

天秩有禮、觀象制文

——戰國儒家的德之體驗及禮文化成*

林素娟**

國立成功大學中國文學系

摘 要

戰國時期「德」之觀念統合並轉化了古典「德」之義涵，在思想史上具有重要意義。本文將透過戰國時期儒者對「德」之主張，思考其時「德」具有統合天、人的豐富義涵，其將原始天命具體化為禮文，並落實於修身實踐，同時也深刻牽動著心性、德行、倫理、教化等重要課題。本文首先說明得天命的重要象徵具體化為禮文。第二部分探討聖人如何體會天地之德，從而制作禮文。透過聞觀天文、天象、音律以確立時空秩序而展開修身以及教化等課題。再者，探討德之生化、流動性如何展現於意象、文、辭間，即比德與法行說。文中說明其時對於天地之德的領會不在於形上道體的探求或知識的興趣，而具體落實於人倫日用間，在「有與始無與終」的為學中，以達到比德為學、崇德廣業的理想。

關鍵詞：天，德，禮，象，自然，儒家

* 本文為科技部補助專題研究計畫「禮與形名——以先秦典籍及出土文獻探討戰國時期儒家之形德、名禮、刑名思想」(105-2410-H-006-080-) 之部分研究成果，並感謝二位審查委員對本文所提供的寶貴建議。

** 作者電子郵件信箱：z9208002@email.ncku.edu.tw

一、前言

「德」之觀念的發展，在古文化、思想史的研究中是一個重要而關鍵的問題。因此已有很多學者就巫史傳統、憂患意識以及天命等角度進行說明；甚至由此推論儒家理性及道德主體之挺立及發揚，¹ 或「軸心突破」由巫入道的轉變過程。² 而戰國時期「德」之義涵具有統合並轉化前代的新義，不論由政教、倫理乃至於修身層面，均屬關鍵課題，並深刻牽動著心性、德行、倫理、教化等層面。由於先秦時

¹ 此部分的研究成果很多，如張光直就巫文化之通天，以及連續性文明等角度說明德之文化背景。張光直，《中國青銅時代（第二集）》（臺北：聯經出版，1990）。徐復觀由周初人文精神之躍動，以及憂患意識的發展等角度，而言周代之敬德對殷商文明的轉化。徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1999），〈周初宗教中人文精神的躍動〉，頁 15-35。鄭吉雄以天命和德的新說是周人為自身取代殷商的合法性提出說明，同時認為周人所尚之「德」以《周易》乾卦之剛健、變動為尚，不同於殷遺民所尚之《歸藏》以坤卦為首的尚柔、靜等思想，並以此推斷儒、道思想的性質與源流。鄭吉雄，〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉，《東海中文學報》，22（臺中：2010），頁 125-156。陳來由原始宗教至道德原則而言儒家思想的發展。陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（北京：三聯書店，1996）。林啟屏則透過出土文獻而言先秦儒家由德、氣觀念內化於身心，由德之心性論立場而言道德主體與工夫之形成。林啟屏，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2007），〈從古典到傳統：古典「德」及其發展〉，頁 34-48。其他由文字義涵及宗族、血緣神聖屬性著眼而論「德」者，如杜正勝，〈從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀〉（臺北：三民書局，2005），〈威儀篇·威儀與生命〉，頁 205-218。以「德」為族群成員所共有，而顯著於族長身上，如王健文，《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書，1995），頁 65-77。認為德與氏族傳統有密切關係。已有研究成果大體而言著重於德之早期義涵與原始宗教、氏族的關係，以說明周代人文精神的發展；或由此言道德意識乃至於道德心性主體等課題。相關研究論文頗多，此處無法一一列舉。

² 余英時透過雅斯培 (Karl Jaspers) 「軸心突破」之觀點，認為中國軸心突破最顯著的特色在於天命的心性化，而具有內向性和超越性，在巫入道過程中，巫儀轉為工夫等層面。余英時，《論天人之際——中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版，2014），〈代序〉，頁 1-70。余英時所主張巫傳統內向超越性的轉化，與前注有關道德、心性主體之挺立等主張脈絡相伴。本文的重點則在說明德之體驗仍與自然、物、時序、身體的感受密切相關，從而在「德」之實踐及文化創造義涵上有重要的不同表現。值得注意的是，錢穆先生於〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉的生前最後遺稿，即以「天人合一」為中國文化對人類文明最大的貢獻。其所謂之「天人合一」，「天」並不獨立於「人」之外，人生為彰顯天命的過程。如孔子的一生即為透過「德」以彰顯「天命」之歷程。錢穆先生並強調：探討古代文化思想，天文學亦即人文學，其並非客觀的天之運行的知識。本文所謂體察天秩、天序而興發「德」、由自然之律動而體會「德音」、由象而體會「德」，亦在此天文與人文合一的脈絡中，並認為此脈絡至戰國時期發展成熟。錢穆，《錢賓四先生全集》第 43 冊（臺北：聯經出版，1996），頁 419-429。

期「德」與天命密切相關，而學者對於「天命」、「道」、「德」之理解也有所分歧和轉化，使得「德」的討論，愈形複雜。也正因為如此，有必要對「德」與「天」所具有的豐厚歷史積澱和複雜的意義脈絡進行探討。在「德」之義涵的研究中，自然、天如何轉向人文，如何由配天、法天而展開倫理及德的實踐為關鍵課題。這牽涉天之規律如何被理解，³ 如何同時統合天人而思考德及禮；以及先秦儒家如何思考「天命」以轉化原始宗教中的上帝與天命觀，以展現出「德」不但具有深刻的宗教性，同時又回到人倫日用間進行生生不已的文化創造以及工夫實踐。

從思想史領域的研究成果來看，相關探討很多，學者或認為天、命屬於實然、客觀的限制層面，而人所當行之「義」則屬於應然的層次，不應混同實然與應然、事實與價值二層次，故而天、天命、命等先秦儒者所常見之用詞，皆應當作虛詞、習語理解，以凸顯儒家主體哲學之絕對自主性。在此思考脈絡下，不主張儒家「天」之宗教性向度。⁴ 與此相對，最具代表性的說法乃是將「本心性體」作為貫通「價值界」與「經驗界」的關鍵，而成就天道性命，挺立道德的形上學。在此脈絡下的「心」是無限心，能自主、自律、自定道德法則，而「天」則是透過道德心性以貞定的「形而上的實體」。⁵ 或透過存有學立場視「天」為自然造化及意義和

