

## 手稿整理

### 館藏徐復觀教授手稿整理(三)： 道德地人文世紀之出現及宗教之人文化(下)

謝鶯興\*

#### 〔三、春秋時代是以禮為中心的人文世紀〕<sup>1</sup>

〔並且〕<sup>2</sup>《詩經》中出現過九個禮字(註五)，只有《周頌》中〈豐年〉與〈載芟〉的「以〔洽〕<sup>3</sup>百禮」，才與祭祀有關；而這兩首詩根本是與農業密切相關的詩，亦即是與農民生活密切相關的詩。其餘七個禮字，皆與祭無關。這〔可〕<sup>4</sup>證明〔在《詩經》時代，禮的內容已經開始轉化了。〕<sup>5</sup>孟子說：「《詩》亡然後《春秋》作」。從思想史看，《春秋》〔也〕<sup>6</sup>正是緊承《詩經》時代而繼起的。通過《左傳》、《國語》來看春秋二百四十二年的歷史，不難發現在此一時代中，有個共同的理念，不僅範圍了人生，而且也範圍了宇宙，這即是禮。如前所述，禮〔在《詩經》時代，已轉化為〕<sup>7</sup>人文的徵表。則春秋是禮的世紀，也即是人文的世紀，這是繼承《詩經》時代宗教墜落以後的必然地發展。此一發展傾向，代表了中國文化發展的主要方向。當然，在這一個長的時代中，會保有過去時代的殘骸，乃至有禮以外的事象。不過我們為了把握思想上發展的

---

\* 東海大學圖書館特藏組組員

<sup>1</sup> 按，第三節的標名，手稿及論文皆置於「孟子說：『《詩》亡然後《春秋》作』」句之前。

<sup>2</sup> 按，手稿刪除此 2 字，寫上「另行」；專書無此 2 字。

<sup>3</sup> 按，論文作「洽」，查〈豐年〉實作「以洽百禮」。手稿改為「洽」。

<sup>4</sup> 按，手稿刪除此字，專書無此字。

<sup>5</sup> 按，專書此 16 字，論文則作「禮的產生，並不是如傳統的說法，先有宗教之禮，而後引伸為人文之禮；乃是先有人文之禮的觀念，再倒轉去給傳統的宗教儀式以禮的觀念。《禮記·表記》『殷人尊神，率民以事鬼，先鬼而後禮……周人尊禮尚施，事鬼神而遠之，近人而心焉；』在這幾句話裏面，分明將事鬼尊神看作是一件事，而將禮看作是另外一件事。若事鬼即是禮，即不能說『先鬼而後禮』。不過這裏依然有一個混亂；即是，殷人『後禮』之『禮』，還是後人追加上去的。殷人根本沒有禮的觀念，也同許多民族都有事鬼神的儀，式而除了我國以外，都不曾發生禮的觀念一樣。荀子謂，『祭者志意思慕之情也……其在君子，以為人道也；其在百姓，以為鬼事也』(註六)。又『凡禮，事生，飾歡也。送死，飾哀也。祭祀，飾敬也。師旅，飾威也。是百王之所同，古今之所一也。未有知其所由來者也。』(註七)荀子長於禮，這也正是對禮的原始意義的一種說明」等 302 字。手稿將此 302 字改為與專書相同的 16 字，將「禮記表記……另外一件事」等 67 字，挪到前面「致福的目的，而不在儀節之本身，故禮的觀念不顯」與「到了周公才特別重視到這種儀節」的中間。

<sup>6</sup> 按，手稿及論文皆無此字。

<sup>7</sup> 按，手稿及專書此 9 字，論文僅作「是」。

主要傾向，只好〔在這裡暫時〕<sup>8</sup>把其他方面省略掉。

由前面所陳述，已知禮的觀念，〔是〕<sup>9</sup>萌芽於周初，顯著於西周之末，而大流行於春秋時代；則《左傳》、《國語》中所說的禮，〔正代表了禮的新觀念最早的確立〕<sup>10</sup>。《詩經》上言「禮」，多和「儀」連在一起，或多偏重於儀的意義，這〔是由祭祀儀節及葬的威儀的意義，互相結合而來，〕<sup>11</sup>是重在生活的形式方面。但到春秋時代，則有時將禮與儀分開〔註六〕<sup>12</sup>，而使其與生活之內容密切關聯著，這是禮的意義進一步的發展。春秋時代說明禮的〔內容時，已〕<sup>13</sup>沒有一點宗教的意味〔；很明顯地是以周初葬的觀念為主〕<sup>14</sup>。《左傳·桓公》二年晉師服曰：

「夫名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民。」

《左傳·昭公》二十五年魯叔孫昭子曰：

「君子貴其身〔註七〕<sup>15</sup>，而後能及人，是以有禮。」

《國語·周語》太史過曰：

「昭明物則，禮也。」

按晉師服及周太史過所說的，都以為禮是出於事之宜的義，與正名有密切關係；則《漢書·藝文志》謂「名家者流，蓋出於禮官」，不能說沒有〔一部份〕<sup>16</sup>根據。叔孫昭子則從生活〔的〕<sup>17</sup>自覺向上（貴其身），推己及人（而後能及人）以言禮〔的起源〕<sup>18</sup>。總之，都〔不再〕<sup>19</sup>從事神上求禮的起源。

