞可言，故謂之中也。發而中節，賴後天之教養，宜乎董子認性待教而後善者也。夫陰陽之氣，運行不息而生生，性情之於人體也亦然，故以性情爲人體中之陰陽也，亦無不可。

故曰：天之所爲，有所至而止。止之內謂之天性，止之外，謂之人事，事在性外，而性不得不成。註八

由此觀之，內外皆天之所爲也。天主教認爲人間事無大小，均由上帝冥冥之安排，即凶惡之遭遇，亦經其允許。唯惡念自人而生，罪果亦由人承當而已。

(四)性生而具明是非，親禮義之能：

人受命於天，有善善惡惡之性，可養而不可改，可豫而不可去，若形體之可肥臞，而不可得革也。註九

正也者，正於天之爲人性命也。天之爲人性命，使行仁義而羞可恥，非若禽獸然，苟爲生，苟爲利而已。是春秋推天施而順人理。註一〇

董子以天賦人性之能，吾人不可得而革滅之。人之所以爲人，應翕於天之爲人性命——行仁義而羞可恥，應與禽獸有別也。總之，董子之論性，蓋就孔、孟、荀之說而融合之。原荀子而謂性待教而善，本孟子則謂當擴人質中之善端，俾成完善，實踐諸德，其中尤以仁義爲要，智次之。董子所謂天性，實即人所秉受於上天之本性矣。本性非善，必待教而善者也。聖人亦人也，其性與人同，孰導而使之善，莫非上帝乎？上帝何以諄諄然而命之耶？

註一：深察名號篇第三十五，二四〇頁。

註二：實性第三十六，二四四頁。

註三：深察名號篇第三十五，二四〇頁。

註四：賢良對策，漢書董仲舒傳，藝文版一一六四頁。

註五：如天之爲第八〇，三八九頁。

註六：同註一，三八九頁。

註七：同註一，二四〇頁。

註八：同註一，二三八頁。

註九：玉杯第二，二〇頁。

註十：竹林第三，四二頁。

五天道：

(一)父子授受爲天道：

孝經曰：夫孝天之經，地之義，何謂也。對曰：天有五行，木火土金水是也。木生火，火生土，土生金，金生水，水爲冬，金爲秋，土爲季夏，火爲夏，木爲春。春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏，藏冬之所成也。是故父之所生，其子長之。父之所長，其子養之。父之所養，其子成之。諸天所爲，其子皆奉承而續之，不敢不致如父之意。

，盡爲人之道也。故五行者，五行也。由此觀之，父授之，子受之，乃天之道也。註一
五行配以四季，相生相成，天之道也。承行父意，盡爲人之道也。五行相生之理，即父子授受之意，可互爲印證也。

(二)和德平威爲天道：

天有和、有德、有平、有威、有相受之意，有爲政之理。不可不審也。春者天之和也，夏者天之德也，秋者天之平也，冬者天之威也。天之序，必先和然後發德，必先平然後發威，此可以見不和不可以發慶賞之德，不平不可以發刑罰之威；又可以見德生於和，威生於平也。不和無德，不平無威，天之道也，達者以此見之矣。註二

天以和德平威四德，以配春夏秋冬。和然後發德，平然後發威，天之序也。故和爲德之本，平爲威之權也。無和平即無德威，此乃天道，達者足以見之矣。

(三)天道有倫、有經、有權：

故至春少陽東出就木，與之俱生。至夏太陽南出就火，與之俱暖。此非各就其類，而與之相起；與少陽就木，太陽就火，火木相稱，各就其正，此非其倫歟？至於秋時，少陰興而不得以秋從金，從金而傷火功。雖不得以從金，亦以秋出於東方，俛其處而適其事，以成歲功，此非權與？

陰之行，固常居虛而不得居實，至於冬而止空處，太陽乃得北就其類，而與水起寒。是故天之道有倫、有經、有權。註三
夫陰陽之運轉，配五行以就正。故寒暑暖清，四季相成，萬物得以化生焉。足證天道之有倫、有經、有權也。

(四)天道之功能：

天道施，地道化，人道義，聖人見端而知本，精之至也。註四

天德爲施，施者何？生發、覆育、長養之謂也。萬物由天而來，化育依天而至，長養因天而成，故天道主施也。

由人道以證天道，父子授受，天之彝倫也。天以四季成物，人以德能化育，故德能即天道也。陰陽之運化，五行之依類就正，莫不證天道之倫斂矣。然則何爲天道之功能耶？其施乎！覆育長養，生生不已。

六、天心：

(一)天心仁：

仁之美者在於天。天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有（又）養而成之。事功無已，終而復始。凡舉歸之以奉人，察於天之意，無窮極之仁也。人之受命於天也，取仁於天而仁也。註五

天之覆育萬物，以見至仁。對人之照顧，無微不至。天心之仁慈，難以復加矣。

霸王之道，皆本於仁。仁天心，故次以天心，愛人之大者，莫大於思患而豫防之。註六

天之好仁而近，惡戾之變而遠，大德而小刑之意也。是故人主近天之所近，遠天之所遠，大天之所大，小天之所小。天心之仁，由其德能，足以見之。人受命於天，亦應取仁於天，公侯將相、歷代帝王，均以仁爲事業之基礎。天道福仁而近之，人亦應法天而同其好惡矣。

國家將有失道之敗，而天迺先出災害，以譴告之。不知自省，又出怪異，以驚懼之。尙不知變而傷敗迺至。以此見天心之仁，愛人君而欲止其亂也。自非大亡道之世者，天盡欲扶持而全安之，事在勉強而已矣。註七

天之福善禍淫，實爲倡善而彌惡，故天之義，亦天之仁也。

註一：五行對第三十八，二四七——二四九頁。

註二：威德所生第七十九，三八七頁。

註三：陰陽終始第四十八，二七四頁。

註四：天道施第八十二，三九五頁。

註五：王道通三第四十四，二六二頁。

註六：俞序第十七，一三〇頁。

註七：賢良對策，漢書董仲舒傳，藝文版一一六四頁。

七、天端：

(一)天端者何？

然後援天端。註一隱元年疏：天端卽春也。故春秋說云：以元之深，正天之端；以天之端，正王者之政是也。

仲尼之作春秋也，上探（一作深）正天端。註二

春秋至意有二端，不分二端之所從起，亦未可與論災異也。……是故春秋之道，以元之深，正天之端；以天之端，

正王之政；以王之政，正諸侯之位。五者俱正而化大行。……以此，見悖亂之徵，是小者不得大，微者不得著

。雖甚末，亦一端。孔子以此效之，吾所以貴微重始是也。因惡夫推災異之象於前，然後圖安危禍亂於後者，非春秋

之所甚貴也。然而春秋舉之以爲一端者，亦欲其省天譴而畏天威，內動於心志，外見於事情，修身審己，明善心以反

道者也。豈非貴微重始，慎終推效者哉！註三

天端爲四季之首，四季之運行，非僅化育萬物也。卽一國之政治教化，一年之季節時曆，無不與之相關焉，故於農業時代，極端重視者也。孔子以天端而正王政，據王政而正諸侯之位，以天之災異，見悖亂之徵，一端雖微，而爲用却大焉。

故春秋舉爲一端，亦欲省天譴而畏天威，修身審己，明德反道。此卽春秋貴微重始，慎終推效之終旨矣。

(二)天之十端：

天爲一端，地爲一端，陰爲一端，陽爲一端，火爲一端，金爲一端，木爲一端，水爲一端，土爲一端，人爲一端，凡十端。而畢天之數也。天數畢於十，王者受十端於天，而一條之率。每條一端，以十二時，如天之每終一歲，以十二月也。天之十端，即指宇宙體質之單位。人居其一，人亦納入宇宙體之中也。

(三)天端又括之於十指之中：

十指者，事之所繫也。王化之由得流也。舉事變見有重焉，一指也。凡事變之所至者，一指也。因其所以至者而治之，一指也。強幹弱枝，大本小末，一指也。別嫌疑，異同類，一指也。論賢才之義，別所長之能，一指也。木生火，火爲夏，天之端，一指也。切譏刺之所罰，考變異之所加，天之端，一指也。註五

夏稱天端，爲四季之一，可得而知矣。切譏刺之所罰，考變異之所加，亦稱天端者何哉？賢良策：故春秋之所譏，災害之所加也。春秋之所惡，怪異之所施也。書邦家之過，兼災異之變，以此見人之所爲，其美惡之極，乃與天地流通而往來相應，故稱天之一端也。自此天端亦涉入人事之中矣。

臣謹案春秋之文，求王道之端，得之於正。正次王，王次春，春者天之所爲也，正者王之所爲也。其意曰上承天之所爲，而下以正其所爲。正王道之端云爾，然則王者欲有所爲，宜求其端於天。註六

正王道之端，即王者慎始，正其所爲以法天，故王者之端，應求之於天矣。

八、天行：

天高其位而下其施，藏其形而見其光，高其位，所以爲尊也，下其施所以爲仁也，藏其形所以爲神，見其光所以爲明，故位尊而施仁，藏神而見光者，天之行也。註七 位尊而行仁，藏形而見光，爲天之行。

天地之行：

天地之行美也。是以天高其位而下其施，藏其行而見其光，序列星而近至精，考陰陽而降霜露，高其位所以爲尊也，下其施，所以爲仁也，藏其行，所以爲神也，見其光所以爲明也，序列星所以相承也，近至精所以爲剛也，考陰陽所以成歲也，降霜露所以生殺也。註九

由天地之行，足見天地之德能，爲掌管大自然之秩序也。例如陰陽之運行，列星之往來，雨露風霜，秋收冬藏，無不該納於天地之行中。夫隱其行而示其職，其職即宇宙之主宰也。故爲人君者，應取而法之也。

爲人臣者，其法取象於地，故朝夕進退奉職應對，所以事貴也，供設飲食，候視疾，所以致養也，委身致命，事無專制，所以爲忠也。竭愚寫情，不飾其過，所以爲信也？伏節死義難，不惜其命，所以救窮也。推進光榮，褒揚其善，所

以助明也。受命宣恩，輔成君子，所以助化也。成功事就，歸德於上，所以致義也。是故地明其理，爲萬物之母，臣明其職，爲一國宰。註九

由此觀之，地之職，爲佐天以撫育萬物者也。

九、天本、地本：

舉顯孝悌，表異孝行，所以奉天本也；秉耒躬耕，采桑親蠶，墾草殖穀，開闢以足衣食，所以奉地本也。立辟雍庠序，修孝悌敬讓，明以教化，感以禮樂，所以奉人本也。註一〇

奉天本而推行孝悌，俾人知感恩也。奉地本人應利用地利，以自養也。奉人本者，人應設教以推廣孝弟之行，禮讓之道，俾明禮義，知廉恥，不愧爲萬物之靈也。

天地陰陽，木火土金水九，與人而十者，天之數畢也。故數者至十而止，書者以十爲終，皆取之。此聖人何其貴者起於天，至於人而畢。畢之外，謂之物。物者投所貴之端而不在其中，以此見人之超然萬物之上，而最爲天下貴也。人下長萬物，上參天地，考其治亂之故，動靜順逆之氣，乃損益陰陽之化，而搖蕩四海之內，物之難知者若神，不可謂不然也。註一一