³ 有關「天」運行之規律與律曆的關係，學者關於殷周早期的星象與律曆的研究成果，可以提供本文思想背景。其時星象與律曆具體顯現於祭祀系統、天干、農時、帝王所具有的天之象徵性……等複雜層面，是禮儀中的關鍵問題。有關「天」之義涵於甲骨卜辭及祭祀中的表現，及其與曆法的關係，王國維、陳夢家、胡厚宣等均曾對帝的權能及殷周曆法、祭祀的關係進行說明。王國維，《觀堂集林》（石家莊：河北教育出版社，2001），〈釋天〉，頁 171-172；〈生霸死霸考〉，頁 7-12；陳夢家，〈古文字中之商周祭祀〉，《燕京學報》，19（北京：1936），頁 90-155；陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，20（北京：1936），頁 485-576；陳夢家，《殷虛卜辭綜述》（北京：中華書局，2008）；胡厚宣，《甲骨學商史論叢初集》（石家莊：河北教育出版社，2002），〈殷代之天神崇拜〉，頁 206-241。董作賓之《殷曆譜》則透過甲骨卜辭探討殷商之天文、曆法以及歷史。董作賓，《殷曆譜》，《中央研究院歷史語言研究所專刊》第 23 冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992）。學者如鄭吉雄在前人研究的基礎上，透過古文字的字形、結構探討其中所展現的循環觀以及天人關係，有助於理解禮、文興起的早期線索。鄭吉雄，〈釋「天」〉，《中國文哲研究集刊》，46（臺北：2015），頁 63-99。相關的論述還很多，此處不一一徵引。

⁴ 最具代表性的說法是勞思光，《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1991），頁 77-100。但勞思光的說法對於先秦文獻的詮解中，許多具有宗教義涵之「天」、天命等文句，並不易有妥適解釋。同時以主體哲學與倫理學解釋先秦儒家的心性論之限制，學者已從當代哲學的視域而提出批評，詳參袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺北：臺灣學生書局，2008），〈從「義命關係」至「天人之際」——兼論「自由」在孔孟儒學中的兩重義涵〉，頁 161-198。

⁵ 此說法以牟宗三先生為代表，其認為：「性與天道是自存潛存，是客觀的，實體性的，第一序的存有」；「內聖之學，就其為學言，實有其獨立之領域與本性，此即彰著道德之本性（自性）以

價值的底蘊。⁶ 或以情境的回應、動態的「呼召義」思考天命。⁷ 也在豐厚的學術探討中，先秦儒家如何思考天、天命，以及如何由天而轉出「德」，以成就豐富的人文世界，就顯得格外具有意義。本文將在先秦時期「德」之義涵的宗教性及統治權力轉化的基礎上，彰顯「德」一觀念在戰國儒者的思考中，如何保有宗教性，但又走出原始宗教的信仰，而同時具有自然與人文向度的新意進行說明。⁸

在先秦儒家的文獻中，德行、倫常等人倫義涵常和「天」複合聯稱，⁹ 出現天常、天禮、天秩、天序、天德等詞，是值得注意的現象。以「天德」一詞來看，「德」具有「天」、「自然」之向度，但此「天」、「自然」，並不從原始宗教與禁忌著眼，¹⁰ 亦不從客觀知識的立場著眼，即使言制天、用天如荀子，亦將之置

及相應道德本性而為道德實踐所達至之最高歸宿為何所是者是」。牟宗三，《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1991），頁 221、193。但道德的先驗性以及「無限心」，一方面難逃超絕形上學、二元論的批評，一方面對於情境、歷史、人文之化成的意義無法積極肯認。楊儒賓主張原始儒家的道德實踐是一種「情境的道德實踐」，心是在「情境」的交感中成形。楊儒賓，〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限人性論看牟宗三的社會哲學〉，《臺灣社會研究季刊》，1.4（臺北：1987），頁 139-179。而袁保新從海德格的存有學立場指出此說法難逃對存有的遺忘。袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，〈對當代幾個重要的儒家道德學詮釋系統的分析和檢討〉，頁 220-237。但批評最力者應屬從新實用主義立場而對超絕形上學 (transcendence) 批判的安樂哲 (Roger T. Ames)。安樂哲回到語言及歷史脈絡詮解儒家的自我圓成，不但回應後現代哲學對主體哲學的批判，並試圖展開深刻的文化更新與創造義涵。安樂哲著，彭國翔編譯，《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》（石家莊：河北人民出版社，2006），〈儒家非超越性的天道觀〉，頁 18-57。

⁶ 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，〈天道、心性與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，頁 9、83。

⁷ 如唐君毅指出，孔子轉化原始宗教的「天命」而有所新說，將人所當行的「義」之所在，視為天命所在，故而「天命」乃被體驗為「動態的命令呼召義」。唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（一）》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 112-126。本文亦認為對情境的回應是思考「德」的重要方向，同時亦能反映道德實踐乃在情境的回應中，先秦儒家並非由抽象先驗的無限心或道德主體以言「德」。

⁸ 此時「自然」並非與主體相對，主客二分下的「自然」，亦不從本質、先驗等預設言心、性，故而自然與道德並非主客二元下實然與應然二分的狀態，而是具有存有連續性的感通關係。後文論述德音、比德說皆可見出由自然物象而興發道德情感及倫常理序的關懷。

⁹ 佐藤將之以戰國末年荀子「連結『變』、『化』成天德，此種『誠』、『天德』、『變化』之結合，特別是結合意指『君王孕育萬物的能力』這一點，令讀者覺得其與《莊子》『德』觀頗為親密性」，認為《荀子》所論之聖人深受《莊子》影響，統合出具有深刻人間性格的帝王教化思想。本文認為戰國時期儒家論「德」不但具有深刻的人文創造、變化義涵，同時還締結「天」之向度，此是對原始宗教的轉化。佐藤將之，《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：臺大出版中心，2013），頁 97。

¹⁰ 上海博物館編，《上海博物館藏戰國楚竹書（五）·三德》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 287-303。〈三德〉簡文言及天常、天禮、天時、天命，並透過天地運行之常而理解天之德，以

於「教」之脈絡下而言。再者「天」又非指向一先驗的道體，¹¹ 天地之大德透過禮文之生成與變化來展現。值得關注的是，戰國時期變化觀的盛行，為其時學術的最重要思想課題，此變化觀同時統合自然與人文，對於德、禮等思考，具有十分重要的意義，並且十分不同於戰國之前的思想，可視為重要的轉化。¹² 對「天地之德」的體驗與「聖人立象以盡意」之過程有關，透過「縣象著名」，展開了禮文、語言等文明之道的生生創造歷程。¹³ 以此，「德」與語言、文化的生生創造密切相關，應合於其時以生訓「德」乃彰顯其文化創造的新意。也因為「德」在文、言、禮的生生創造中展現，因此「德」便具有豐厚的歷史及文化向度。

另一值得關注的是，戰國以降，「德」所具有的倫理以及修養義涵越形顯豁，在討論天德、天常時，其焦點均在於人倫之實踐，以及德行工夫之修養。如《郭店楚墓竹簡》之〈語叢〉、〈五行〉、〈成之聞之〉以及戰國時期的相關文獻，探討「德」如何彰顯於人倫日用之中，天常如何彰顯於六位、六德中，成為「德」之核心關懷。可看出戰國時期儒者透過人道以契接於天，使天道具體化於人倫世界中的努力。以此，可以回應德、禮如何「接心術」、「著萬物之理」，並在具體道德實踐中進行成物與成己之工夫等課題。