其次，在春秋時代的許多道德觀念，幾乎都是由禮加以統攝。敬是周初最重要的道德觀念。由敬而〔重視葬，由葬而擴大到禮。因禮與敬的關係，是經過了葬的觀念的轉手，所以〕<sup>20</sup>敬與禮的關係，至春秋時代而始明顯地說了出來。《左傳·僖公》十一年：「禮，國之幹也。敬，禮之興也；不敬則禮不行」。僖

<sup>8</sup> 按，手稿及專書此 5 字，論文皆無。

<sup>9</sup> 按，手稿及論文皆無此字。

<sup>10</sup> 按，手稿及專書此 14 字，論文僅作「比較有本源地意義」。

<sup>11</sup> 按，手稿及專書此 20 字，論文皆無。

<sup>12</sup> 按，手稿及專書皆作「註六」，論文作「註八」。

<sup>13</sup> 按，手稿及專書此 4 字，論文皆無。

<sup>14</sup> 按，手稿及專書此 14 字，論文皆無。

<sup>15</sup> 按，手稿及專書「註七」，論文作「註九」。

<sup>16</sup> 按，手稿及論文皆無此 3 字。

<sup>17</sup> 按，論文作「之」。

<sup>18</sup> 按，手稿刪除此 3 字，專書無此 3 字。

<sup>19</sup> 按，手稿及專書此 2 字，論文作「沒有」。

<sup>20</sup> 按，手稿及專書此 30 字，論文僅作「產生禮。但」。

公三十三年「敬，德之聚也」。成公十三年「禮，身之幹也。敬，身之基也」。《左傳·僖公》三三年普白季謂「出門如賓，承事如祭，仁之則也」，這是最先看到有道德意義的仁字，成為〔以後〕<sup>21</sup>孔子以禮為仁的工夫之所本（〔註八〕<sup>22</sup>）。成公十五年楚申叔時謂「信以守禮，禮以庇身」。昭公二年普叔向謂「忠信，禮之器也；卑讓，禮之宗也」；這是把忠信和禮連在一起。昭公二十六年晏子謂：「君令，臣共，父慈，子孝，兄愛，弟敬，夫和，妻柔，姑慈，婦聽，禮也」。這是把所有的人倫道德，皆歸納於禮的範圍之中。《國語·周語》內史興說「且禮，所以觀忠信仁義也」，這是以禮為一切道德的一貫之道。〔春秋〕<sup>23</sup>時的道德觀念，較之春秋以前的時代，特為豐富，但稍一推究，殆無不以禮為其依歸。

因為禮是當時一切道德的依歸，所以一談到禮的具體內容和效果時，也幾乎是包括了一切的。

「禮，經國家、定社稷、序民人、利後嗣者也。」--《左傳》隱公十一年

「夫禮，所以整民也。」--《左傳》昭公二三年

「禮，國之幹也。」（見前）

「古之治民者，勸賞而畏刑，恤民不倦。……三者禮之大節也；有禮無敗。」

--《左傳》襄公二六年

「禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也。」--《左傳》昭公二五年

「禮之可以為國也久矣，與天地並。」--《左傳》昭公二六年

「夫禮所以正民也。」--《國語·魯語》

「非禮不終年。」--同上《晉語》

「夫禮，國之紀也。」--同上四

「禮以紀政，國之常也。」--同上

不僅如此，在過去，監察人的行為，以定人的禍福的是天命，是神；現在則不是神，不是天命，而是禮。《左傳》由禮以推定人的吉凶禍福，說得幾乎是其應如響。因此，有人懷疑這是《左傳》的作者〔事後〕<sup>24</sup>追加上去的。但禮既是當時的時代精神，是一般人所共同承認的軌範，有如今日的所謂法治的法，則行為因出軌而受禍，亦如今日毀法犯紀的必無好結果，並不是不合理的推測。