天數至十而畢，以天始，以人終，由此可見天地之間人爲最貴，其德能足以上參天地，下長萬物矣。綜天地行及天地本而觀之：天行爲仁，其德爲能掌管宇宙之秩序。地行爲輔，佐天以輔育萬物。人行爲行孝弟，明禮義，知廉恥，應用地利以自養，其功足以參贊化育，上下與天地同流也。

註一：正貫第十一，一一六頁。

註二：詠序第十七，一二七頁。

註三：二端第十五，一二五頁。

註四：官制象天第二十四，一七三頁。

註五：十指第十二，一一八頁。

註六：賢良對策，漢書董仲舒傳，藝文版，一一六四頁。

註七：離合根第十八，一三二頁。

註八：天地之行第七十八，三八三頁。

註九：同上

註一〇：立元神第十九，一三六頁。

註一一：天地陰陽第八十一，三九一頁。

十、天體：

(一)天元——天氣：

唯聖人能屬萬物於一，而繫之元也。註一

元是何？隱元年注：「故春秋以元之氣，正天之端；以天之端，正王之政；以王之政，正諸侯之即位，正境內之治。諸侯不上奉天之政，則不得即位。故先言正月而後言即位，政不由王出，則不得爲政，故先言王而後言正月也。王者不承天以致號令，則無法。故先言春而後言王。天不深正其元，則不能承其化。故先言元而後言春。五者同日并見，相須成體，乃天人之大本，萬物之所繫，不可不察也。」

是以春秋變一謂之元。元，猶原也。其義以隨天地終始也。註一 隱元年注：變一爲元，元者氣也。無形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。疏元爲氣之始，如水之有泉流之原。

故元者，爲萬物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。故人雖生天氣及奉天氣者，不得與天元。本天元命，而共違其所爲也。故春正月者，承天地之所爲也，繼天之所爲而終之也。其道相與，共功持業，安容言乃天地之元。天地之元，奚於爲此，惡施於人，大其貫承意之理矣！註三

元爲萬物之本，在天地之天前。故人元乃在天地之前也。有智力、有意志之自然，是否亦有所始，是否亦始於元，董子並未詳言。

(二)陰陽：

天地之間，有陰陽之氣，常漸人者，若水常漸魚也。所以異於水者，可見與不可見耳。其澹澹然也。則人居天地之間，其猶魚之離水，一也。其無間若氣而淖於水，水之比於氣也，若泥之比於水也。是天地之間，若虛而實，人常漸是澹澹之中，而以治亂之氣，與之流通相滯也。註四

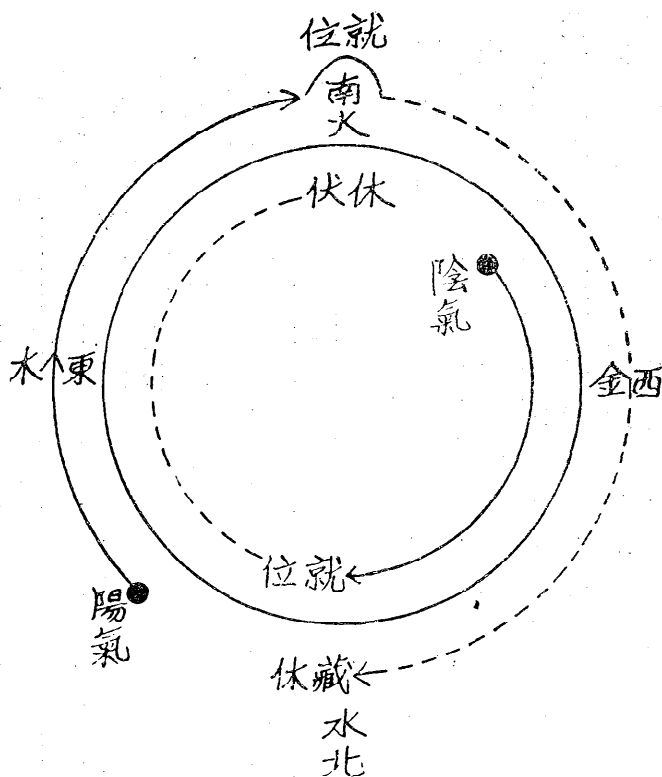
此以陰陽爲二種物質之氣，他處所言之陰陽，則不如斯。

天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起，人之陰氣起，而天之陰氣，亦宜應之而起。註五

天之陰陽與人之陰陽，可互應而起，天人相通也。陽氣始出東北而南行，就其位也。西轉而北入，藏其休也。陰氣始出東南而北行，亦就其位也，西轉而南入，屏其伏也。是故陽以南方爲位，以北方爲休；陰以北方爲位，以南方爲伏。陽至其位而大暑熱，陰至其位而大寒凍，陽至其休而入化於地，陰至其伏而避德於下，是故夏出長於上，冬入化於下者，陽也。夏入守虛地於下，多出守虛位於上者，陰也。陽出實入實，陰出空入空。天之任陽不任陰，好德不好刑如是也。故陰陽終歲各一出。註六

陰陽終歲各一出：

陽以南方爲位，以北方爲休，陽至其位而大暑熱。



陰以北方爲位，以南方爲伏，陰至其位而大寒凍。

陽夏出長於上，冬入化於下。

陰多出守虛位於南，夏入守虛地於北。

陽出實入實。

陰出空入空。

天之任陽不任陰，好德不好刑如是也。

由此可知，陰陽之運行，乃天所支配也。

天之道出陽爲暖以生之，出陰爲清以成之。是故非薰也，不能育，非溼也，不能育熟。……

薰與溼孰多者用之，必與天戾，與天戾雖勞不成。是自正月至於十月，而天之功畢。註七

陽暖以生，陰清以成，天之道也。

九月陰乃始多於陽，天乃於是時，出溼下霜，而天（大）降物，固已皆成矣。故九月者，天之功大究於是月也。……功已畢成之後，陰乃大出，天之成功也。……故聖王在上位，天覆地載，風令雨施。雨施者，布德均也。風令者，言令

直也。詩云：不識不知，順帝之則，言弗能知識而效天之所爲云爾。註八

陰多則寒，物得以成，故陰出以成物者也。

天道之大者，在陰陽。陽爲德，陰爲刑。刑主殺，而德主生。是故陽常居大夏而以生育養長爲事。陰常居大冬，而積於空虛不用之處，以此見天之任德不任刑也。天使陽出布施於上，而主歲功；使陰入伏於下而時出佐陽。陽不得陰之助。亦不能獨成歲。終陽以成歲爲名，此天意也。王者承天意以從事，故任德教而不任刑。刑者不可任以治也。猶陰之不可任以成歲也。爲政而任刑，不順於天，故先王莫之肯爲也。註九

董子以陰陽之功用，悟出天之任德不任刑，乃天道也。逆天者亡，故先王莫敢爲政而任刑也。

四海之內，殺陰陽之氣，與天地相雜，是故人言旣曰：王者參天地矣。苟參天地，則是化矣。豈獨天地之精哉！王者

亦參而殺之，治則以正氣殺天地之化，亂則以邪氣殺天地之化，同者相益，異者相損之數也，無可疑者矣。註十
所謂王者參天地者，治則以政氣殺天地之化，亂則以邪氣殺天地之化，是人爲之政治休明，社會安樂，亦納入天地之化中矣！

(二)五行：

天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也。水，五行之終也。土，五行之中也。此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子之序，木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央，此其父子之序，相受而布。……

五行之隨，各如其序；五行之官，各致其能。是故木居東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣。是故木主生而金主殺，火主暑而水主寒。……土居中央，謂之天潤。土者，天之股肱也。其德茂美，不可名以一時之事。故五行而四時者，土兼之也。金木水火，雖各職，不因土方不立。若酸鹹辛苦之不因甘肥不能成味也。甘者，五味之本也，土者，五行之主也。五行之主土氣也，猶五味之有甘肥也，不得不成。註一一

又云：天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。行者行也，其行不同，故謂之五行。五行者，五官也，比相生而間相勝也。註一二

天次五行之序，俾相生相受而布。五行之官，各居其位而致其能。土爲五行之主，五行各有其位，其行不同，故列爲五行也。

金勝木……水勝火……木勝土……火勝金……土勝水。註一三

五行之序，爲木火土金水。木生火，火生土，土生金，金生水。第一生第二，第二生第三，第三生第四，第四生第五。此所謂「比相生」。金勝木，中隔水；水勝火，中隔木；木勝土，中隔火；火勝金，中隔土；土勝水，中隔金，此所謂「間相勝」。

五行相生相勝之說，白虎通義所說與董子同，但較詳。內云：「五行者，何謂也？謂金木水火土也。言行者，欲言爲天行氣之義也。地之承天，猶妻之事夫，臣之事君也。其位卑者親視事；故自同於一行，尊於天也。」註一四

土卽地，地不敢配天，故「自同於一行」，以見天之尊。又云：五行所以更王何？以其轉相生，故有終始也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木……五行以相害者，天地之性，衆勝寡，故水勝火也。精勝堅，故水勝金，剛勝柔，故金勝木，專勝散，故木勝土，實勝虛，故土勝水也。註一五

五行大義，引白虎通義云：「木生火者，木性溫，暖伏其中，鑽灼而出，故生火。火生土者，火熱故能焚木；木焚而成灰，灰卽土也，故火生土。土生金者，金居石依山津潤而生，聚土成山，山必生石，故土生金；金生水者，少陰之氣，溫

潤流澤，銷金亦爲水，所以山雲而從潤，故金生水。水生木者，因水潤而能生木故水生木」。註一六
此五行如此相生相勝之理由也。

總之，五行爲宇宙之主要物質，就其不滅定律，悉其循環變化，再以其性而定以方位，配以四時之氣，各主其職，相生相勝，生生不已！宇宙配運之秩序，董子言之矣。然就靜則恆靜，動則恆動之物質定律而言，此原動力何得而至？董子則未詳及之，惜哉！

(四)四時：

天之道春暖以生，夏暑以養，秋清以殺，冬寒以藏。暖暑清寒，異氣而同功，皆天之所以成歲也。註一七
夫木火金水，各主四時之一氣，而土居中央，以策應之。因四時之氣，代爲盛衰，故有四時之循環變化，四時之氣所以能代爲盛衰，則有陰陽，以使之然也。故天判四季，各異其氣，各盡其職，以全天功，此天之所以成歲也。

夫元爲萬物之本，在天地之「天」前，故亦在天體之前也。陰陽之氣，爲天體中主要元素，其運行宇宙也，各依其序，其精靈之感人，與人體內之陰陽互應，然其作用，乃由天所支配。故出陽以生，出陰以成，四時行焉，百物生焉，井然宇宙之融洽，與人爲社會之安樂，均由氣以殺入天地之化，故人道足以參贊天地矣。五行爲天體之物質，配以陰陽，合以四時，相生相勝，無時或已，此力此功，孰於予之？其天乎！