本文希望能對戰國時期禮儀論述中如何透過天秩、天序、自然物象以體會「有典」、「有禮」，進而達到倫常之有序；並透過縣象著名來展現德之生成變化提出說明。此「德」之義涵統合天人向度，對於禮文性質思考、透過禮義以修身實踐，

順天之常作為人君施政的根基。但此簡文原始宗教之色彩濃厚，不時有「如反之，必遇凶殃」等恫嚇語句，刑德思想頗凸顯。學者或認為這是《黃帝四經》之前身。曹峰，《上博楚簡思想研究》（臺北：萬卷樓圖書，2006），〈〈三德〉與《黃帝四經》對比研究〉，頁 241-266。〈三德〉是否被歸為儒家思想仍有爭議，且本文重點在於德與禮文化成，故刑德問題留待日後他文探討。

¹¹ 學者已指出宋明理學有關天道、心性的本體論、形上學的表述，乃為隋唐後相應於佛教話語的競爭而發展出的「內學」，是對先秦思想的創造性詮釋，詳後注。

¹² 戰國晚期「變化」觀念盛行，成為其時知識分子最為重視的學術議題，佐藤將之以《莊子》、《中庸》、《呂氏春秋》、《易傳》均傳達變化思想，《荀子·不苟》為「誠」之變化論的重要表達。佐藤將之，〈掌握變化的道德——荀子「誠」概念的結構〉，《漢學研究》，27.4（臺北：2009），頁 35-60。

¹³ 與之對比的如宋代理學者張載強調「天秩」、「天序」具有不變、不假於人的特質，「天地之禮自然而有」、「人順之而已」的本體論義涵，而於人文之禮則強調「時中」與致用，人文之禮與天德、天秩屬於體用論關係，此與先秦儒者所主張之天秩與天序有明顯不同。張載著，章錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，1985），頁 264。但在先秦思想的背景中，「天秩」、「天序」、「天德」並不外於人，但亦非人所創造，乃是人對天地、自然之運行理序的體會，這其間具有人與境遇間高度的興感關係，人於其間既是被動亦是主動。

極具關鍵意義。並能為道德、心性主體立場之修身理路，提供更為多元且更能展現文化創造向度的解釋。

基於以上思考之脈絡，本文的論述次第如下：首先，透過學者既有研究成果，彰顯「德」之原初與氏族統治、血緣、天命的密切關係。在此基礎上，並透過古文獻以展現受命之依據在於「德」，而「德」的具體化，則展現於禮文中。因此，得天命的重要象徵，具體化為禮文。第二部分，探討聖人如何體會天地之德，從而制作禮文。在觀象制文中，透過觀天文、天象以體會出禮制的時、空秩序著眼，探討禮與自然間的關係。其次，說明聖人體會天地之律動往往以聽聞音、樂而展現，並以樂來詮解天德。最後，探討德之生化、流動性還展現於象、文、辭間，聖人透過法天地之德形成禮文、名言的世界。天地之大德透過禮文之生成與變化來展現，並非根據於先驗的道體。「德」在戰國儒者的思考中，遂具有不斷生成變化、日新又新的動能。此不斷生化之德，在比德為學的修身實踐中，展現為不止息的道德實踐和崇德廣業的文化創造。

二、天命展現於禮儀中：與受命密切相關的「德」之義涵

探討先秦時期「德」之概念，具有宗教意味的天命以及氏族受命是一個重要的面向。古文獻顯示，殷商時期所信仰的帝命在周初時期有了重要的轉化，由著重於氏族血緣的帝之信仰，逐漸向天帝乃至於天之信仰轉化，¹⁴ 天命因「德」而轉移，而非血緣氏族所能壟斷。《尚書》、《詩經》中有關天所尚之「明德」、「敬德」等相關論述，最能彰顯「德」與天命和教化的密切關係。「德」既與統治階層的受命有關，因此與血緣性的神聖族裔、國祚之長短、百姓之教化密不可分。

¹⁴ 胡厚宣認為殷時雖已有上天神的概念，但在武丁時稱為帝，康丁以後又稱上帝，「終殷之世，未見天稱」。透過青銅禮器來看，稱帝為天，應自周初武王時。若以周代所流傳的詩歌、傳世典籍來看，雖仍沿用「上帝」一詞，但天帝，尤其「天」之頻繁使用，為殷商所無之現象。殷商時期上帝主宰著自然的運行以及禍福之授予，殷王透過祈求於先祖而「賓于上帝」。胡厚宣，〈殷代之天神崇拜〉，頁 238-239；胡厚宣、胡振宇，《殷商史》（上海：上海人民出版社，2003），頁 448-518。更有學者認為殷人之上帝與宗祖神間具有密切關係。郭沫若，《郭沫若全集》歷史編第 1 卷（北京：人民出版社，1982），頁 324-325。徐復觀謂殷時多稱「帝令」，而周初則多稱「天命」，西周末年則多稱「天」，而絕少稱天命，乃由於亂世，天之主宰性受到質疑的緣故。徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 39。由帝令向天命及天之轉化，透露出人格神及祖先神信仰逐漸淡化的人文發展之線索。

此時之「天」漸以其自然運行的規律和力量被認識，同時亦具有「命」的權能，並且以天時、天秩展現其意志。故而《尚書》中不時出現「天敘有典」、「天秩有禮」等說法，失命、受命表徵在「帝乃震怒，不畀『洪範』九疇」而使「彝倫攸斁」，或「天乃錫禹『洪範』九疇」，而使「彝倫攸敘」。¹⁵ 所謂「洪範」，「洪」為「大」，「範」為「法」，即所謂「天地之大法」。天地之大法而為人倫之準則，是天道得其展現（攸序）亦或受到破壞（攸斁）的關鍵。也就是說，得天、帝授命的聖王，才能得到大法，而使倫常得其展現。天地之大法展現為「禮」與「典」，因此亦可以說，天命在「禮」與「典」中展現，受命即是領略「天秩」與「天敘」，而展現為「有禮」、「有典」的「攸敘」狀態。

值得注意的是，〈洪範〉在論及受命過程，前用「帝」，後用「天」，這並非偶然的現象。後代文獻在描述由帝之信仰轉向天帝、天之信仰，即已凸顯了由帝之授命轉而透過天的律則以體現其意志的體認。¹⁶ 另一個重要體認即是有「德」才能奉受天命。文王、武王是有德而受天命的表徵，在青銅銘文以及《尚書》、《詩經》、《左傳》等典籍中提供了不少文、武「受茲大命」、「膺受大命」、「膺受天命」的重要文本。¹⁷ 如《尚書》中一再提醒國君：「肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命」、「惟不敬厥德，乃早墜厥命」。¹⁸ 或如《左傳·僖公五年》有一段極為重要的天命與德關係的言論：