<sup>21</sup>按，手稿及專書此 2 字，論文皆無。

<sup>22</sup>按，手稿及專書皆作「註八」，論文作「註十」。

<sup>23</sup>按，此 2 字，手稿及論文皆僅作「當」。

<sup>24</sup>按，手稿及論文此 2 字，專書皆無。

並且〔在人類〕<sup>25</sup>各個時代中，常會發生各種各樣的預〔測，乃至預〕<sup>26</sup>言。在許多預言中，記事者常常僅將其應驗者加以紀錄，則「多言而中」，亦事理之常。例如〔《左傳》〕<sup>27</sup>僖公十一年，周召武公因晉侯受玉而〔墮〕<sup>28</sup>，因認為「其無後乎」。僖公二二年，秦晉遷陸渾之戎于伊川，而追記辛有適伊川，「見披髮而祭於野者」，因推斷「不及百年，此其戎乎！其禮先〔亡〕<sup>29</sup>矣」。僖公三三年周王孫滿因秦師的「輕而無禮」而斷其必敗。成公十三年魯孟獻子因晉卻錡的「將事不敬」而斷其先亡。成公十五年楚申叔因子反的「背盟」而斷其不免。昭公十一年晉叔向因單子的「視下言徐」而斷其「將死」。尤其是定公十五年，子貢觀邾隱公來朝、見「邾子執玉高，其容仰；公受玉卑，其容俯」，而斷定「二君皆有死亡焉」；因為「夫禮，死生存亡之體也。……今正月相朝而皆不度，心已亡矣」，簡直說由禮可以看出人的生死。我們不能不承認，上面所舉的，都是很合理的推測。在人事中的合理推測，雖然不能像物理現象中的因果關係，但不能說它沒有某程度上的公約數。〔在春秋二百四十二年之間。像這類的推測，乃至占卜的預言，必遠超過於左氏所記。其未驗者無紀錄之價值，故為史官所遺。其多言而中者，乃許多同一事象中之特例。亦猶今日看相算命中，偶有所合，輒被人轉相傳述，不足為異。〕<sup>30</sup>

【綜合前面所說的幾點，我說春秋是禮的世紀，因之，也是人文的世紀，並不為過。】<sup>31</sup>

#### 四、宗教的人文化

〔宗教是任何民族長久的生活傳統，決不容易完全歸於消失。當某一新文化發生時，在理念上可能解消了宗教；但在生活習慣上仍將予以保持。文化少數的上層分子可能背離宗教，但社會大眾仍將予以保持。最後則常為宗教與新文化的妥協。所以〕<sup>32</sup>春秋時代以禮為中心的人文精神的發展，並非將宗教完全取消，而係將宗教也加以人文化，使其成為人文化地宗教。這可分〔六〕<sup>33</sup>點來

<sup>25</sup>按，此3字，手稿及論文皆作「人類在」。

<sup>26</sup>按，手稿及論文皆無此4字。

<sup>27</sup>按，手稿及論文皆無此2字。

<sup>28</sup>按，手稿及論文皆作「墮」。

<sup>29</sup>按，論文作「之」，核之《左傳》，論文應為錯字。手稿即改為「亡」。

<sup>30</sup>按，手稿及專書此89字，論文皆無。

<sup>31</sup>按，手稿及論文此31字，專書皆無。

<sup>32</sup>按，手稿及專書此99字，論文皆無。

<sup>33</sup>按，手稿及論文皆作「兩」。

加以說明。

第一、春秋承厲幽時代天、帝權威墜落之餘，原有宗教性的天，在人文精神激盪之下，演變而成為道德法則性的天，無復有人格神的性質。《左傳》所說的「禮以順天，天之道也」(〔註九〕<sup>34</sup>)；「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，民實則之。則天之明，因地之性……為君臣上下以則地義……為父子兄弟姑姊甥舅昏媾姻亞以象天明」(〔註十〕<sup>35</sup>)；及「禮之可以為國也久矣，與天地並」(〔註十一〕<sup>36</sup>)等所說的天或天地，都是道德法則的性質。並且如前所述，春秋時代的道德是以禮為依歸，所以此時天的性格，也是禮的性格。命則在《詩經》末期已演變而為運命之命，《左傳》中所說的命字，多是運命的意思；如「人誰不死，凶人不終，命也」(註十三)<sup>37</sup>「死亡有命，吾不可以再亡之」(〔註十二〕<sup>38</sup>)，〔即〕<sup>39</sup>指的是運命之命。但在這種運命之命中，漸漸〔地〕<sup>40</sup>給與以盲目地「數」地內容，〔欲〕<sup>41</sup>使其盲目性成為人可以把握得到的東西，以下開我國陰陽家的端緒，這是新地發展。如鄭〔裨〕<sup>42</sup>竈謂「五年陳將復封，封五十二年而陳遂亡」(〔註十三〕<sup>43</sup>)為「天之道也」(〔註十四〕<sup>44</sup>)；萇弘論「歲在豕韋，蔡必凶」(〔註十五〕<sup>45</sup>)；王孫滿謂「卜世三世，卜年七百，天所命也」(〔註十六〕<sup>46</sup>)；普士弱論宋災之有天道(〔註十七〕<sup>47</sup>)等皆是。並且殷周用卜，春秋時代亦用卜；但殷周之卜辭，乃神意之顯示；而春秋時代的卜筮，絕大多數不復是表示某種神意，而只表示運命中〔的〕<sup>48</sup>某種盲目性的數。這一大的區別，是經常被人忽略了的。