註一：重政第十三，一一九頁。

註二：同上。

註三：同上，一二〇頁。

註四：天地陰陽第八十一，三九三頁。

註五：同類相動第五十七，二九五頁。

註六：陰陽位第四十七，二七〇頁。

註七：暖燠孰多第五十二，二八二頁。

註八：同上，二八三頁。

註九：賢良對策，漢書董仲舒傳，藝文版，一一六四頁。

註一〇：天地陰陽第八十一，三九四頁。

註一一：五行之義第四十四，二五四頁。

註一二：五行相生第五十九，三〇二頁。

註一三：五行相勝第五十八，二九八頁。

註一四：五行，白虎通義，陳立白虎通疏證。

註一五：五行，白虎通義。

註一六：同上。

註一七：四時之副第五十五，二八九頁。

十一、天人之關係：

(一)天與人爲同類，並可於人之生理見之：

天德施，地德化，人德義。天氣上，地氣下，人氣在其間，……故莫精於氣，莫富於地，莫神於天。天地之精，所以生物者，莫貴於人。人受命乎天也，故超然有以倚。物疢疾，莫能爲仁義，唯人獨能爲仁義。物疢疾，莫能偶天地，唯人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也。形體骨肉，偶地之厚也，上有耳目聰明，日月之象也。體有空竅理脈，川谷之象也。心有哀樂喜怒之神氣之類也。觀人之體一，何高物之甚而類於天也。物旁折取天之陰陽以生活耳。而人乃爛然有其文理。是故凡物之形莫不伏，從旁折天地而行。人獨體直立端尚正，正當之。是故所取天地少者旁折之，所取天地多者，正當之。此見人之絕於物而參天地。是故人之身首妄員，象天容也。髮，象星辰也。耳目戾戾，象日月也。鼻口呼吸，象風氣也。胸中達知，象神明也。腹胞實虛，象百物也。百物者最近地，故腰以下地也。天地之象，以腰爲帶，頸以上者，精神尊嚴，明天類之狀也。頸以下者，豐薄卑辱，土壤之比也。足步而方，地形之象也。是故禮帶置紳，必直其頸，以別心也。帶而上者盡爲陽，帶而下者盡爲陰，各其分。陽天氣也，陰地氣也。故陰陽之動，使人足病喉痺起，則地氣上爲雲雨，而象亦應之也。天地之符，陰陽之副，常設於身。身猶天也，數與之相參，故命與之相連也。天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六，副日數也。大節十二分，副月數也。內有五藏，副五行數也。外有四肢，副四時數也。乍視乍瞑，副晝夜也。乍剛乍柔，副冬夏也。乍哀乍樂，副陰陽也。心有計慮，副度數也。行有倫理，副天地也。此皆暗膚著身，與人俱生，比而偶之，弇合於其可數也，副數；不可數者，副類；皆當同而副天一也。註一

天地人各具不同之德，天地之精，所以生物者，人爲最貴。人受命於天，能爲仁義，偶天地，故超然有以倚也。就人體各部而言，亦與天體同類，故人身一小天地也。

是故陰陽以正月始出於地，生育養長於上，至其功必成也；而積十月。人亦十月而生，合於天數也。……是故天道十月而成，人亦十月而成，合於天道也。註二

身之名取諸天，天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性，天有陰陽禁，身有情欲枉，與天道一也。註三
人不但軀體之構成，合於天數，即生理之情欲，亦合天道也。

是故仁義制度之數，盡取之天，……王道之三綱，可求於天。天出陽爲暖以生之，地出陰爲清以成之。不暖不生，不清不成。……天之大數，畢有十句，句天地之數，十而畢舉。……聖人之道，同諸天地，蕩諸四海，變習易俗。……註四

聖人之道，全取諸天。仁義制度，王道之三綱，亦不例外，天爲萬善之源矣。

天道之常，一陰一陽；陽者，天之德也；陰者，天之刑也。迹陰陽終歲之行，以觀天之所親，而任成天之功。……是故天之道以三時成生，以一時喪生。死之者，謂百物枯落也。喪之者，謂陰氣悲哀也。天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副以類合之，天人一也。春，喜氣也故生，秋，怒氣也故殺。夏，樂氣也故養。冬，哀氣也故藏。四者天人同有之。有其理而一用之，與天同者大治，與天異者大亂，故爲人主之道，莫明於在身之與天同者而用之。使喜怒必當義，乃出如寒暑之必當其時乃發也，使德之厚於刑也。如陽之多於陰也，是故天之行陰氣也，少取以成秋，其餘以歸之多。聖人之行陰氣也，少取以立嚴，其餘歸之喪。喪亦人之多氣，故人之太陰，不用於刑，而用於喪。天之太陰，不用於物，而用於空，空亦爲喪，喪亦爲空，其實一也，皆喪死亡之心也。註五

春秋夏多，乃天之喜怒哀樂也。四者天人同有之，故天人爲一。人應法天而行，使喜怒必當義，亦如寒暑必當其時，俾陽多於陰，卽德應厚於刑矣。

爲生不能爲人，爲人者，天也。人之（爲）人本於天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上類天也。人之形體，化天數而成人之血氣，化天志而行。人之德行，化天理而義。人之好惡，化天之暖清。人之喜怒，化天之寒暑。人之受命，化天之四時，人生有喜怒哀樂之答，春秋多夏之類也。喜，春之答也。怒，秋之答也。樂，夏之答也。哀，冬之答也。天之副在乎人，人之情性，有由天者矣。註六

就心理、生理、精神、軀體而言之，人上類天，而性情有由天者矣！故人之爲人本於天，天亦人之曾祖父也，人與天同類者也。天地人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂。三者相爲手足，合以成體，不可一無也。無孝悌則亡其所以生，無衣食則亡其所以養，無禮樂則亡其所以成也。註七

人與天如此密切，故宇宙若無人，則宇宙不能成爲宇宙，人之地位，依此而論，可謂最貴者矣。

父者子之天也。天者，父之天也。無天而生，未之有也。天者萬物之祖，萬物非天不生，獨陰不生，獨陽不與天地參然復生。註八

如何參天？

人主當喜而怒，當怒而善，必爲亂世矣。是故人主之大守，在於謹藏而禁內，使好惡喜怒，必當義乃出。若暖清寒暑

之必當其時乃發也。人主掌此而無失，使乃好惡喜怒，未嘗差也。如春夏秋冬夏之未嘗過也，可謂參天矣。註九
 人之情欲，發而中節；修德以配天，則可謂參天矣。

總之，天人之關係：

(甲)人由天而來：人之爲人本於天，天亦人之曾祖父也。

(乙)人類天：人之生理、心理、神形均類上天，萬物之中人爲貴，人身一小天地也。

(丙)人可以贊天：人之德能由天而來，修而承之，則可謂贊天矣。

(丁)天人一體：天地人爲萬物之本。天生、地養、人成，合以成體，不可一無也。

註一：人副天數第五十六，二九〇頁。

註二：陽尊陰卑第四十三，二五七頁。

註三：深察名號第三十五，二三七頁。

註四：基義第五十三，二八六頁。

註五：陰陽義第四十九，二七五頁。

註六：爲人者天第四十一，二五一頁。

註七：立元神論第十九，一三五頁。

註八：順命第七十，三四〇頁。

註九：王道通三第四十四，二六六頁。

天體與人之關係：

秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。人無春氣，何以博愛而容衆，……天無喜氣，亦何以暖而春生育。天無怒氣，亦何以清而秋就殺。天無樂氣，亦何以竦陽而夏養長。天無哀氣，亦何以激陰而冬閉藏。故曰：天乃有喜怒哀樂之行，人亦有春夏秋冬夏之氣者，合類之謂也。註一

天體之春夏秋冬以時出而成物，人之喜怒哀樂，以義見以成治。物育世治，天人合作之功效也。

人生於天而取化於天，喜怒取諸春，樂氣取諸夏，怒氣取諸秋，哀氣取諸冬。註二
 人取氣於天，而化諸性。得以養生，因以治世也。

由此可見天之與人，神形雙方，互類互助，以全天功矣。

註一：天辨在人第四十六，二六八頁。

註二：王道通三第四十四，二六四頁。

十二、天與王之關係：

(一)王之涵義：

三畫而連其中，謂之王。三畫者天地與人也，而連其中者，通其道也。註一
通天道，知人事，明真理者謂之王。

(二)皇帝與天子：

……有九而復者，明此通天地、陰陽、四時、日月、星辰、山川、人倫。德侔天地者，稱皇帝。天佑而子之，號稱為天子。故聖王生則稱天子。註一

德配天地，學通天文、地理、人倫者，始配稱皇帝。天佑而子之，故聖王方克稱天子也。

(三)王者之使命：

故王者唯天之施，施其時而成之，法其命而循之。註三

又云：上奉天施，而下正人，然後可以為王也云爾。註四

由此觀之，王者為天所置，應替天行道，帥人以法天，為其主要之任務。

(四)王者受命之符：

四法之天，施符以授聖人。王法則性命形乎先祖，大昭乎王君。故天將授舜，主天法商而王。祖錫姓為姚氏。至舜形體大上而員首而明，有二童子，性長於天文，純於孝慈。天將授禹，主地法夏而王，祖錫姓為姒氏。至禹生發於背，形體長，長足胥疾，行先左，隨以右。勞左佚右也，性長於形，習地明水。

天將授湯，主天法質而王祖，錫姓為子氏。謂契母吞元鳥卵生契。契先發於胸，性長於人倫，至湯體長圓小，足左扁而右使，勞右佚左也。性長於天，光質易純仁。

天將授文王，主地法文而王，祖錫姓姬氏。履天之跡，而生后稷。后稷長於部土，播田五穀，至文王形體博長，有四乳而大足。性長於地，文勢故帝，使禹臯論姓，知殷之德陽德也，故以子為姓。知周之德陰德也，故以姬為姓。故殷王改文，以男書子。周王以女書姬。故天道各以類動，非聖人孰能明之？註五

又曰：有非力之所能致而自至者，西狩獲麟，受命之符是也。註六

臣聞天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受受之符也。天下之人，同心歸之，若歸父母，故天瑞應誠而至。書曰：白魚入于王舟，有火復于王屋，流為烏，此蓋受命之符也。周公曰：復哉復哉！註七

所謂受命之符，即指出生之異，或軀之某部異於常人，如舜員首而明，目重瞳。禹生於母背，身高，足胥疾，行先左。契母簡狄吞元鳥卵，剖背而生契。湯體團小，足左扁而右便。姜源履大人之跡而生后稷。文王形體博長，四乳而大足。至於賜何姓？主何？法何？而王；則爲人定，非直接由天也。另有天賜奇物，以爲符瑞者，西狩獲麟是也。白魚入舟，火流爲烏，是則不可多見者矣。