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」，又曰：「民不易物，惟德繁物」。如

¹⁵ 孔安國傳，孔穎達正義，《尚書正義》（新北：藝文印書館，2001，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本，以下簡稱《尚書》），卷4，〈虞書·皋陶謨〉，頁62；卷12，〈周書·洪範〉，頁167、168。本文凡引《十三經注疏》均同此版本，下文不另注。

¹⁶ 此種對天地運行之道的認識，在戰國時期最具代表性的乃是《荀子·天論》：「天行有常，不為堯存，不為桀亡」之說，荀子從天之運行有其自身規律著眼，斷開了原始宗教的帝命、天帝之信仰。但荀子所謂之「天」仍不適合解釋為科學律則下的天，因為其又有天德代興，以及天德與禮、誠等關係之論說。伍振勳認為《荀子》之有關天的論述，不在於客觀對天的認識，亦不在視天為一哲學探討的對象，而主要關注於教化。伍振勳，〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》，46（臺北：2014），頁51-86。

¹⁷ 有關青銅器銘文中，如〈何尊〉：「肆文王受茲大命，唯武王既克大邑商，則廷告于天，曰：『余其宅茲中國，自之又民。』」中國社會科學院考古研究所，《殷周金文集成釋文》（香港：香港中文大學中國文化研究所，2001），頁6014。文武因「德」而受天命以治理人民，在青銅銘文中例子很多，不一一例舉。

¹⁸ 孔穎達正義，《尚書》，卷15，〈周書·召詔〉，頁223、222。

是，則非德，民不和，神不享矣。神所馮依，將在德矣。¹⁹

將賜予天命的關鍵由黍稷之馨香、祭物之豐美，轉為以「德」作為得到天命的關鍵。天命因「德」而移易，唯有德者能夠領受天命。學者如徐復觀以周初的憂患意識及人文精神的躍動定義此時期由尚鬼神至尚德的重要轉化。²⁰ 徐復觀的說法雖然凸顯了西周開國時期人文精神躍動的重要意義，然而在此時期《詩》之〈周頌〉與〈大雅〉仍然顯現著濃烈的宗教詩的風格，其間對於天帝神聖的遙望和對越的情感仍十分強烈。²¹ 並且，周初雖尚「德」，但「德」卻不是指後來狹義的個人心性、道德修養等層面，而更凸顯其與天命、國祚、政教的關係，並透過禮儀以展現對天道的依循，嚴格的心性修養工夫以及修身義涵仍未被彰顯。

《尚書》中有關天所尚之「明德」、「敬德」等相關論述，最能彰顯「德」與天命和教化的密切關係。若從「德」之古文字來看，亦可見出其與統治階層受命的關係。《說文解字》中，在心部之「惇」，許慎謂：「外得於人，內得於己也。從直心」，段玉裁謂「惇」之俗字為「德」：「德者，升也。从彳惇聲」。²² 許慎之解讀已然受到戰國以降將德分內、外，在內者著重於心，施於外之行為則著重於人說法的影響。鄭玄所謂：「在心為德，施之為行」，亦在此脈絡下進行理解。但若就「德」之古字來看，甲骨「𠄎」與金文中之「𠄎」字，學者之隸定眾說紛紜，或隸定為省、徯、循、徯、徯、省、徯、陟等。²³ 其中尤以聞一多〈釋省

¹⁹ 杜預注，孔穎達正義，《春秋左傳正義》（以下簡稱《左傳》），卷 12，〈僖公七年〉，頁 208。

²⁰ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，〈周初宗教中人文精神之躍動〉，頁 24-30。

²¹ 楊儒賓認為西周的人文精神是「臨在感」、「對越感」籠罩下的人文精神，也在此種極端超越與遙契中，透顯周公制禮樂以再次劃清人神、天人之界線。並強調周初天人關係顯現於天命由上臨下的臨場感，以及被此種強烈敬畏穿透的「一種極端內斂、渺小、卑微的精神，它指向了一種喪失能動性的主體，此主體被一種臨在感的強大力量壓抑住了」。楊儒賓，〈《雅》、《頌》與西周儒家的「對越」精神〉，《中國哲學與文化》，11（桂林：2014），頁 39-67。但本文認為此說法仍有值得深思之處，因為在殷商乃至周初，雖然敬畏天命的氛圍十分濃烈，但並不存在如此文所舉奧托（Rudolf Otto）《論神聖——對神聖觀念中的非理性因素及其與理性關係的研究》之耶教嚴格一神論下的天人兩極，亦不像韋伯（Max Weber）《新教倫理與資本主義精神》所述新教之上帝信仰，透過謹恪敬業的身心模式以榮耀上帝。此時期先祖可以「賓于上帝」，而古神話則反映天地木石亦皆有靈。更重要的是，在所謂極端內斂而喪失能動性的主體中，文化的創造性將隱沒於無言、靜默中，此與先秦時期之「德」所具有的文化開創性、德與文辭的關係，禮之能動性仍有距離。韋伯著，康樂、簡惠美譯，《新教倫理與資本主義精神》（臺北：遠流出版，2007）。

²² 段玉裁，《說文解字注》（臺北：天工書局，1987），10 篇下，〈心部〉，頁 502。

²³ 孫詒讓據其甲骨文研究成果，認為甲骨文中之「𠄎」與金文「𠄎」字應是今文之「省」字。孫詒讓，《契文舉例》，《叢書集成續篇》第 18 冊（臺北：新文豐出版，1989），頁 155。另可參考

徝) 將巡視、田獵、征伐三字總為一字，最值得關注：

徝，从目从丨。丨象目光所注，煩其筆畫則為𠄎，確係省視字。然卜辭凡言省似皆謂周行而省視之。故字又作𠄎，从彳，示行而視之之意。巡視、田獵、征伐三者皆謂之省或徝，三事總為一字……後世人君出遊，省視四方，謂之巡狩，明行不空行，有行必有狩矣。遊獵所屆，或侵入鄰境，獵弋之事即同於劫掠，於是爭端即肇，戰事生焉，故遊田與戰爭亦不分二事。²⁴

「省」有省視之意，其與巡狩禮制有關。「省」之從「目」與目光之省視有關，故《說文解字》將「省」訓為「視也」。²⁵ 巡狩為仿於天帝對天界的巡行、省視，是聖王法天的行為，亦為擁有天命的象徵。²⁶ 學者並認為古文字、銘文中之「省方」、「遙省」應指巡狩之禮。²⁷ 禮書中對於巡狩的解釋固然已摻雜了不少戰國以降的觀點，但天子仿於天帝的巡行省視，以象徵其得天命，仍有古文化的解釋基礎。