---

<sup>34</sup>按，手稿及專書皆作「註九」，論文作「註十一」。

<sup>35</sup>按，手稿及專書皆作「註十」，論文作「註十二」。

<sup>36</sup>按，手稿及專書皆作「註十一」，論文作「註十三」。

<sup>37</sup>按，專書無此 10 字，但論文有兩個「註十三」。手稿則將這幾個註刪除，註則改為「註十二」。

<sup>38</sup>按，手稿改為「註十三」，論文作「註十四」。

<sup>39</sup>按，專書此字，手稿將「這都」改為「成」，論文作「這都」。

<sup>40</sup>按，論文無此字。

<sup>41</sup>按，手稿及論文皆無此字。

<sup>42</sup>按，手稿及論文皆作「裨」。

<sup>43</sup>按，手稿及專書皆作「註十四」，論文作「註十五」。

<sup>44</sup>按，手稿及專書皆作「註十五」，論文作「註十六」。

<sup>45</sup>按，手稿及專書皆作「註十六」，論文作「註十七」。

<sup>46</sup>按，手稿及專書皆作「註十七」，論文作「註十八」。

<sup>47</sup>按，論文作「註十九」。

<sup>48</sup>按，論文作「，」。

〔第二，〕<sup>49</sup>此時的所謂天、天命等，皆已無嚴格地宗教的意味，因為〔它〕<sup>50</sup>沒有人格神的意味。〔其在習俗上依然〕<sup>51</sup>保持宗教意味的多稱為「神」；此時之神，與過去的天、帝的最大不同之點，天帝係定於一尊；而此時之神，乃指不相統屬的諸神百神而言。諸神百神，當然很早已經存在。但在春秋以前的諸神百神，都在天帝統轄之下，〔似乎〕<sup>52</sup>很少直接出來參與人世〔之事〕<sup>53</sup>的。但春秋時代的諸神百神，則常與人世發生直接的關係；這與當時王室陵夷，五霸代興的政治形勢相適應。宗教的形態，總會受到人世政治社會的影響。人世無最高無上的王，天上便也難有最高無上的帝。以後的上帝，是陰陽家適應秦代大一統而重新構造上去的。春秋時代的諸神百神的〔出而問〕<sup>54</sup>世，乃是我國宗教中的一種新形態。因諸神與原有的天、帝，在地位上大相懸殊，所以這種新形態出現以後，便大大減低〔宗教原有的權威性，使諸神不能不進一步接受人文的規定，並由〕<sup>55</sup>道德地人文精神加以統一。神是多的，但神的性格却是統一的。所以中國的諸神，本質上不同於其他原始民族的多神教。〔這不僅是在作為「教」的作用上，彼此有輕重大小之殊；而主要是〕<sup>56</sup>因為他們的多神教【的】<sup>57</sup>裡〔面〕<sup>58</sup>沒有統一的道德精神。希臘神話的諸神，皆有人的弱點〔，並互相衝突〕<sup>59</sup>。而印度羅馬諸國，〔則〕<sup>60</sup>皆以淫猥之風俗，雜入於宗教儀式之中。〔其神的內容亦多不可問。〕<sup>61</sup>這即說明他們的神，他們祭神的儀式，缺乏了中國道德地人文精神的背景。

〔第三、〕<sup>62</sup>因為中國宗教與政治的直接關連，所以宗教中的道德性，便常顯為宗教中的人民性。周初已經將天命與民命並稱，要通過民情去看天命。這種傾向，在春秋時代，因道德地人文精神的進步而得到了更大地發展。所以神的道德性與人民性，是一個性格的兩面。《左傳》桓公六年隨季梁說：

<sup>49</sup>按，手稿及專書此 2 字，論文未見此序號。

<sup>50</sup>按，論文無此字。

<sup>51</sup>按，此手稿及專書此 7 字，論文僅作「而」。

<sup>52</sup>按，手稿及論文皆無此 2 字。

<sup>53</sup>按，手稿及論文皆無此 2 字。

<sup>54</sup>按，此 3 字，手稿及論文皆僅作「出」。

<sup>55</sup>按，手稿及論文此 26 字，專書皆無。

<sup>56</sup>按，手稿及專書此 25 字，論文皆無。

<sup>57</sup>按，專書及論文無此字。

<sup>58</sup>按，專書無此字。

<sup>59</sup>按，手稿及論文皆無此 5 字。

<sup>60</sup>按，手稿及論文皆無此字。

<sup>61</sup>按，手稿及論文皆無此 10 字。

<sup>62</sup>按，手稿及論文皆未見此序號。

「夫民，神之主也。是以聖王先成民而後致力於神。」

上面是說，民佔〔在〕<sup>63</sup>神的前面，亦即人佔〔在〕<sup>64</sup>神的前面。莊公三二年〔史囂論虢公享神之將〕<sup>65</sup>亡，說：

「國將興，聽於民。將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行。虢多涼德，其何土之能得。」

這裡「依人而行」四字，最值得注意。宗教是要求〔人〕<sup>66</sup>依神而行的。依人而行，正說明了宗教人文化以後，神成了人的附庸。而這〔種〕<sup>67</sup>話乃出之於與神有職業關係的太史之口，更有特別意義。僖公五年，虢宮之奇說：