(四)王者奉天：

名相官曰宰，作武樂制文禮，以奉天。武王受命，作官邑於鄙，制爵五等，作象樂。繼文以奉天。周公輔成王受命，作宮邑於洛陽，成文武之制，作洎樂以奉天。殷湯之後稱邑，示天之變反命。故天子命無常，唯命是德慶，故春秋應天作新王之事。註八

王者登位之新措施，爲立國之新作爲，用以奉天，示作新王也。

註一：王道通三第四十四，二六二頁。

註二：三代改制質文第二十三，一六二頁。

註三：王道通三第四十四，二六二頁。

註四：竹林第三，四四頁。

註五：三代改制質文第二十三，一六八頁。

註六：符瑞第十六，一二六頁。

註七：賢良對策，漢書董仲舒傳，藝文版一一六四頁。

註八：同註五，一五三頁。

十三、天與聖人之關係：

(一)聖人法天：

聖人視天而行。是故其禁而審好惡喜怒之處也。欲合諸天（之）非其時，不出暖清寒暑也。其告之以政令，而化風之清微也。欲合諸天之顛倒其一，而以成歲也。其羞滿末華，虛而貴，敦厚忠信也。欲合諸天之默然不言，以功德積成也。其不阿黨偏私而美汎愛兼利也。欲合諸天之所以成物者，少霜而多露也。其內自省，以是而外顯，不可以不時。人主有喜怒，不可以不時，可亦爲時，時亦爲義，喜怒以類合其理，一也。故義不義者，時之合類也，而喜怒乃寒暑之別氣也。註一

聖人法天之時，不出暖清寒暑，使好惡喜怒之情，發而皆中節。法天之成歲，以謙虛爲貴，務敦厚忠信也。法天之無言

，四時行焉，百物生焉，存其功而愿其名，汎愛兼利而無偏私也。法天之成物，少霜而多露，厚施而薄取也。總之，法天之道，即內己之修養也。七情六欲，發而中節，爲所當爲也。簡言之，聖人者，即法天之標準人物也。

註一：天容第四十五，三六六頁。

十四、聖人對天人之關係：

(一) 聖人之使命：

故聖人之爲天下與利也，其猶春氣之生草也。各因其生小大，而量其多少，其爲天下除害也，若川瀆之寫於海也。註一

聖人爲天下與利除弊爲己任。

人之材，固有四選，如天之時，固有四變也。聖人爲一選，君子爲一選，善人爲一選，正人爲一選。由此以下者，不足選也。四選之中，各有節也。故天選四堤（原當作堪）——十二而人變盡矣。盡人之變合之天，唯聖人能之，所以立王事也。註一

人材有四選，聖人居其一，盡人之變合之天，唯聖人能之，所以立王事也。故聖人不僅爲天人間之中保，且代天而立王事也，故聖人爲有權無位之素王也。

(二) 聖人之言可畏：

吉凶禍福，利不利之所從生，無有奇怪。非人所意，如是者乎？此等可畏也。孔子曰：君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。彼豈無傷害於人，而孔子徒畏之哉。以此見天之不可不畏敬，猶主上之不可不謹事，不謹事主，其禍來至顯，不畏敬天，其殃來至闇。……天地神明之心，與人事成敗之眞，固莫之能見也。唯聖人能見之，聖人者，見人之所不見者也。故聖人之言，亦可畏也。註三

聖人上通天心，下悉人事，能見人之所不見，知人之所不知，故聖人之言可畏矣。

(三) 聖人知天命：

顏淵死。子曰：天喪予。子路死。子曰：天祝予。西狩獲麟。曰：吾道窮。吾道窮，三年身隨而卒。階此而觀，天命成敗，聖人知之，有所不能救，命矣夫！註四

由此可見聖人爲人中之模範，上天之使者，雖無王者之權，却具王者之尊，上至皇帝，下及匹夫，彼均爲之導師矣，聖人其繼天而行道者歟？

是故天長之而人傷之者，其長損。天短之而人養之者，其短益。夫損益者皆人，人其天之繼歟？出其質其人弗繼，豈不哀哉！

人乃天之繼承者，繼承天之權威者也。

(四)禮：

禮者，繼天地而體陰陽。註六

班固傳云：禮統天地者，元氣所生，萬物之本也。荀子謂：「聖人積思慮，習僞故，以生禮義」。又云：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地惡生，無先祖惡出，無君師惡治。三者偏亡焉，無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」註七 董子所謂繼天地而體陰陽之禮，蓋本於荀子。人之能爲天繼者，無他焉，以其能生禮義矣！

註一：考功名第二十一，一四五頁。

註二：宜制象天第二十四，一七二頁。

註三：郊語第六十五，三二七頁。

註四：隨本消息第九，一〇九頁。

註五：循天之道第七十七，三八二頁。

註六：奉本第三十四，二二三頁。

註七：荀子禮論。

十五、祭祀：

(一)郊祭以尊天：

郊義春秋之法，主者歲一祭天於郊，四祭於宗廟。……天者，百神之君也，王者之所最尊也。註一

天子之禮，莫重於郊，郊常以正月上辛者，所以先百神而最居前。禮三年喪，不祭其先，而不敢廢郊，郊重於宗廟，

天尊於人也。註二

郊爲祭首，既重且貴，所以尊天者也。

天者，百神之大君也，事天不備，雖百神猶無益也。何以言其然也？祭他神者，春秋譏之。孔子曰：「獲罪於天，無所禱也，是其法也。故未見秦國致大福如周國也。詩云：唯此文王，小心翼翼，昭事上帝，允懷多福。」註三

天爲百神之大君，首當祭之神也。事天不備，敬他神無益也。故文王昭事上帝，膺受多福也。

(二)天子郊以示孝：

天子號天之子也，奈何受爲天子之號，而無天子之禮，天子不可不祭天也，無異人之不可不食父。爲人子而不事父者

，天下莫能以爲可。今爲天子而不事天，何以異是？……文王受天命而王天下，先郊，乃敢行事。註四

(三)郊尊於百神之祭：

不祭天者，乃不可祭小神也。郊因先卜不吉，不敢郊。百神之祭不卜，而郊卜，郊祭最大也。……郊祝曰：皇皇上天，照臨下土，集地之靈，降甘風雨，庶物羣生，各得其所。靡古！靡今！維予一人某敬拜皇天之祐。……註五

郊祭最大，亦極隆重，先卜吉否，而後定祭與不祭也，主祭官由皇帝親自任之。

(四)祭之種類：

郊天祀地。註六

水者冬藏至陰也，宗廟祭祀之始，敬四時之祭。禘、祫、昭穆之序。天子祭天，諸侯祭土，……廢祭祀，執法不順，逆天時。註七

立明堂宗祀先帝，以祖配天。註八

祭天曰郊，祭地曰禘，敬四時之祭爲禘。周禮曰：「五歲一禘」，禘有三：

時禘——王制：「春日禘，夏日禘，秋日嘗，冬日烝。」是也。禘爲四時祭之一，故曰時禘，夏商之禮也。

殷禘——周，春祠，夏禴禘，秋嘗，冬烝。周改夏商之時祭名如此。以禘爲殷祭，公羊傳文二年曰：「五年而再殷祭。」殷者，盛也。合羣廟之主，祭於太祖廟也。

大禘——大傳小記皆曰：「王者禘其祖之所自出，以其祖配之。」謂王者之先祖，皆感太微，五帝之精以生，皆郊祭也。大禘似郊祭之別名也。

(五)祭品：

春上豆實，夏上尊實，秋上枕實，冬上敦實。豆實韭也，春之所始生也。尊實麵也，夏之所受初也。枕實黍也，秋之所先成也。敦實稻也，冬之所畢熟也。始生故曰祠，善其司也。夏約故曰禘，貴所初禘也。先成故曰嘗，嘗言甘也。畢熟故曰烝，烝言衆也。奉四時所受於天者而上之，爲上祭，貴天賜且尊宗廟也。註九

祭品均爲四時所受於天者而充之，示貴天賜，且表知恩之心也。

(六)祭之終旨：

新天賜至必先薦之，乃取食之，尊天敬宗廟之心也。尊天美義也，敬宗廟大禮也，聖人之所謹也。……君子之祭也，躬親之致，其中心之誠，盡敬潔之道，以接至尊，故鬼享之。享之如此，乃可謂之能祭。祭者祭也，以

善逮鬼神之謂也。善乃逮不可聞見者，故謂之察。吾以名之所享，故祭之不虛，安所可察哉。祭之爲言際也，與祭也，祭然後能見不見，見不見之見者，然後知天命鬼神；知天命鬼神，然後明祭之意；明祭之意，乃知重祭事。孔子曰：「吾不與祭，如不祭。」（注：孔子或出或病，不自親祭，使攝者爲之，不致肅敬於心，與不祭同。）祭神如神在，重祭事如事生，故聖人於鬼神也，畏之而不敢欺也。信之而不獨任，事之而不專恃，恃其公，報有德也，幸其不私與人福也。其見於詩曰：「嗟爾君子，毋常安息，靜共爾位，好是正直，神之聽之，介爾景福。」正直者，得福也。不正者，不得福，此其法也。以詩爲天下法矣。註一〇

由此觀之，祭乃致誠潔之道，以接至尊，而神享之，始謂之祭。故祭以善逮不可見聞者爲事。祭然後可以見不見，因以明察天命鬼神之事，此乃祭之終旨矣！至於神之聽之，介爾景福，非祭之目的也。靜共爾位，好是正直，神之所好者，正直之人也，故正直可以臻福明矣。

註一：郊義第六十六，三三三頁。

註二：郊事對第七十一，三四五頁。

註三：郊語第六十五，三一九頁。

註四：郊祭第六十七，三三四頁。

註五：郊祀第六十九，三三九頁。

註六：精華第五，七七頁。

註七：五行順逆第六十，三一二頁。

註八：精華第五，七八頁。

註九：祭義第七十六，三六六頁。

註十：祭義第七十六，三六七頁。

十六、神：

體國之道，在於尊神。尊者，所以奉其政也。神者，所以就其化也。故不尊不敬，不神不化。夫欲爲尊者，在於任賢，欲爲神者，在於同心。……同心相承，則變化若神，莫見其所爲，而功德成，是謂尊神也。註一

神爲無形無象者之神體，人精神之合作，不見形而見功，亦可謂之神矣。

泰伯三讓而不敢就位，伯邑考知羣心貳，自引而激順神明也。註二

泰伯之三讓，伯邑考之引退，激順神明，即謀精神之合作一致也。

德在天地，神明休集，并行而不竭，盈於四海而頌聲詠。書曰：「八音克諧，無相奪倫，神人以和，乃是之謂也。」註三

神明二字，指人格化之神明可，指精神言亦可。如神明可以休集，則神明有單位矣。神人以和，神人分而言之，示有別矣。此處取傳統神明之意較妥。

註一：立元神第十九，一三七頁。

註二：觀德第三十三，二一七頁。

註三：正貫第十一，一一七頁。

丙編：總 結

一、秦朝學術思想之概況：

夫天下大勢，分久必合，合久必分。周末七國分爭，并入於秦；及秦滅之後，楚漢分爭，又并入于漢。局勢之滄桑如此，學術之演變亦然。春秋戰國，諸子羣出，百家爭鳴；首要者僅爲儒道兩家，次則爲陰陽家。該派之創始人爲鄒衍；其思想採用莊子大自然之思想，而求會通於儒說。由於幻想豐富，巧於組織，致其學說漫衍無歸；俾儒家失其主旨，而其支派所演，遂爲神仙方士，多涉迷信之類；醫卜星相，無不與此派有關。足見其勢力之大，傳播之廣，直至漢儒，無不受其影響矣。