由於「德」與統治者的受命有關，而此時統治階層往往指向同血緣的氏族。「德」同時又與血親之「姓」關係密切，《國語·晉語》謂：黃帝有子二十五人而得姓者十四人為十二姓，「同姓則同德，同德則同心，同心則同志」。姓本與封邑密切相關，於相同風土之同血緣者乃為同姓，同姓者因其血氣傳承、習慣相類而展現相同的屬性，於是德與姓、性遂有其密不可分的關係。如《國語·周語上》：

鄭開，《德禮之間——前諸子時期的思想史》（北京：三聯書店，2009），頁 44-53。

²⁴ 聞一多，《聞一多全集》第 2 冊（臺北：里仁書局，1996），〈釋省徝〉，頁 515、526。

²⁵ 段玉裁，《說文解字注》，4 篇上，〈眉部〉，頁 136。

²⁶ 故而《尚書》謂舜受命後「歲二月，東巡守至于岱宗，柴，望秩于山川，肆覲東后。協時月、正日、同律、度量衡。修五禮、五玉，三帛、二牲、一死贊，如五器，卒乃復。」其後又於五月、八月、十一月分別進行南、西、北巡狩，以確定曆法與六律、度量衡，使得五禮得以成就。孔穎達正義，《尚書》，卷 3，〈虞書·舜典〉，頁 38。必須說明的是，《十三經注疏》本之〈舜典〉乃由伏生《尚書》之〈堯典〉後半部割出，故此部分仍屬於伏生《尚書·堯典》的文字。也因為如此，顧頡剛、劉起鈞著之《尚書校釋譯論》專釋《尚書》二十八篇，仍將此篇歸入〈堯典〉中。顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》（北京：中華書局，2005）。

²⁷ 陳雙新將銘文中之「遙省」、「遙相」、「遙征」皆解釋為周代的巡狩禮。陳雙新，《古文字研究》（北京：中華書局，2000），〈樂器銘文考釋〉，頁 120-124。鄭開亦在學者解釋卜辭及銘文的成果上，對於巡狩禮所反映的德刑觀進行說解。鄭開，《德禮之間——前諸子時期的思想史》，頁 132-185。

「先王之於民也，懋正其德而厚其性」，顯然德與性關係密切；²⁸ 此亦為戰國時期學者以生釋性的背景。

德為受命的象徵，其具體展現於典章制度即「禮」。²⁹ 故而如《左傳·僖公二十七年》趙衰謂：「詩書，義之府也，禮樂，德之則也」，詩書是行事能否得其合宜的奧府，而禮樂則是德的標準。³⁰ 禮乃是法天而展現的文制，此文制正是天德的具體化。如《尚書·呂刑》：「惟克天德，自作元命，配享在下」，³¹ 對於天德的領會和效法，乃能得其天命，而使國祚長久。其所制作的禮法典章，乃能為天執行牧民的責任（天牧）。對於天德的效法實是保有天命的象徵，故孔穎達謂：「言能效天為德」、「是此人能配當天命在於天之下」。³² 「禮」因此是得天命的象徵，《左傳·成公十三年》孟獻子評點「郤氏其亡乎」，將其歸咎於行禮惰：「吾聞之，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。」天之所命的義涵，必須透過「禮」而被貞定。行禮惰，即是「棄其命矣」。³³ 「命」字若依據《廣雅·釋詁》：「某，命、鳴、名也」，³⁴ 「命」即是「名」，是對天之所命的意義化過程，即是透過「禮義威儀之則」，以展現天命的內涵。

三、天敘有典、天秩有禮：對於自然物象的領會與禮文的產生

《尚書·呂刑》透過領會天地之德而配當天命。本節進一步就聖王如何體會天地之德，如何形成禮文以回應天德進行說明。以下分別就觀天文而確立禮制時空、德音所展現「德」之原初感染力及流動性、天地之「德」如何展現文辭之不斷創造

²⁸ 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校，《國語集解》（北京：中華書局，2002），〈晉語〉，頁337；〈周語上〉，頁2。則此處之「德」並不指後來所謂的道德或德性，而是以血親氏族為基礎的一群人所展現的共同認定的價值和習俗。王健文將「德性」一詞界定為天賦之神聖屬性，有此屬性者可以擁有土地、人民及權威。王健文，《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，頁65-95。

²⁹ 杜正勝亦指出「德」與行禮之「威儀」密切相關，其與得天命實一體兩面，這也與徐復觀特別提及的周時對彝文的重視相通。杜正勝，〈威儀篇·威儀與生命〉，頁205-218。

³⁰ 孔穎達正義，《左傳》，卷16，〈僖公二十七年〉，頁267。趙衰所謂：「詩書，義之府也」值得重視，即德之標準由深厚的詩書傳統而來。余英時認為以禮作為「德」之標準，是巫文化轉向「軸心突破」的重要關鍵。余英時，〈代序〉，頁1-70。

³¹ 孔穎達正義，《尚書》，卷19，〈周書·呂刑〉，頁299。

³² 同前引。

³³ 孔穎達正義，《左傳》，卷27，〈成公十三年〉，頁460。

³⁴ 王念孫，《廣雅疏證》（北京：中華書局，1983），卷3，〈釋詁〉，頁104。

的歷程進行說明。

(一)天之麻數在爾躬：觀象授時，允執其中

由帝命轉向天命有德，是由原始宗教逐漸轉向人文化成的過程。《尚書·皋陶謨》中對於天之信仰，最為凸顯者在於「天敘有典，勅我五典」、「天秩有禮，自我五禮有庸哉」，即在效法「天」之運行的有典、有禮中，使得倫常之五典、五禮得以成就。「天命有德」彰顯在五服、五章的禮儀制度中，如孔安國謂：「天次秩有禮，當用我公、侯、伯、子、男五禮以接之，使有常」，³⁵ 即是法於天秩、天序而以五禮成就人倫之常道。早在《詩·大雅·烝民》即對天之常則有所領會：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」，³⁶「彝」鄭玄訓解為「常」，即天之常。民能從天運行之常中體驗其彝則，則能愛好此「有物有則」之常德。但天道無聲無臭、日居月諸、無穆不已，聖王如何體驗之？《論語·堯曰》提及舜受天命之辭時，其中透露出對天之「麻數」的體會，為教化和國祚永存的基礎：

咨，爾舜，天之麻數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。³⁷

何謂「麻數」？何晏解釋為天文之「列次」。由觀天文而得知天地運行之理，從而確立時間與空間。³⁸ 所謂「中」其指為何？為何「麻數」在躬，就能「執中」？學者認為「中」應指觀象授時背景下的「槩表」，觀象授時乃是掌握天文而擁有天命的重要象徵，「執中」即是透過「槩表」而確立時空。³⁹ 舜之執中，在先秦時期應頗為流傳，故如《清華簡·保訓》述及古聖王舜及成湯受命之事亦言：「舜既得中，言不易實變名，身茲備，佳允，翼翼不懈，用作三降之德」，⁴⁰「得中」即