「鬼神非人實親，惟德是依。故《周書》曰，皇天無親，惟德是輔。又曰：黍稷非馨，明德惟馨……如是，則非德，民不和，神不享矣。神所〔憑〕<sup>68</sup>依，將在德矣。」

此時之所謂人文，乃道德地性格，所以神的人文化，即表〔現〕<sup>69</sup>為對人文的道德的〔憑〕<sup>70</sup>依。僖公一九年宋司馬子魚說：

「祭祀，以為人也。民，神之主也。」

祭祀是為人而不是〔為〕<sup>71</sup>神，正因為神乃為人而存在，〔是〕<sup>72</sup>人乃神的主宰。成公五年晉士貞伯說：

「神福善而禍淫」。

襄公九年鄭子駟子展說：

「……要盟無質，神弗臨也。所臨惟信，信者言之瑞也，善之主也，是故臨之。」

昭公二〇年齊〔景〕<sup>73</sup>子諫齊侯，因疾病而欲誅祝史說：

「……若有德之君，外內不廢，上下無怨，動無違事，其祝史薦信，無愧心矣，是以鬼神用饗，國受其福，祝史與焉。其所以蕃祉老壽者，為信君

---

<sup>63</sup>按，論文作「著」。

<sup>64</sup>按，論文作「著」。

<sup>65</sup>按，專書此 9 字，手稿及論文皆作「周太史過論虢『虐而聽於神』之必」。

<sup>66</sup>按，手稿及論文無此字。

<sup>67</sup>按，手稿及論文作「神」。

<sup>68</sup>按，手稿及論文皆作「馮」。

<sup>69</sup>按，手稿及論文皆作「顯」。

<sup>70</sup>按，手稿及論文皆作「馮」。

<sup>71</sup>按，論文無此字

<sup>72</sup>按，手稿將此字刪除，專書無此字。

<sup>73</sup>按，手稿及論文皆作「晏」。

使也。其適遇淫君……肆行非度，無所還忌……神怒民痛，無俊於心……是以鬼神不〔享〕<sup>74</sup>其國以禍之。」

以上皆可證明神〔既為道德的性格，故即以人之道德為其賞罰之依據〕<sup>75</sup>。〔第四、〕<sup>76</sup>神既〔接受當時人文精神的〕<sup>77</sup>規定〕<sup>78</sup>，〔所以〕<sup>79</sup>祭神也從宗教的神秘氣氛中解脫出來，而成為人文的儀節；即是祭祀乃成為人文成就的一種表現；這可以用隨季梁的一段話作代表：

「故奉牲以告曰，博碩肥腍，謂民力之普存也，謂其畜之碩大蕃滋也，謂其不疾癘蠱也，謂其備腍咸有也。奉盛以告曰，絜粢豐盛，謂其三時不害，而民和年豐也。奉酒醴以告曰，嘉粟旨酒，謂其上下皆有嘉德而無違心也。所謂馨香，無讒慝也。故務其三時，修其五教，親其九族，以致其禋祀，於是乎民和而神降之福，故動則有成。」--《左傳》桓公六年

在這一段話中，分明說出祭祀所用的儀式，皆〔所〕<sup>80</sup>以表現人文的成就〔為其內容〕<sup>81</sup>。

〔【第五】<sup>82</sup>、「永生」是人類共同的要求，也是各種宗教向人類所提供的一個最動人的口號。而其內容，則常指向超現實的「彼岸」。【永生，】<sup>83</sup>在春秋時代，稱之為「不朽」。《左傳》襄公二四年，晉范宣子以其家世之世祿相承為不朽，此已異於宗教之永生。而魯叔孫豹則以立德立功立言為三不朽，是直以人文成就於人類歷史中的價值，【代替宗教中】<sup>84</sup>永生之要求，【因】<sup>85</sup>此而加強了人的歷史地意識，以歷史的世界，代替了「彼岸」的世界。宗教係在彼岸中擴展人之生命；而中國的傳統，則係在歷史中擴展人之生命。宗教決定是非賞罰於天上；而中國的傳統，是決定是非賞罰於歷史。故春秋時代，史官的「書法」，有最大的權威；如《左》宣二年晉太史書「趙盾弑其君」，而趙盾嘆為「自貽伊戚」。《左》襄二

<sup>74</sup>按，手稿及論文皆作「饗」。

<sup>75</sup>按，此 21 字，論文僅作「乃由人之道德加以規定」。

<sup>76</sup>按，論文未見此序號。

<sup>77</sup>按，此 9 字，論文作「是由人間的道德而加以」。

<sup>78</sup>按，專書此 15 字，手稿作「而神之道德的性格，實由受到當時規定而來，所以」

<sup>79</sup>按，論文無此 2 字。

<sup>80</sup>按，手稿及論文皆無此字。

<sup>81</sup>按，專書無此 4 字。

<sup>82</sup>按，專書此 2 字，手稿作「第三」，論文則無此 2 字。

<sup>83</sup>按，專書此 2 字，手稿作「這」，論文則無此 2 字。

<sup>84</sup>按，專書此 5 字，手稿及論文皆無。

<sup>85</sup>按，專書此字，手稿作「因」。



五年齊太史書「崔杼弑其君」，而「死者二人」，「其弟又書，乃舍之」。【崔杼亦無可奈何。這種重視史官紀錄的情形，恐怕為其他民族所少見。】<sup>86</sup> <sup>87</sup>