秦漢學術之演變，步入統一融合之途徑，爲會通各派，雜家應運而生。呂氏春秋之成書，乃招致賓客，集體寫作，備述天地萬物，古今之事，意圖折衷百家，調和各派，撤出新一套之思想。據言方撰寫時，每成一篇，即佈諸咸陽城門，謂有人能增一字者，賞千金。廣納羣見，止於至足，不可謂不精矣。淮南子一書，以道家爲中心，欲進而會通諸家之說者，可謂當日之新道家矣。由此可知爾時學術界之冀於統一融合無疑矣。

秦朝儒、道、名、法、陰陽諸家，得入政府爲博士。始皇欣賞韓非書，自憾不得與彼同時。信李斯言，抗博士廢封建之議，導致焚書坑儒之舉，非徒然也。李斯受業於荀子，得師之薰染有素。故荀韓之學，至秦而並未中斷，然僅由始皇、李斯之手，轉移至實際政治。故秦代政治後台，具儒法合流之學術思想。秦之廢封建，行郡縣，爲歷史上之躍進，然欲以政權以統一學術則非矣。

自秦統一後，車同軌，書同文，行同倫，爲中國社交文化之統一，其所以致此者，歷史之趨勢使然也。吾國古代社會，由封建造成之貴族平民兩階級，截然劃分；至戰國貴族社會，漸賦式微。由於孔子有教無類之教育，爾時學者，出身平民者，比比皆是。至高祖興而平民政權始出。故秦代之統一，於歷史之進展中，僅爲過渡時期耳；繼而躍起者之平民政府，於世界史中，實足令人誇耀矣。

二、儒於漢朝發展之經過：

儒於漢朝成立之初，肇端萌芽；高帝從龍之彥，固多爲市井無賴，然其中頗具知識份子。僅儒者而言，即有曾著新語之陸賈，任秦博士，率弟子百餘人降漢之叔孫通。高帝即位後，叔孫通奉命與其弟子並招魯生三十餘人共制朝儀，叔孫通爲太常博士，掌宗廟禮儀。

於文景兩代，採用黃老治術。儒者任博士者，亦復不鮮。可考者有詩、春秋、論語、孟子、爾雅等，諸侯中如楚元王交，乃荀卿之再傳弟子；詩學名家，河間獻王德；興修禮樂，徵收儒集，均爲提倡儒術之人，與朝廷之尊崇黃老，相映成趣。

武帝爲太子時，所拜太傅，即爲申公弟子王臧。故武帝受儒家薰陶，其來有自。即位之初，輔政丞相寶嬰，與太尉田蚡，二人均嗜儒術，彼等推薦王臧爲郎中令，掌宿宮殿門戶之近臣；復推王臧之同窗趙綰爲御史大夫，於此羣儒衆信徒從惠之下，武帝於即位次年——建元元年，公元一四一年，詔丞相、御史大夫、列侯、諸侯、王相等，薦賢良方正、直言、極諫之士，就朝應試。徵舉之目的，定爲網羅儒家之人才，穎川大儒董仲舒，於此次廷試中，著天人三策，策尾云：

春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上無以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科，孔子之術者；皆絕其道，勿使共進，邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。

同時丞相衛綰亦奏云：

所舉賢良，或治申商韓非蘇秦張儀之言，亂國政，請皆罷。

文景之世，有太常博士七十餘人，治五經及諸子百家均有，於建元五年，非五經博士者，均行罷黜。武帝又聽王臧、趙綰之言，將申公以安車蒲輪接之，意欲從事制禮作樂之大業。儒家如此張皇，俾嗜道之寶太后憤懣，益兼田蚡等，將寶氏宗室無行之人，削其貴籍，復勒令居長安之列侯，各旋本國。彼等多爲外戚，均向上訴怨。建元二年，趙綰又請武帝爾後勿向寶太后奏事，太后忍無可忍，即尋趙王二人之失，迫武帝下令彼等入獄，彼等即行自殺，寶嬰、田蚡亦被免職，申公亦被送返家園。四年後寶太后壽終正寢，田蚡繼起爲相，儒家終又抬頭，自此穩坐我國思想史中，正統之寶座。

儒家成爲正統，亦爲事有必至者。欲鞏固大帝國之統治權，非統一思想不可，董仲舒已明言之也，然何取而爲統一之標準耶？

先秦之顯學，不外儒墨道法。墨太質樸，過於克苦；與當時養尊處優之統治階級，難以融合。法家原爲秦自孝公以來國策之基礎。始皇益將方術，推行至毫髮無遺。正唯如此，秦朝曇花一壽命，與秦民刻骨之怨苦，俾法家此後永負惡名。賈誼於過秦論中，以「繁刑嚴誅，吏治刻深」，爲秦之一大罪狀。此充分代表漢初之輿論。墨法既無被抬舉之可能，應惟儒獨尊矣。

道家雖曾煊赫一時，然實爲大亂後之反動力。其於大眾，特於低階級之意識中，實無基礎。儒家却有之，其傳統信仰，如尊天敬鬼之宗教，孝弟忠節之道德，雖經春秋之變局，並無根本搖動，仍爲大眾良心之所托。道家對此信仰，非推翻即輕視；然儒家對此却積極擁護；消極包容。當知與大眾意識相冰炭之思想系統，斷難久據要津。況道家放任之政策，對大帝國組織之鞏固，無益有損。此種政策，經文帝一朝實驗，流弊已不可掩，然無論如何，於外族窺邊，豪強亂法，而國力既充，百廢待舉之局面下，靜清無爲之教訓，自然失却其號召力，代道家而興者，非儒莫屬矣。

此外由賈誼陳事疏中，可悟得漢儒獨見尊之另一理由，先秦諸子百家中，惟儒注重青年教育，論語開宗明義第一章即爲學而時習之，不亦樂乎！以此教育青年，最爲合宜。老莊申韓之說，均與教育青年無關。惟儒家書，適作教材。賈誼治世策中，所云如何教育太子，發生極大作用。

總之，自秦統一後，社交文化統一；思想方面，亦須調和融通。因此漢初學者，均不單純。而西漢儒者，幾無不染陰陽家之色彩。此乃繼承戰國多彩多姿思想界之後，自然發生之現象。某些沾染特深之思想，伴主流而縣延極遠。甚至主流之色彩，亦爲所變也。此乃漢代儒者及經師們之普通情形。故西漢之思想家幾無一純粹。因此漢代思想雜，學術亦雜，呈現出新面目，此乃時代使然，亦可稱之爲自然之趨勢矣。

三、董仲舒大人論之源流：

傅孟眞先生於性命古訓辨證云：「自晚周至魏晉之思想有三世。在晚周學者認事明切，運思嚴密，各奮其才，以盡其極，可謂爲分馳之時代。性善性惡之異論，皆此時生。在西漢以至東漢之初，百家合流，而不覺其矛盾，揉雜排合，而不覺其難過；諸家皆成雜家，諸學皆成雜學，名曰尊孔，實則統於陰陽，此時可謂綜合時代。……」誠哉斯言歟！今觀董子學說，實爲雜合而成。例如其天道觀念，承老莊自然之天道，融合墨子意志之天，而創出一具有宇宙精靈性之天。換言之，即有智力，有意志之自然主宰，實爲董子天道觀念之特色。言之似具矛盾，究之却如其然。茲於下章，再將其天人合一之學說，略加申明之：

四、天人合一之學說：

董子對天之觀念中，言及天意、天志、天道等，註一均可與世間人事中得之。自然之運行，人事之變遷，災異之降臨，無不有其天道存焉。而天人關係之密切，甚至於人之生理軀殼中證之，人除事天、法天外，却負贊天之使命焉。於對策中言：「臣謹案春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天迺先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異，以警懼之，尚不知變而傷敗迺至。以此見天心之仁，愛人君，而欲止其亂也。自非大無道之世者，天盡欲扶持而全安之。事在彊勉而已矣。彊勉學問，則聞見博而知益明；彊勉行道，則德日起而大有功，此皆可使還至

而立有效者也。

戴靜山常言：天人相與之觀念，所有漢儒，幾乎全有。天人之學盛行於西漢經學中，五經師儒，無不重視天人相與之際，此觀念之由來，非一朝一夕之故矣。

(一) 天人相與之由來：

原始迷信，多人神不分，世上一切，均為神掌管，巫史所傳，至戰國陰陽五行之學說盛行，九流之中，可謂最古者，具一套理論之迷信，遂得以擴張，致使文化之主流，亦沾染其色彩。其淵源於古文獻中，亦可得之：

1. 人由神而來：

商周神話中，均可找到實例。茲以二代始祖之誕生證之：

商頌玄鳥：天命玄鳥，降而生商。

楚辭天問：簡狄在台譽何宜，玄鳥致貽女何喜。

楚辭九章思美人：商辛之靈盛兮，遭玄鳥而致貽。

就上所引，可知商姓祖先為簡狄與玄鳥接觸而生。而簡狄和玄鳥與上帝有關。商頌楚辭雖為東周文獻，其玄鳥之神話，可能為商民族起源神話之真面目。殷金文之「玄鳥婦壺」，以玄鳥為族徽，可作確證。

詩大雅生民：厥民生民，時維姜嫄，生民如何，克禋克祀，以弗無子，履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙：載生載育，時維后稷。誕彌厥月，先王如達。不圻不副，無災無害。以赫厥靈，上帝不寧。不康禋祀，居然生子。誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林，誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。

此篇所述，其特點有二：一為「履帝武敏歆」，意義雖不甚明，然與史記周本記所言，履大人跡却同出一轍。二則后稷出生後，獲特殊之照顧，非同常人。

魯頌閟宮：閟宮有恤，實實枚枚，赫赫姜嫄，其德不回。上帝是依，無災無害；彌月不遲，是生后稷。

此均可證明神話中后稷之誕生，與神有關矣。

2. 神保民無微不至：

大雅皇矣：皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫（瘼）。

上帝非冥冥居上，作福作威，對下界之觀察，極其周密。

呂刑：皇帝清問下民，鰥寡有辭于苗，德威惟畏，德明惟明。

孤獨無告之人，為上帝所愛，足見「天齊于民」，於執行審判時，至公至正。

大誥：天亦惟用勳愆我民，若有疾。

足見上帝愛下民，體察入微。

周頌思文篇：貽我來牟，帝命率育。

人生活之需要，亦仰受于天。詩經中收穫後之祭祀詩，連篇累牘，不勝枚舉。靠天吃飯之觀念，於一般信念中，成為不可磨滅之真理，因此對天之崇拜與依靠，極其忠誠。

3. 神統治世事：

人於原始時代，知識初開，以宇宙間事，皆由神統治。

呂刑：苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。……皇帝哀矜庶戮之不幸，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重黎，絕地天通，罔有降格。