³⁵ 孔穎達正義，《尚書》，卷4，〈虞書·皋陶謨〉，頁62。

³⁶ 鄭玄箋，孔穎達正義，《毛詩正義》（以下簡稱《毛詩》），卷18之3，〈大雅·烝民〉，頁674。

³⁷ 何晏集解，邢昺疏，《論語注疏》（以下簡稱《論語》），卷20，〈堯曰〉，頁178。

³⁸ 《尚書》：「在璿璣玉衡，以齊七政」，注謂「璿」指「美玉」，璿衡指「王者正天文之器」，而七政指「日月五星」，指舜透過天文儀器而齊七政。孔穎達正義，《尚書》，卷3，〈虞書·舜典〉（原伏生《尚書·堯典》），頁35。北斗信仰在時序、曆法上多所運用。陳遵媯，《中國天文學史》第2冊（臺北：明文書局，1984），頁5-184。

³⁹ 馮時，《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁22-25；郭梨華，〈孔子哲學思想探源——以天、德、中三概念為主〉，《哲學與文化》，39.4（臺北：2012），頁91-115。

⁴⁰ 李學勤主編，《清華大學藏戰國竹書（壹）》（上海：上海文藝出版中心，2010），〈保訓〉，

後文一再提及的「受大命」，亦即〈堯曰〉之「允執其中」。⁴¹

事實上就先秦古文獻來看，「中」是神話及原始宗教中的重要課題，也是教化的核心，後又轉出道德之義涵，如中庸、中和、中道……等。《周禮》言建國須求「地中」，而帝王之建都亦須在天下之「中」。《周禮·冬官·匠人》有關建都營國的記載：

水地以縣，置槷以縣，以景。為規，識日出之景與日入之景。晝參諸日中之景，夜考之極星以正朝夕。

建國必先決定宮廟之「中」位，因此須先立測影之臬，⁴²以繩縣於臬之四角、四中，以正八方，並觀測日景取其「中」。地中乃為聖地，其上應極星北辰，透過日影及北辰以確定時間以及空間。⁴³時間與空間的確定是神話中驚天動地的神聖事件，其為神聖權力的賦予，亦為一切行事的準則。「地中」既能溝通天地人神，⁴⁴

頁 143。

⁴¹ 《清華簡·保訓》：「昔舜久作小人，親耕於歷丘，恐求中」、「舜既得中」，「昔微假中于河」、「迺歸中于河」，「中」該如何理解？學者有許多不同的解釋，鄭吉雄分別考察「中」於先秦文獻中之十二種義涵，而以「公平公正」及「旂旗」分別訓解「求中」、「得中」與「假中」、「歸中」，認為其共同突顯某種「尚中」的價值觀。鄭吉雄，〈先秦經典「中」字字義分析——兼論《保訓》「中」字〉，收入陳致主編，《簡帛·經典·古史》（上海：上海古籍出版社，2013），頁 181-208。本文認為「尚中」的理想實有深厚的宗教與文化背景，所謂居教化之中、國之中、土之中、時中等表達，並不只於「公平公正」之義涵。事實上在原始宗教乃至神聖權力的取得，恐怕不是在現今所謂客觀的「公平公正」意識的追求，而是強調天命的賦予以及通天的重要管道，故而《周禮》取得「地中」以神聖法器「土圭」，而並非客觀的測量；「地中」亦非地理位置之「中」，而強調其安和與豐足。此部分在張光直、艾蘭 (Sarah Allan) 等探討殷商諸王的通天以及墓葬、祭祀中，亦可以得其證明（詳注 44）。可見出在先秦言時、空之中、建國之土中，具有重要的神話、神聖權力、政治權力的積澱。

⁴² 鄭玄注，陸德明音義，賈公彥疏，《周禮注疏》（以下簡稱《周禮》），卷 41，〈冬官·匠人〉，頁 642，賈疏引〈天文志〉。

⁴³ 極星，鄭注為「北辰」。《爾雅注疏》：「北極謂之北辰」，注：「北極，天之中以正四時」。郭璞注，邢昺疏，《爾雅注疏》（以下簡稱《爾雅》），卷 6，〈釋天〉，頁 98。

⁴⁴ 「中」具有溝通天人的神聖通道義涵，《尚書·召誥》以得地中乃能得到天命，故能「配皇天，毖祀于上下」。尋求地中亦不只是天文學上的事件，同時也是神聖事件。「地中」並具有安和豐足的重要象徵，如《周禮》謂地中為：「天地之所合也，四時之所交也，風雨之所會也，陰陽之所和也，然則百物阜安，乃建王國焉，制其畿方千里而封樹之。」賈公彥疏，《周禮》，卷 10，〈地官·大司徒〉，頁 154。於《山海經》「中」亦是物產豐饒、安和之所。「中」的神聖性以及通天的管道之說，實有古宗教的背景，如張光直透過宇宙山、宇宙樹等通天軸以說明當時的神聖王權。張光直，《中國青銅時代（第二集）》，〈商代的巫與巫術〉，頁 52-64。艾蘭從亞形結構在青銅器、氏族徽號、墓葬中的表現而論說「中」於古宗教儀典及教化中的神聖性。艾蘭著，汪

「居中」乃是得到天命的重要象徵。故而建都地中，乃是天命授予王權的象徵，《尚書·召誥》，即謂周時建都於土中，而能配於皇天：

王來紹上帝，自服于土中。旦曰：其作大邑，其自時配皇天，毖祀于上下，其自時中乂，王厥有成命，治民今休。⁴⁵

能居「中」乃得「配皇天，毖祀于上下」，象徵擁有「成命」而能夠「治民」。

天之常德於天秩、天序中展現，聖人能於於穆不已之天地運行中，透過觀天文以定時空，以「敬授民時」、而「辨其名物」，⁴⁶ 從而確立禮儀文制，「德」即在此中被體驗。

觀象而體會天之常德，為禮制生成的關鍵，而「觀象」乃是對天文物象之領會。《尚書·洪範》提及天地之大法（洪範）的取得，與觀「五行」之象密切相關。⁴⁷ 天地庶物的生成變化常透過水、火、木、金、土等物之質性的想像而被體會，從而興發人之所當行的道德情感，而此所當行者即為「洪範」（詳後文）。事實上，以身體之感受性統合自然與人文，此表達在先秦並不少見，如《尚書·皋陶謨》謂「撫于五辰，庶績其凝」，「凝」被解釋為「定」、「成」，孔傳謂：「百官皆撫順五行之時，則眾功皆成也，五行之時即四時也」，此即前文提及〈堯典〉敬授民時而使「眾功皆成」。民時得自天秩與天序，以成就百官制度，同時亦可以成就倫理秩序以及服章、刑罰。故〈皋陶謨〉謂：「天敘有典，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。」所謂「五典」：「即父義、母慈、兄友、弟