〔第六、〕<sup>88</sup>天既為道德性之天，神也是道德性的神，則傳統的「命」，除了一部分已轉化而為運命之命以外，還有一部分亦漸從盲目的運命中透出，而成為道德性格的命。例如《左傳》文公十三年邾文公以為「命在養民」的命，〔即以命為屬於道德方面的。襄公二十九年裨諶以為「善之代不善，天命也」，〕<sup>89</sup>及昭公二十六年晏子謂「天道不諂，不貳其命」，也都是道德性〔格〕<sup>90</sup>的命。神是道德性〔格〕<sup>91</sup>的神，命是道德性的命，這一方面說明宗教已經是被道德地人文精神化掉了；同時也說明由道德地人文精神的上昇，而漸漸〔地〕<sup>92</sup>開出後來人性論中性與命結合的道路。

#### 五、性字之流行及向人性論的進展

我在〈生與性〉一〔章〕<sup>93</sup>中，〔已〕<sup>94</sup>指出《詩·卷阿》中的「彌爾性」的性字，只能作生而即有的欲望解釋；而《詩經》時代，也只在此詩中看到性字。〔此外，《大雅·蒸民》之詩有「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」，孟子曾引此以為性善之證，後人便常以「秉彝」係就人性之本身而言。其實，這是一種誤解。自春秋時代以至孔子、孟子，他們引詩多為感興地引用，不必合於詩之本義。而如前所述，在周初用彝字，多指「常法」而言，有同於春秋時代之所謂禮。「秉彝」。是守常法，《毛傳》以「執持常道」釋之，有如所謂「守禮」。「好是懿德」，《毛傳》以「莫不好有美德之人」釋之，意即指此詩所頌美之仲山甫而言。而上文之「有物有則」，指有一事，即有一事之法則，「民之秉彝」，即民之執持各事之法則。民能執持事物之法則，則能知愛好有懿德之人；此四句為作詩者自述作此詩之緣由，並未嘗含有性善之意。〕<sup>95</sup>春秋時代，開始出現了不少的性字。統計這些性字，有的應作欲望解釋，有的則應作本性、本

<sup>86</sup>按，專書此 28 字，手稿皆無。

<sup>87</sup>按，論文無此 312 字。

<sup>88</sup>按，專書此 2 字，手稿及論文皆未見此序號。

<sup>89</sup>按，手稿及論文此 29 字，專書皆無。

<sup>90</sup>按，手稿及論文此字，專書未見。

<sup>91</sup>按，手稿及論文皆無此字。

<sup>92</sup>按，手稿及論文皆無此字。

<sup>93</sup>按，手稿及專書此字，論文作「文(此文以後刊出)」，而論文的「(此文以後刊出)」則手稿刪除。

<sup>94</sup>按，專書無此字。

<sup>95</sup>按，手稿及論文皆無此 246 字。

質解釋。亦間有應作生字解釋的。《左傳》襄公十四年晉師曠答晉侯衛人出其君的一段話中有：

「天生民而立之君，使司牧之，弗使失性。有君而為之貳，使司保之，勿使過度。」

按上句的「失性」與下句的「過度」，分別對舉，乃是將君民作一明顯地對照而說的。過度是就君方面說的，因為人君常易超過了應有的欲望。失性，是就人民方面說的。因為人民常常不能滿足應有的欲望。由此可知此處之性，乃指生而即有的欲望而言。襄公二十六年鄭子產批評楚子伐蔡說：

「晉楚將平，諸侯將和，楚王是故昧於一來。不如使遲而歸，乃易成也。夫小人之性，矜於勇，嗇於禍，以足其性而求名焉者，非國家之利也，若何從之。」

「小人之性」的性，是本性的性。以「足其性」的性，當然應作欲望解釋。昭公二五年鄭子產答趙簡子「何謂禮也」之問中有「淫則昏亂，民失其性」的性，與前面所引師曠所說的「失性」正同，乃欲望之性。僅昭公一九年楚沈尹氏所說的「吾聞撫民者節用於內，而樹德於外，民樂其性」的性字，應作生字解〔釋〕<sup>96</sup>。生性是否〔適用〕<sup>97</sup>互用，只能由上下文的意義來加以決定。

在以上的性字字義中，最可注意的，是作本性、本質解的性字之出現；這是性字的新義。《商書·西伯戡黎》中有「不虞天性」的話，此一性字，也是作本性、本質解。但就當時一般的觀念情形來說，作本性、本質的性字的出現，似乎為時尚早。因此，我以為這是春秋時代，從事校錄的人，把「天命」〔偶然寫〕<sup>98</sup>成了當時流行的「天性」。春秋時代，性字新義之出現，乃說明〔在〕<sup>99</sup>此一新義的後面，隱藏著當時的人們，開始不能滿意於平列〔地〕<sup>100</sup>各種現象〔間的關係〕<sup>101</sup>，而要進一步去追尋現象〔裡〕<sup>102</sup>面的性質；所謂現象〔裡〕<sup>103</sup>面的性質，〔一面為現象所以成立之根據，一面〕<sup>104</sup>是某物生而即有的〔特質〕<sup>105</sup>。從生而即有