重黎二神，為天人區分之神話，東周文獻中，亦有記錄。

山海經大荒西經：大荒之中，有山名曰日月山，天樞也。吳姬天門，日月所入，有神人而無臂，兩足反屬於頭。山名曰噓，顓頊生老童，老童生重及黎，帝令重叩獻上天，令黎叩下地，下生是生噓，處於西極，以行日月星辰之行次。

噓為老童幼子，處西極以行日月星辰之行次，是人而盡神職矣。

國語楚語：昭王問於觀射父曰：周書所謂重黎使天地不通者，何也。若無然，民將可以登天乎？對曰：非此之謂也。古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齋肅衷正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之，在男曰覲，在女曰巫。是使制神之處、位、次主、而為之牲、器、時服。……於是乎有天地神明，類物之官，謂之五官，各司其職，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生；民以物享，禍災不至，求用不匱。及少皞之衰也，九黎亂德；民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質，民匱於祭祀而不知其福。烝享無度，民神同位，民瀆齊盟，無有嚴武；神狎民則，不蠲其為；嘉生不降，無物以享，禍災荐臻，莫盡其氣；顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民。使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。註二

由此可知人神之交往，乃藉魂巫之力而實現。神能降禍、受享、憑降於人，神之人格化明矣。精明之人，為神所降，雖人而亦神矣。所謂民神雜糅，家為巫史，民瀆齊盟，神狎民則，是則巫質貶值所致耶？南正重司天以屬神，火正黎司地以屬民，是乃原始宗教之革新之人物耶？數千年後之今日，僅可猜想而難證其真矣。總之，鬼神之事，不可據今以窺

古，更不可以科學實驗證之。祇可以信念，得其所，知其所得，仁者見仁，智者見智而已矣。

4. 神爲人身後之歸宿：

「自古皆有死」，死亡爲人必經之關頭，人死如燈滅之觀念，初民腦中，並未出現。彼等均承認精神不死，遠在西周時代，即認其死後靈魂不滅曰嚴，郭氏認此爲靈魂不滅之觀念。

孝經聖治章：孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天。則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。

釋名：嚴，儼也。儼然人憚之也。靈魂不滅，儼然如在，故謂之嚴。嚴父者，神其父也。又統觀彝銘諸例，神其祖若父，以配天帝之事，即人臣而可爲，蓋謂人死而魂歸飛天也。宗周鐘：其嚴在上，熊熊數數，降余多福。

虢叔旅鐘：皇考其嚴在上，翼在下，敷敷熊熊，降旅多福。井爰巨鐘：前文人其嚴在上，敷敷熊熊，降余厚多福無疆。

就此可知祖先在天之靈，仍可降福子孫矣。卜辭中亦可看出殷王對帝有所請求時，決不直接祭祀上帝，而以其廷正—帝廷之官吏爲中保，同時上帝可由故先王直接晉謁，稱爲「賓」，殷王祈豐年，或祈天氣時，訴其請求於先祖「賓」于上帝，可轉達人王之請求。

詩大雅文王：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。齊魯文王，令聞不已，陳錫哉周，侯文王孫子。文王孫子，本支百世。凡周之士，不顯亦世。世之不顯，厥猶翼翼，思皇多士，生此王國。王國克生，……：儀刑文王，萬邦作孚。

大雅下武：下武維周，世有哲王，三后在天，王配於京。王配於京，世德作求。永言配命，成王之孚。成王之孚，下土之式，永言孝思，孝思維則，媚茲一人，應侯順德，永言孝思，昭哉嗣服。……：於萬斯年，不遐有佐。

於歌頌周王之詩中亦可看出，人死後靈魂於天，居帝左右，助天掌管世界。人神之關係，不僅於生前，且繼於死後，而彼此之密切，以至人由神而生，依神而活，神亦爲人死後之歸宿矣。

註一：見本論文乙編

註二：國語楚語

(二) 天道人事之合一化：

戴靜山於一篇論文中，註一謂天人相與觀念，即由民神雜糅而來，因此於古人心目中，人和神無大區別，將統治當世之人主，視作神靈。並引用魯語吳伐越一段，證明古代人民、君、神三者不作區別。詳見本文，茲不多述。此種思想，於國語左

傳中，例證尤繁。茲分類引述如下：

1. 天藉人以操縱人事，人爲亦歸於天：

(1) 左隱十一年：鄭伯伐許……鄭伯使許大夫百里，奉許叔以居許東偏曰：天禍許國。

(2) 左僖十三年傳：晉原軫曰：秦違蹇叔而以貪勤民，天奉我也。奉不可失，敵不可縱；縱敵患生，違天不祥，必伐秦師。

(3) 國語周語……行過五鹿，乞食於野人，野人奉塊以與之，公子（重耳）怒，將鞭之。子犯曰：天賜也。民以土服，又何求焉，天事必象。

又曰：晉公子敏而有文，約而不諂，三材侍之，天祚之矣。天之所興，誰能廢之。

(4) 左僖二十四年傳：晉侯賞從亡者，介之推不言祿，祿亦弗及。推曰：獻公之子九人，唯君在矣，惠懷無親，內外棄之，天未絕晉，必將有主；主晉祀者，非君而誰？天實置之，而二三子以爲己力，不亦誣乎。

(5) 左僖二十五年傳：晉侯在外，十九年矣，而果得晉國。險阻艱難，備嘗之矣。民之情僞，盡知之矣。天假之年，而除其害；天之所置，其可廢乎。

(6) 宣十五年左傳：宋人使樂嬰齊告急于晉，晉侯欲救之。伯宗曰：不可。古人有言曰：雖鞭之長，不及馬腹。天方授楚，未可與爭。雖晉之彊，能違天乎。諺曰：高下在心，川澤納汙，山藪藏疾，瑾瑜匿瑕，國君含垢，天之道也。君其待之，乃止。茲析論上引各節：

(1) 秦人伐許，許大夫稱天禍許國。

(2) 秦人不求上進，即天假晉機以伐之；晉人興兵，乃行天意。

(3) 野人奉塊以與之，子犯認作天賜，請拜而受之。晉公子品才兼優，是乃天祚；天欲興之，必固張之矣。

(4) 獻公之子九人，獨重耳具主祀之可能。介之推不言祿之理由，以環境與人事，均爲上天之安排也。

(5) 天道包納萬象，人應相時而動，待機而作。通權達變，因時制宜；高瞻遠慮，中道而立；順人而不失己，盡人事而聽天命矣。

由此觀之，天道人事之合一，乃由於人爲本於天，而天之顯示，亦藉人事而益彰。國家之興亡，事業之進展，均待人爲而假天機。所謂人爲，即盡其在我；所謂假機，即遇不遇之謂也。終則成功則天矣之信念，活躍於時人之心目中。甚至禍患災殃，因人事而失敗時，亦信有天之操縱在焉。茲再引例證如后：

(1) 左僖二年傳：虢公敗戎于桑田，晉卜偃曰：虢必亡矣。亡下陽不懼而又有功，是天奪之鑒而益其疾也。必易晉而不撫

其民矣，不可以五稔。

(2) 襄王二十八年左傳：子服惠伯謂叔孫曰：天殆富淫人。慶封又富矣。穆子曰：善人富謂之賞，淫人富謂之殃，天其殃之也。其將聚而殲斃。

(3) 左成十七年傳：晉范文子反自鄢陵，使其祝宗祈死。曰：君驕侈而克敵，是天益其疾也。難將作矣。愛我者惟祝我使我速死，無及於難。

(4) 昭十一年左傳：楚師在蔡……子產曰：行不遠，不能救蔡也，蔡小而不順，楚大而不聽，天將棄蔡以壅楚。盈而罰之，蔡必亡矣。

(5) 左昭十一年傳……韓宣子問於叔向曰：楚其克乎？對曰：克哉。蔡侯獲罪於其君，而不能其民（不能施德），天將假手於楚以斃之，何故不克。……楚小位下而亟暴於二王，能無咎乎？天之假助不善，非祚之也，厚其凶惡而降之罰也。

(6) 左昭十九年傳……是歲也，鄭駟偃卒……抑天實剝亂，是吾何知焉。諺曰：無過亂門，民有亂兵，猶憚過之，而況敢知天之所亂。……

(7) 左昭三十二年傳……天生季氏，以貳魯侯，爲日久矣。

(8) 左昭三十二年傳：秋八月，王使富辛與石張如晉，請城成周。天子曰：天降禍于周，俾我兄弟，並有亂心，以爲伯父憂。

(9) 左哀十五年傳：秋齊陳瓘如楚，過衛，仲由見之。曰：天或者以陳氏爲斧斤，既斲喪公室，而他人有之，不可知也。茲析論上引各節：

(1) 號不知戒，且無警惕，是則滿招損，而晉卜偃謂天奪之鑒。

(2) 天以富，可以賞之，殃之，由此可知禍福唯人自招也。

(3) 驕而勝，乃天益其疾。

(4) 天棄蔡，爲其驕矣。

(5) 蔡侯上則獲罪於君，下則不能施德於民，天假楚手以斃之。然則天之用楚也，非德之也。乃助不善，厚其凶惡而降之以罰也。

(6) 亂興於人，謂降自天，是人事即天道也。

(7) 季氏之拔扈僭越，似爲天之措施然。

(8)意謂吾等加於周室之禍，乃天意也。何則？俾我兄弟，並有貳心故也。

(9)謂天假陳氏之手而更易其主，乃可能之舉也。

總之，所謂天奪之鑒，天其殃之，天假手於某以滅某，天降亂，天降祚等，就天而言，福善禍淫。就人而言，休咎咸由自招。是人事中具天道之措施焉。自外而觀之，人事之不善，爲天之安排；自內而言之，人爲之不能盡分致誠，則不能盡性，外天與內誠，一體同仁時，即人事與天道之合一矣。故天命操縱於人爲，實爲天道觀念之長趨進步，是以時人心中，神、君、民，一而三，三而一者也。

宣十三年穀梁傳：爲天下主者，天也。繼天者，君也。君之所存者，命也。

左定四年傳：鄭公辛之弟懷將弑王。曰：平王殺吾父，我殺其子，不亦可乎。辛曰：君討臣，誰敢讎之！君命，天也。若死天命，將誰讎？

左成十三年傳：……劉子曰：民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者，敗以取禍。是以君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤，敬在養神，篤在守業。

左昭二十六年傳：禮之可以爲國久矣。與天地並。

左襄二十八年傳：子太叔曰：宋之盟，君命將利小國，而亦使安定其社稷，鎮撫其民人，以禮承天之休。

左文十五年傳：季文子曰：齊侯其不免乎，己則無禮而討於有禮者。曰：女何故行禮。禮以順天，天之道也。己則反天而又以討人，難以免矣。

由此觀之，上天爲宇宙之主宰，君繼天而行道，民受天地之中以生，所謂命也。天命之謂性，四端具焉，能者擴而充之，故勤禮致敬，以養浩然之氣。禮之涵義甚廣，禮之作用至尊，禮與天地並。禮以修身，禮以治國，禮以平天下，禮以順天，天之道也。