濤譯，《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》（成都：四川人民出版社，1992）。再如宗教哲學者伊利亞德（Mircea Eliade）將「中」視為「上古存有論」的重要關鍵，認為「中」於神話中往往具有宇宙軸、世界中心，以及天、地、地下交會點的特質。伊利亞德著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版，2000），頁9。本文認為先秦的「尚中」思想，其實有深厚的宗教積澱，即使測量時、空之中，亦不只是單純對於自然觀測的興趣或需要。

⁴⁵ 孔穎達正義，《尚書》，卷15，〈周書·召誥〉，頁221。

⁴⁶ 《周禮》即謂「神仕者，掌三辰之灋，以猶鬼神示居，辨其名物」，透過日月星辰之運行之理的體會，而「辨其名物」。賈公彥疏，《周禮》，卷27，〈春官·神仕〉，頁423。

⁴⁷ 《尚書·洪範》所反映的時代，雖然仍有爭論，一般常以之為戰國時期作品，顧頡剛、劉起鈞認為其來源可能早至西周早期。其中「五行」原指五行星之運行，與星象密切相關。顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》，頁1121。

恭、子孝」的倫常關係，由天敘而勅正五常，以「定其倫次」、「制其差等」，⁴⁸實即透過法天而興起倫理之情感與實踐。天之所賜予之洪範，並不是客觀於人身之外的玄理或典範，而在具體人倫物事中領會其常則。

(二)律所以立均出度：貊其德音、其德克明

聖王制禮以法天地，以禮樂為「德之則」，制禮被認為與德音的體會有關，「樂行而倫清」在倫理及教化上具有重要意義。樂舞之律動，被認為是情感回應自然節氣的結果，同時也是理解天文、曆法的基礎。不但如此，六律更為「萬事根本」，統治者在制作「百官軌儀」、「制事立法，物度軌則，壹稟于六律」。⁴⁹音與律度關係密切，此思想在先秦乃至漢代文獻中一再出現，如《漢書·律曆志》歸結為：「六律六呂，而十二辰立矣。五聲清濁，而十日行矣。」可見曆生於律，律曆同源。⁵⁰「樂」既為「德之則」，在先秦的文獻中，不同脈絡出現的「德音」一詞，值得深入探討。「德音」一詞於《詩經》、《左傳》、《國語》乃至諸子言論中均一再出現，為先秦時期所常出現的成詞。其所指涉之義涵亦頗豐富，但總不脫於政令、音樂、令聞、教化之背景。學者或將德音訓解成「禮俗的格式化語言（即套語）」或「社會政治結構、表達制度語境和意識形態內容的話語」，⁵¹但此訓解對於此成詞中之關鍵的「德」字仍未有更深刻的理解。

「德音」一詞就其出現的文脈來看，其或與音樂、令聞、言辭、教化有關，甚至其中也反映了詞語使用及觀念演進的過程。但核心的義涵中，流動性、感染性一直是重要的基礎。《詩經》與《尚書》中有不少德音與受命有關的線索，如《詩·大雅·皇矣》：

⁴⁸ 孔穎達正義，《尚書》，卷4，〈虞書·皋陶謨〉，頁62、63。

⁴⁹ 《史記·律書》以六律為「物度軌則」。司馬遷著，裴駰集解，司馬貞索隱，張守節正義，《史記三家注》（臺北：鼎文書局，1979），卷25，〈律書〉，頁1239。

⁵⁰ 班固，《漢書》（臺北：鼎文書局，1986），卷21上，〈律曆志上〉，頁981。音與聲、律皆透過宇宙運行的規律，而成就行事律則。有關音樂及天時之關係，以及如何成就律則，仍有許多部分待說明，將於另文探討。

⁵¹ 鄭開認為德音在春秋時期與政令、音樂、令聞乃至口碑流傳有關，是政治、宗教及禮俗儀式中慣用的格式化語言、成詞套語。此說法固然能夠打開「德音」一詞的政教脈絡，但對於「德」之詮解則不明晰。必須追問的是：為何政教、禮儀中某些政令、言語被視為「德」？「格式化的語言」、「意識形態內容的話語」，並不足以傳達德音所具有的受命、合天人、道德、修身、教化等豐富的義蘊。鄭開，《德禮之間——前諸子時期的思想史》，頁132-185。

維此王季，帝度其心，貊其德音，其德克明，克明克類，克長克君。王此大邦，克順克比，比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孫子。

鄭箋：「帝指天也」，「貊」字，《爾雅·釋詁》作：「定也」。即天帝審度王季之心，而授其德音。孔穎達之疏解頗為清晰：「以德皆天之所授，先言帝度其心，明以下皆蒙帝文也。」⁵² 王季以所受之「德音」乃「蒙帝文」的表現。由於戰國以後「德」之義涵漸從天命、聖王的政教層面轉向修養義涵，故而鄭箋將「度」訓解為：「心能制義」。「德」同時被解釋為「身內之德」，⁵³ 成為內在心性之課題，其天命、受命、參贊天地之化育等面向則被淡化。

必須追問的是：王季如何能受「德音」？為何天命以「德音」顯現？若由「聖」之初義來看，聖最大的特質即是能夠傾聽天地之律動（德音）。更重要的是，將德音形諸於名言、文制，成為禮儀、教化最重要的部分。故而《說文》謂：「聖」為「通也。從耳，呈聲」，段玉裁注為：「通而先識」，⁵⁴ 透過「聽」之異能，而能通達天道。德音不但是受命的重要象徵，同時亦為法天地之道，通神人的關鍵。如《左傳》謂：「先王務脩德音以享神人」，⁵⁵ 《國語·周語下》亦謂：「德音不愆，以合神人」。⁵⁶ 《周禮·春官·大司樂》更提及樂音所具有的通神明、和邦國、諧萬民、安賓客、樂遠民、作動物的神奇功效。⁵⁷ 在祭祀儀典中，透過音律、鼓聲、管樂、琴瑟、歌聲、舞而與天神、地示、人鬼溝通。透過音律以回應天地之律動，從而合於天文、天數，以作為百官行事的軌儀，是禮文教化的關鍵。

有關音律與禮儀制度的關係，《國語·周語下》周景王問律於伶州鳩時，有動人的記載：

⁵² 孔穎達正義，《毛詩》，卷 16 之 4，〈大雅·皇矣〉，頁 570。

⁵³ 同前引。

⁵⁴ 段玉裁，《說文解字注》，12 篇上，〈耳部〉，頁 592。「聖」所凸顯乃是耳「聽」天道的能力，如《郭店楚墓竹簡·五行》謂：「聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。」天道透過「聞」而知之。「聞」道透過「耳」對於天地音聲氣動的敞開而得以體驗。《郭店楚墓竹簡·五行》又謂：「見而知之，智也。聞而知之，聖也」，區分視見與聞聽；視見所展現的分別與明晰，是智者明察之特質。君子與聖人之道則強調「聰」，以傾聽天地之道動。荆門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁 149-150。