<sup>96</sup>按，專書無此字。

<sup>97</sup>按，手稿及專書皆無此2字。

<sup>98</sup>按，此3字，手稿及論文皆僅作「改」。

<sup>99</sup>按，專書無此字。

<sup>100</sup>按，手稿及論文皆無此字。

<sup>101</sup>按，論文無此4字。

<sup>102</sup>按，論文作「後」。

<sup>103</sup>按，論文作「後」。

<sup>104</sup>按，手稿及專書此14字，論文作「不是後來附加上去的，而」。

<sup>105</sup>按，手稿及論文皆無此2字。

的這一點說。所以把這種現象〔裡〕<sup>106</sup>面的東西，也可稱之為「性」。〔當時人〕<sup>107</sup>對於事物最基本性質的把握，還是從天、地開始；這是對天、地運行的現象，經過長期地體察而將其法則化了以後，認為那些法則是天、地的本性的結果。

從天地的現象中，而看出何者是其本性，即可引發從人的生活現象中，追求何者為人的本性。人性論，乃由追求人之本性究係如何，而成立的。《左傳》襄公十四年師曠答復晉侯的話中有「天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天之性，必不然矣」；這是以愛民為天地的本性。昭公二五年鄭子太叔引子產的話答趙簡子問禮的答覆中，則是以禮為天地之性。在這段話中特別值得注意的，是已經暗示了天地之性與人之性的關係。如說：

「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則之。則天之明，因地之『性』，生其六氣，用其五行，氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其『性』。是故禮以奉之……民有好惡喜怒哀樂……哀樂不失，乃能協於天地之『性』。」

上面這段話中，分明指出了天地之性與人性的關連。天地之性是愛民，是禮，則人之性也不能不是愛民，不能不是禮，這便含有「性善」的意義。但在春秋時代，雖然由道德地人文精神之伸展，而將天地〔被〕<sup>108</sup>投射為道德法則之天地；但在長期的宗教傳統習性中，依然是倒轉來在天地的道德法則中，求道德的根源，而尚未落下來在人的自身求道德根源。因此，「善」依然是來自從上而下的「命」，而不是來自自身的「性」。《左傳》成公十三年劉康公的一段話，最有意義：

「吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮儀威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。」

〔形成禮的兩大因素的〕<sup>109</sup>「文飾」與「節制」，本是相反的要求。把兩個相反的要求〔加以折衷〕<sup>110</sup>，所得出的便是「中」。所以中是禮所要達到的目的。因此，古人常以「中」表示禮〔。《禮記·仲尼燕居》「子貢越席而對曰，敢問將何以為此中者也？子曰，禮乎禮。夫禮所以制中也」。《荀子·儒效篇》：「曷

<sup>106</sup>按，手稿及專書此字，論文作「後」。

<sup>107</sup>按，手稿及論文皆無此 3 字。

<sup>108</sup>按，手稿及論文皆無此字。

<sup>109</sup>按，專書此 9 字，手稿及論文皆僅作「禮之」。

<sup>110</sup>按，此 4 字，手稿及論文皆作「連在一起」。

調中，曰禮義是也」，皆其例。〕<sup>111</sup>民受天地之中以生，即民受天地之禮〔，民受天地之善〕<sup>112</sup>以生。〔這一句話，實上承〈召誥〉的「今天其命哲」的觀念；而與以後〕<sup>113</sup>《中庸》所說的「天命之謂性」〔相似〕<sup>114</sup>。性雖是由天所命。但既命之後而成為人之「性」，性是在人身之內的，所以人之道德係發於內，而屬於每個人自己，因而可以完全建立起道德的主體性；這是要通過具體地個人沉潛反省的工夫，而始能從自己的生命透出來，不是僅靠時代的風氣所能接觸得到的。在春秋時代的人文精神中，雖然有許多賢士大夫有從傳統中洗滌得很純淨地道地合理性，但他們只能說有人文的教養，而不能說有從內向外，從下向上的自覺地工夫；所以儘管道德法則化了以後的天地之性，可以「命」到人身上來，使人之性與天地之性相應；但這是由合理性的推論而來，而不是由個人工夫的實證而來。只算是為以後的人性論，開闢了一段更深更長的路程，其本身尚不能算是真正人性論的自覺；因此，《劉子》的話，儘管說到真正人性論的邊緣，但他却不能把「民受天地之中以生」的稱為「性」，而依然只能稱之為命；雖然此處命的內容，既不是宗教性的天命(神意)，也不是盲目性的運命，而指的是一般地道德法則，向具體地個體上的凝結，這已經是非常進步的觀念了；但善(中)依然是從外從上所加在人身上的東西，與人沒有不可離的關係，所以要靠「動作禮義威儀之則」來把從外從上而來的命，「定」在人的身上。這句話與孔子以禮(見前)作「為仁」的工夫，粗看好像沒有出入，而實際上則尚有距離的。因為孔子是「為仁由己」，仁即是己。劉子也可說「定命在人」，但命並不是人而是天。所以劉子的禮只是外鑠的方法，而孔子則只是以禮來克掉各人仁心由內顯現的障礙。但總結地說一句，沒有春秋時代人文精神的發展，把傳統地宗教，澈底脫皮換骨為道德地存在，便不會有爾後人性論的出現。