荀子以禮之起源，根據人之心理，以「定分」來節制人之欲望，以免人與人之衝突，人與物之屈窮。禮爲規範，以統納人心者。荀子以及禮記、禮運、樂記等篇，更以禮之起源，本於天地四時，於抽象觀念上，有其玄妙之道理。然於原始禮之詮釋不同矣。

昭二十五年傳：子太叔見趙簡子，簡子問揖讓周旋之禮焉。

對曰：是儀也，非禮也。簡子曰：敢問何謂禮？對曰：吉也聞諸先大夫子產曰：夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則也。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行；氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。淫則昏亂，民失其性。是故爲禮以奉之。爲六畜、五牲、三犧以奉五味。爲九文、六采、五章，以奉五色。爲九歌、

八風、七音、六律，以奉五聲。爲君臣上下以則地義。爲夫婦外內以經二物。爲父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亞，以象天明。爲政事、庸力、行務，以從四時。爲刑罰威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮。爲溫慈惠和，以效天之生殖長育。民有好惡喜怒哀樂，生于六氣。是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬥；喜生於好，怒生於惡；是故審行信令行禍賞罰，以制死生。生，好物也。死，惡物也。好物樂也，惡物哀也。哀樂不失，乃能協於天地之性，是以長久。簡子曰：甚哉！禮之大也。對曰：禮上下之紀，天地之經緯也。民之所以生也；是以先王尚之。故人之能自曲直以赴——禮者，謂之成人，大，不亦宜乎。簡子曰：軼也，請終身守此言也。

此處所言之禮，包羅人生一切。然其要則爲法天而來。是禮也，乃天示之，人習之而得。故外行之秩序，內情之中節，足以協天地之性，人能協與天地之性，則可與天地參矣。豈非精靈方面，天人合一之詣乎！禮之用，既如此重大，禮則何以得之？

禮記禮運：故聖王修義之柄，禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也。修禮以耕之，陳義以種人，講學以耨之，本仁以聚之，播樂之安之。故禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起之也。

禮以制人情，人情猶田也。禮爲工具用以耕，義爲生命用作種，學爲肥料以輔之，仁爲基礎以會之，樂以調和而安之。故禮爲義之實，即義之所在也。義者何？宜也。即不偏不易之中庸之道，以權宜作其基也。是以古禮所無，今世所需時，於合義之原則下，則可創作新禮。即可因人地事物而異。禮之爲用，自古如此。

禮記禮器篇：禮，時爲大。……堯授舜，舜授禹，湯放桀，武王伐紂，時也。

樂記篇亦云：五帝殊時，不相沿樂；三王異世，不相襲禮。

此均言禮之時、義之重要性，吾人能扼其要而執守之，方無失矣。

註一：天人相與，戴君仁，見孔孟學報第十七期。

(二)東周以降，人對災異之看法：

左莊十一年傳：秋宋大水，公使人弔焉。曰：天作淫雨於粦盛，若之何不弔。對曰：孤實不敬，天降之災，又以爲君憂，拜命之辱，臧文仲曰：宋其興乎。禹湯罪己，其興也悖焉。

由此可知，君能罪己，則能徼福免禍。

左成五年傳：故山崩川竭，君爲之不舉。降服、乘縵、徹樂、出次、祝幣、史辭以禮焉，其如此而已。

成五年穀梁傳：梁山崩，壅遏河，三日不流。伯尊曰：君爲此召我也。爲之奈何！輦者曰：君親素縞，帥衆臣而哭之。

。既而祠焉，斯流矣。……伯尊曰：君親素縞，帥衆臣而哭之。既而祠焉；斯流矣。孔子聞之曰：伯尊其無續乎！撰善也。

昭二十三年左傳：八月丁酉，南宮極震，萇弘謂劉文公曰：君其勉之，先君之力可濟也。周之亡也，其三川震。今西王之大臣亦震，天棄之矣。東王必大克。

哀六年左傳：秋七月，楚子在城父，……是歲也，有雲如衆赤鳥夾日以飛。三日，楚子使問諸周太史。周太史曰：其當王身乎。若禳之，可移於令尹司馬。王曰：除腹心之疾，而實諸股肱，何益？不穀不有大過，天其夭諸。有罪受罰，又焉移之，遂弗禳。初昭王有疾。卜曰：河爲祟。王弗祭。大夫請祭諸郊。王曰：三代命祀，祭不越望。江漢睢章，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。遂弗祭。孔子曰：楚昭王知大（一作天）道矣，其不失國也宜哉！夏書曰：惟彼陶唐，帥彼天常，有此冀方；今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。

由此觀之，古人以天災怪異，乃天用以警人者。俾反求諸己，痛改前非，禳祭之祝禱，卽向天乞憐求饒者也。亦如人之獲罪父母，哀容下跪求赦者然，俾雙親恤其懊悔之情，自能解顏寬恕矣。

夫愛之深則責之切，故上天降罰；敬之深則事之誠，故下民戰兢。天命因德以降，人亦修德以承。故欲保天祿，必先敬德修業。

左僖二十二年傳：邾人以須句故出師，公卑邾。不設備而禦之。臧文仲曰：國無小，不可易也。無備雖衆，不可恃也。詩曰：戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。又曰：敬之敬之，天惟顯思，命不易哉。

左莊四年傳：楚武王荆尸授師才焉以伐隨，將齊，入告夫人鄧曼曰：余心蕩。鄧曼歎曰：王祿盡矣，盈而蕩天之道也。先君其知之矣。故臨武事而蕩王心焉。

左成八年傳：三代之令王，皆數百年，保天之祿。夫豈無辟，王賴前哲以免也。周書曰：不敢侮鰥寡，所以明德也。左昭二十八年傳：詩曰：「唯此文王，帝度其心，莫其德音，其德克明，克明克類，克長克君，王此大國。克順克比，比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孫子。」心能制義曰度，德正應和曰莫，照臨四方曰明，勤施無私曰類，教誨不倦曰長，賞罰刑威曰君，慈和徧服曰順，擇善而從之曰比，經緯天地曰文。九德不愆，作事無悔，故襲天祿，子孫賴之，主之舉也，近文德矣，所及其遠哉！

左成十五年傳：晉三卻害伯宗。……韓獻子曰：卻氏其不免乎！善人，天地之紀也，而驟絕之，不亡何待。

由此觀之，臨事敬，居心恭；敬則戒慎，恭則不苟，謙德具焉。書曰：滿招損，謙受益。易謙卦云：天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙，謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。孟子謂仁者無敵，故文王施

地，道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙，謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。孟子謂仁者無敵，故文王施

政，先惠及鰥寡孤獨，是以不卑無告之人，常作惠人之舉，寵賢任良，重德尚智，以保天祿，不亦宜乎！

董子於對策中：謂自非大無道之君，天盡欲扶持而安全之，事在彊勉而已矣。彊勉學問，則聞見博而知益明；彊勉行道，則德日起而大有功。

由此可知欲變天意，端在人爲。本文於上編西周之天道觀念一章中，已作發揮，茲不重述。然另則有意提及者，則爲天顯於民，人欲知天，不應於渺冥中求之。

左桓六年傳：楚武王侵隨，……少師歸，請追楚師，隨侯將許之。季梁止之曰：天方授楚，楚之羸，其誘我也，君何急焉。臣聞小之能敵大也，小道大淫。所謂道，忠於民而信於神也。上思利民忠也。祝史正辭信也。今民餒而君逞欲，祝史矯舉以祭，臣不知其可也。公曰：吾牲牷肥腍，粢盛豐備，何則不信？對曰：夫民、神之主也。是以聖王先成民而後致力於神。

左襄三十一年傳：公作楚宮，穆叔曰：太誓云：民之所欲，天必從之。孟子曰：天視自我民視，天聽自我民聽。

左文十三年傳：邾文公卜遷於繹。史曰：利於民而不利於君。邾子曰：苟利於民，孤之利也。天生民而樹之君，以利之也。

由此觀之，天意民心，相實爲一。天意客觀化矣。再進而言天心不違民心，天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏；由民心即得天意，由天人相對，發展至天人合一矣。

夫易以陰陽之道，言明宇宙之現象。俾人類亦能順此法則，決定行止。以陰陽之道，應用於人事，冀人能與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶，此即天人合一之本源也。

道者何？中庸也。爲宇宙間自然之法則。人類行動，亦應不偏不倚，無過不及。此中和法則，依孟子執中以權之精神，隨時間、空間而轉移焉。再進而言之，天命之謂性，率性之謂道，始於擴充四端，終止成已成物。以天時言，陰陽調和則萬物資生；以人性言，剛柔適中，則庶務可成。以五音言，管絃協奏，可使龍飛鳳舞；以顏色言，可呈百卉獻榮。心不能不由之而曠，神不能不爲之而怡。天地之和氣，亦可呈顯特異之休徵焉。故孔子曰：致中和，天地位焉，萬物育焉。君子體仁，足以長人。天地與我並生，萬物與我爲一。亦即正其誼，不謀其利；明其道，不計其功之精神文明，此乃中國傳統之個人宗教觀念矣。

(四)漢人所言之災異：

清皮錫瑞先生於所著經學史中云：漢有一種天人之學，而齊學尤盛。伏傳五行，齊詩五際，公羊春秋，多言災異，皆齊學也。易有象數占驗，禮有明堂陰陽，不盡齊學而其旨略同。當時儒者，以爲人主至尊，無所畏懼，借天象以示儆

，庶使其君有失德者，猶知恐懼修省。此春秋以元統天，以天統君之義，亦易神道設教之旨。漢儒借此以匡正其主，其時人主方崇經術，重儒臣，故遇日食地震，必下詔罪己，或責免三公；雖未必能如周宣之遇災而懼，側身修行，尚有君臣交儆遺意，此亦漢時實行孔教之一證。後世不明此義，謂漢儒不應言災異，引讖緯，於是天變不足畏之說出矣。近西法入中國，日食星變，皆可豫測，信之者以爲不應附會災祥。然則孔子春秋所書日食星變，豈無意乎！言非一端，義各有當，不得以今人之所見，輕議古人也。

又曰：漢儒言災異，實有證驗，如昌邑王時，夏侯勝以爲久陰不雨，臣下有謀上者，而應在霍光；昭帝時，眭孟以爲有匹夫爲天子者，而應在宣帝；成帝時，夏賀良以爲漢有再受命之祥，而應在光武；王莽時讖云：劉秀當爲天子，尤爲顯證。故光武以赤伏受命，深信讖緯。五經之義，皆以讖決；賈逵以此興左氏，曹褒以此定漢禮，於是五經爲外學，七緯爲內學，遂成一代風氣。光武非愚闇忘信者，實以身試有驗之故。天人本不相遠，至誠可以前知；解此則不必非光武，亦不必非董劉何鄭矣。

案漢天人之學，非漢儒獨創，悉爲戰國中葉之末，鄒衍將陰陽五行合一後之齊學，著書立說，以干世王；故其學當以政教爲主。終始大聖之篇，十餘萬言，爲警惕當國者之言，則於其立身行事，施教爲政，自不能不設說以約束之。故將殷周以來人君受命之觀念五行化，提出五德終始之說。將人間對自然之災異觀念，伴同由災異而起之禁忌習尚，加以陰陽化、四時化。彼以爲天人之間，何以息息相關、相應，緣以天人之合一，原爲一體。故得彼此相關，人間之王，既然號稱天子，即承認受命於天，一己爲天帝之化身，故對天人相應，不加懷疑。天之降瑞祥災異，爲表達天之獎勵及警誡。總之，鄒衍將已往王者受命，與災異禁忌等觀念，聯繫爲一而陰陽五行化。故此學說，幾爲一種政治主義，成爲戰國末葉千世主之新工具。

秦統一即採用五德終始說，以水德始，改年始朝賀，皆自十月朔。衣服旌旌節旗尚黑，數以六爲紀。其陰陽五行之學說，由於秦朝曇花一現，對政治無大實際作用。然至兩漢，却發生決定性之威力。上自皇帝公宰，下至黎庶蒼生，深信陰陽災異之說，以災異之降，必不空發；咎徵不虛，必有所應。終至皇帝下詔罪己，公相因此褫職。武帝建元元年，舉賢良文學之試題時，董仲舒所射之天人三策中，其言災異之觀點有二：

1. 天用災異，以警無道之君，如怙惡不悛，則降災異以罰之，此乃對人君之仁，愛之深而責之切也。自非大無道之君，天盡欲扶持而安全之。冀其知過能改，發奮圖強，故人力足以感天。人力亦可勝天也。
2. 世衰道微，爲上者驕奢淫佚，不克統理蒼生，殘賊忠良，爭城爭壤，廢德教而任刑罰，刑罰不中而邪氣生，邪氣精於下，怨惡畜於上，上下不和則陰陽繆盪而妖生，此即災異之所由起也。

故漢儒以天人之學，以匡正人主，足證兩漢所行者，爲鄒化之孔學。

鹽鐵論論儒篇云：鄒子以儒術干世主不用，卽以變化終始之論，卒以顯名。

史記荀孟列傳亦謂……然其要歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施。

故鄒衍所新創之陰陽五行之學，於大旨上自仍歸宗於孔孟，漢家君臣，因此卽將鄒學誤會爲孔學也。獨尊儒術之董子，却爲兩漢言災異學之重要人物。此後射策者，無一不糅雜災異之說，自此可知兩漢所取之士罕有不爲災異專家，此乃當時之需要，吾人不可否認者也。

再者秦漢相繼，五百餘年，悠久之歲月中，賢臣哲士，亦不乏人。殘害神仙方士，陷壓儒者儒臣；政治變遷，人事迭更。然鄒子之學，却得人事之助，而不被人事之害，足見其學之魔力矣。吾對此問題，曾審思至再，又念及世界各民族，無不有其迷信禁忌。此乃人對無可解釋之奧妙，歸之於神。遇及無可奈何之遭受及處境，均欲加以理由，是仍不足，又願設法以應付之，此卽災異禁忌之所由生歟？西洋宗教，禁教徒相信禁忌。對災異之觀念，認作天之惠顧。緣以人受災難，可悉人生苦多樂少，易於接受出世之福音也。故上帝對其所特鍾愛之靈魂（人），多賜困苦，一則可以助其奔向天庭，二則俾其於涕泣之谷（世界）中，多立功勞。故保祿書信有云：「任何災難，對愛主之人，均可獲益。」故天主教中之聖人，每以無苦爲極苦，有苦爲福樂也。

對禁忌則主張破除，彼等以爲上帝處置一切，人僅當受上主之安排，無怨無尤；由至上者手中，接受一切。不當信禁忌之術，逃災避禍，徼福納壽；否則爲二心於上帝，侮蔑上帝之主權矣。因此西方社會，禁忌極少，熱心教徒絕不談禁忌。彼等可將人所不能予以解釋之事，悉歸之於上帝。於宗教方面，得其解答故也。竊以爲當日鄒衍先生，與其創出陰陽五行之說以干世主，毋寧將儒道組成宗教，導人以仁義之道，使人知其當貴之處。再以尊天、拜天作爲人心靈之歸宿，豈不善哉！

董子之天，乃天人合一之天，人心所同然之天。故論天人關係，重在天人相應。此說非全屬迷信，如人之心理及生理之類天，近於科學之類推，由於人之心理生理本於天，故曰人之爲人本於天，天亦人之曾祖父母也。王者，天之子，天子遂爲天人間之媒介。唯天子受命於天，天下受命於天子，春秋以人隨君，以君隨天。人天之關係既如此，則人在宇宙間之地位，自當爲特定者。所謂天地人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂。三者相爲手足，合以成體，不可一無也。故曰：人受命於天，超然異於羣生，而爲天下最貴者，此由人之上類天也。天人之相關相應，亦由人之形體性情與天相似，天人原爲一體故也。是以善言天者，必有徵於人，人十月而生，十月而成，合於天道天數，人之形體，化天數而成。人之血氣，化天志而仁。人之德行，化天理而義。人之喜怒哀樂，取化於四時。

天有陰陽，人亦有陰陽。天人合一，其氣相處。故人之所爲，乃與天地流通而往來相應，是以帝王之將興也，美祥先至。及其將亡也，而妖孽乃見。是以天爲羣物之主，而其功能，徧覆包涵而無所殊。建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之。故聖人法天而立道亦博愛而無私。布德施仁以厚之，設誼立體以導之。春者，天之所以生也；仁者，君之所以愛也；夏者，天之所以成也；德者，君之所以罰也。繇此言之，天人之徵，古今之道也。是以天子受命於天，諸侯受命於天子；子受命於父，臣妾受命於君，妻受命於夫，諸所受命者，皆天也。其不奉天命者，皆棄其天倫，故能奉天者，則四海順之。是以王者之治民也，當敬天命而畏天威。內省於心，外觀於事，明陰陽出入虛實之處，以觀天志。辨五行本末順逆之義，以觀天道。天志仁，其道也義。故爲人主者，副天之行以爲政，慶賞刑罰之施，如四時之出，各得其義。列官置吏，必以其能，飭修五事，以治其民。好仁而惡戾，任德而遠刑，故能取法乎天，則可與天地參矣。

董子綜合儒道墨法及陰陽諸家之思想，旨在尊儒反法，其天道觀念，亦復如是。取儒家之道德論，塗以陰陽五行之色彩，以崇天爲基礎，道之大本原於天，萬物之中人爲貴，人受命乎天，惟人獨能爲仁義，故惟人獨能偶天地。此均以人合天之旨也。至其符命近乎神話之說，似屬無稽。證以學理，難以自圓其說。然於人生修養方面，示人以法天之道，重仁義，輕功利，修心養性，去惡揚善，誠爲難能而可貴者矣。

本論文參考書目

一、書籍部分：

1. 漢書補注 王先謙注，藝文印書館印。
2. 史記 武英殿版，新陸書局印行。
3. 中國哲學史 馮友蘭著，台大印。
4. 中國哲學史大綱 渡邊秀方著，商務印書館印。
5. 中國通史 傅樂成著，大中國圖書公司。
6. 國史大綱 錢穆著，商務印書館印。
7. 中國史綱 張蔭麟著，正中書局印行。
8. 尚書釋義 屈萬里著，中華文化出版事業社出版
9. 詩經釋義 屈萬里著，中華文化出版事業社出版
- 10 四書 蔣伯潛註釋，啓明書局印。

- 11 墨子閒詁
- 12 老子
- 13 莊子纂箋
- 14 荀子
- 15 經學史
- 16 呂氏春秋
- 17 左傳正義
- 18 公羊傳注疏
- 19 穀梁傳注疏
- 20 國語
- 21 禮記正義
- 22 楚辭補注
- 23 山海經箋疏
- 24 中國上古史論文選輯
- 25 觀堂林集六卷
- 26 甲骨文集釋第二冊
- 27 傅孟真先生全集，卷三
- 28 殷墟卜辭綜述
- 29 荀子大略
- 30 老莊哲學
- 31 墨子研究
- 32 易程傳、集傳
- 33 春秋繁露

二、雜誌部分

1. 李杜：先秦時期天帝觀，新亞書院學術年刊第三期。
2. 中研究安陽發掘報告第一期。

- 清孫貽讓撰，世界書局印行。
- 陳柱選註，商務印書館發行。
- 錢穆著，香港東南印務出版社印。
- 王先謙集解，藝文印書館印行。
- 皮錫瑞著，藝文印書館印行。
- 畢氏靈巖山館校本校刊，四部備要，中華書局印行。
- 晉杜預注，唐孔穎達疏，藝文印書館印行。
- 漢河休注，唐徐彥疏，藝文印書館印行。
- 晉范寧注，唐楊士勳疏，藝文印書館印行。
- 韋昭注，台灣商務印書館印行。
- 漢鄭玄著，唐孔穎達疏，藝文印書館印行。
- 王先謙注，藝文印書館印行。
- 晉郭璞傳，棲霞鄭懿行箋疏，四部叢刊本。
- 許倬雲選，台大印。
- 王國維著。
- 李孝定編。
- 陳夢家著。
- 牟宗三著，中央文物供應社印。
- 吳康著，商務印書館印行。
- 李紹崑著，現代學苑月刊社印。
- 藝文印書館印行。
- 漢董仲舒撰，清凌曙注，世界書局印行。

3. 陳夢家：古文字中之商周祭祀，燕京學報十九期。
4. 陳夢家：商代的神話與巫術。燕京學報二十期。
5. 陶希聖：周代諸大族的信仰和組織，清華學報十卷三期。
6. 羅根澤：中國發現人的歷史，清華學報九卷一期。
7. 梁勁：中國上古宗教史略緒言，中山大學語言歷史所週刊八八期。
8. 錢穆：中國思想史中之鬼神觀，新亞學報一卷一期。
9. 錢穆：秦漢學術思想，人生二二期、二三期。
10. 唐君毅：先秦思想史中之天命觀，新亞學報，二卷二期。
11. 屈萬里：仁字涵義史的觀察，民主評論，五卷二三期。
12. 徐復觀：孔子的性與天道論，民主評論十一卷二三期。
13. 戴君仁：論賈誼的學術，並及其前後的學者，大陸雜誌第卅六卷四期。
14. 戴君仁：董仲舒的天人相與，孔孟學報第十七期。
15. 梁超：陰陽五行說之來歷，東方雜誌廿卷十號。
16. 李漢三：陰陽五行說探源，幼獅學誌，一卷四期。
17. 李漢三：陰陽五行之合流及其在先秦傳布情形，幼獅學誌一卷四期。
18. 李漢三：陰陽五行對於兩漢政治的影響，大陸雜誌廿六卷十期。