#### 附註

註一：〔見《國語·魯語》及《詩序》。鄭康成《詩譜》本之〕<sup>115</sup>。

註二：陳夢家《殷虛卜辭綜述》第十七章第二節五七二頁。

註三：《書·微子》。

註四：見日本東京大學加藤常賢博士監修的《中國思想史》十二頁。

<sup>111</sup>按，手稿及專書此 51 字，論文僅作「意及善的意思」。

<sup>112</sup>按，手稿及專書皆無此 6 字。

<sup>113</sup>按，手稿及專書此 22 字，論文皆無。

<sup>114</sup>按，論文無此 2 字。

<sup>115</sup>按，此 15 字，手稿及論文皆僅作「鄭康成《詩譜》」。又，手稿的「註六」及「註七」被刪除。

註五：《詩·國風·鄘風·相鼠》「人而無禮」。《小雅·十月之交》「禮則然矣」。

〈楚茨〉「禮儀卒度」，「式禮莫衍」，「禮儀既備」。〈賓之初筵〉「以洽百禮」

（此句又見於《周頌·豐年》及〈載芟〉），「百禮既至」。

註六：〔《左傳》昭公五年晉女叔齊對普侯「魯侯不亦善於禮乎」之問，而答以

「是儀也，非禮也」。即是將禮與儀分開之證。〕<sup>116</sup>

註七：〔此處之「貴其身」，與老子之「貴其身」的意義不同；此處之貴其身，

乃由人貴於一般動物之觀念而來，故須以禮作不同於一般動物之徵表。〕<sup>117</sup>

註八：〔《論語·顏淵》章「仲弓問仁，子曰，出門如見大賓，使民如承大祭……」，

當係由此而來。而答顏淵問仁的「非禮勿視……」，也是以禮為行仁的工夫。〕<sup>118</sup>

註九：〔《左傳》文公十五年，「齊侯侵我西鄙……季文子曰，齊侯其不免乎……

禮以順天，天之道也……」。〕<sup>119</sup>

〔註十：《左傳》昭公二五年，子大叔答晉趙簡子之問。〕<sup>120</sup>

〔註十一：《左傳》昭公二六年，晏子答齊侯之問。〕<sup>121</sup>

〔註十二：《左傳》昭公二一年，宋公答華多僚之言。〕<sup>122</sup>

〔註十三〕<sup>123</sup>：《左傳》昭公九年。

〔註十四〕<sup>124</sup>：「天之道」猶「天之命」，《鄭氏毛詩·惟天之命》箋曰「命猶道也」。

〔註十五〕<sup>125</sup>：《左傳》昭公十一年

〔註十六〕<sup>126</sup>：宣公三年

〔註十七〕<sup>127</sup>：《左傳》襄公九年等是。

---

<sup>116</sup>按，此註論文作「《荀子·儒效篇》」，專書「註六」之內文，論文則置於「註八」。

但專書標為「昭公五年」，論文則作「昭公十一年」。核《左傳》，「昭公五年」為是。

<sup>117</sup>按，此註論文作「同上〈禮論〉」，專書「註七」之內文，論文則置於「註九」。但論文之「處」作「虞」。

<sup>118</sup>按，此註的內容，論文是置於「註十」，與手稿及專書的「註六」內容相同。

<sup>119</sup>按，專書此註的內容，論文置於「註十一」，手稿置於「註九」，皆僅見「《左傳》文公十五年」等字。論文之「註九」之內容則見於手稿及專書之「註七」。

<sup>120</sup>按，專書此註的內容，論文置於「註十二」，手稿置於「註十」，皆僅見「《左傳》昭公二五年」等字。論文之「註十」之內容則見於手稿及專書之「註八」。

<sup>121</sup>按，論文置於「註十三」，手稿置於「註十一」，皆僅見「《左傳》昭公二六年」等字，且論文內容有兩個「註十三」，附註卻未見。

<sup>122</sup>按，論文置於「註十四」，手稿置於「註十二」，皆僅見「《左傳》昭公二一年」等字。

<sup>123</sup>按，論文置於「註十五」。

<sup>124</sup>按，論文置於「註十六」。

<sup>125</sup>按，論文置於「註十七」。

<sup>126</sup>按，論文置於「註十八」。

<sup>127</sup>按，論文置於「註十九」。