⁵⁵ 孔穎達正義，《左傳》，卷 42，〈昭公四年〉，頁 727。

⁵⁶ 徐元誥，《國語集解》，卷 3，〈周語下〉，頁 112。

⁵⁷ 賈公彥疏，《周禮》，卷 22，〈春官·大司樂〉，頁 338-341。

律所以立均出度也。古之神瞽，考中聲而量之以制，度律均鍾，百官軌儀，平之以六，成於十二，天之道也。……七律者何？……王欲合是五位三所而用之，自鶉及駟，七列也，南北之揆，七同也。凡人神以數合之，以聲昭之，數合神和，然後可同也。故以七同其數，而以律和其聲，於是乎有七律。⁵⁸

音律能夠表現天之道，數是天地運行律則的顯現，以律數應合天文之數，乃是「人神以數合之」。音律具有合於天人的強烈感染力，故而伶州鳩不斷強調其具有「示民軌儀」、「助宣物也」、「贊陽秀物」、「俾應復也」、「無姦物也」等神奇的力量。⁵⁹ 也由於音律能表現天地之道，故而往往以「德」領會其性質。德音與只是情緒之動的聲、音有所不同，子夏回答文侯有關樂與音性質的差異時，即明白指出樂具有「德」之向度：「天下大定，然後正六律，和五聲，弦歌詩、頌，此之謂德音，德音之謂樂。」⁶⁰ 聖人透過其對於天地律動的領會，透過六律、五聲、弦歌、詩、頌以回應天地之德。聖人作樂為教化最關鍵的部分，故〈樂記〉謂：「聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣」、「聖人作，為鞀、鼓、柷、楬、壎、篪，此六者，德音之音也」。⁶¹ 透過德音，使得倫常皆得其理序。

戰國時期，德音所具有的德行、修養之義涵逐漸發展成熟，德音之謂樂、玉音則形的說法，再再展現出德行、修身向度。君子之「德」以樂之感染與流動性被理解，如《郭店楚墓竹簡·五行》：

金聲而玉振之，有德者也。金聲，善也；玉音，聖也。善，人道也；德，天道也。有德者，然後能金聲玉振之。

有德者方能同時具有「金聲」、「玉振」的感染力，同時將天道與人道完美展現。將對天德之領會以聞聽玉音來傳達：「聞君子道則玉音，玉音則形，形則聖。」⁶² 君子聞聽天地道動，而能使自身受此玉音之薰陶、轉化，亦使其形容舉止充滿了玉音般的感染力。《荀子·樂論》亦論及「德音」，以「金石絲竹所以道德也，樂行

⁵⁸ 徐元誥，《國語集解》，卷3，〈周語下〉，頁113-126。

⁵⁹ 同前引，頁117、118、121、122，徐元誥集解。

⁶⁰ 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記注疏》（以下簡稱《禮記》），卷39，〈樂記〉，頁691。

⁶¹ 同前引，卷37，〈樂記〉，頁671；卷39，〈樂記〉，頁692。

⁶² 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁149、150。

而民鄉方矣」強調德音於教化上的重要意義。⁶³

前文所謂「玉音」類於「德音」，不但與天命、政教密切相關，並轉出德行義涵。⁶⁴ 在德音的領會中聖人參贊天地化育而「興有德」。《禮記·樂記》謂唯有「禮樂皆得」才「謂之有德」。樂能使人「奮至德之光，動四氣之和，以著萬物之理」，透過樂以「奮動天地至極之德」，使得聞樂者「耳目聰明，血氣和平」，⁶⁵ 以回應天地、四時，而達到「倫清」的理想。「德」在先秦時固然有其深度的政治、社會、禮俗的背景，但政治、社會、禮儀之文制來自於對「天德」的興感和回應，透過「聞聲知情」而「立均出度」，達到天道與人道的完美諧和的理想。於此，「樂」能諧和天人的感染力，其於道德、倫理的義涵被深度展開。

(三)比德為學：觀象制文、縣象著名

法則天地之象，除了透過物象以體會其常則外，同時亦透過「象」而興發文與辭之創造，由「象」興「文」為制禮之關鍵。前文已提及：天所「命」者，「命」即「名」也，是對「天」道流行的意義化過程。《左傳》謂「禮」乃是「協于天地之性」、「則天之明，因地之性」而來。⁶⁶ 對於自然的體會乃在四時、百物之生成變化中，此生成變化的體會不是科學之觀察，或形上道體的玄思，其關懷亦不在知識之興趣，而在透過禮文，以為人倫之儀則。對於天命、德的領會，戰國儒家轉出了深刻的道德實踐的義涵。

⁶³ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，2007），卷 14，〈樂論〉，頁 382。《荀子》〈富國〉、〈王霸〉、〈君道〉、〈議兵〉均強調德音於教化上「化之」、「先之」、「填撫之」的重要意義。

⁶⁴ 由「德音」而轉出的「德」之義涵，其與身體性、感受性密切相關，而與本體論、體用論的詮釋脈絡不同。以本體、體用論詮解心性、德的方式在南北朝以降受佛學刺激而逐漸興盛，至宋明理學發展成熟。以體用論詮解先秦之天道、心性，與先秦時期回到倫理而言天道的語境有所差異。有關六朝、唐代以降對於心性觀念史的發展，以及在體用論上的表現。參陳弱水，〈「復性書」思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，69.3（臺北：1988），頁 423-482；林永勝，〈二重的道論——以南朝重玄學派的道論為線索〉，《清華學報》，42.2（新竹：2012），頁 233-260。袁保新以海德格的基本存有論立場詮解孟子的心、性、天，謝君直亦以此立場而詮釋郭店楚墓竹簡天道觀，此天道觀回到日常世界，與先秦時期之思考較為貼近，應是可以繼續深探的逕路。袁保新，〈盡心與立命——從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項試探〉，收入李明輝編，《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995），頁 159-198；謝君直，《郭店楚簡的天道思想》（臺北：文化大學哲學研究所博士論文，1995），頁 30-34、51-68、114-136。

⁶⁵ 孔穎達疏，《禮記》，卷 37，〈樂記〉，頁 665；卷 38，〈樂記〉，頁 680-682，孔疏。

⁶⁶ 孔穎達正義，《左傳》，卷 51，〈昭公二十五年〉，頁 891。

早在《論語》言士人當「志於道，據於德，依於仁，游於藝」時，「德」之實踐即已成為學者一生修習的目標。「德」如何理解？其與天命的關係為何？唐君毅認為孔子對天命有所新解：「人在其生命成學歷程中所遭遇，而對人有一命令呼召義，人亦必當有其知之、畏之、俟之，以為回應者」。在呼召與回應中，強調人在不同情境中皆能於其所遇合的情境，作出合宜的回應（義）。命感在義之實踐中逼顯，以此義命合一。此時「天」並非原始宗教中之上帝、亦非超越實體、也非種種自然界力量之總和，而心性亦非處於一封閉之道德實踐主體。對於天命之體會，會因著情境不同，而有所不同：

人處在不同之位，于不同之時，有其不同之遇合，而人之義所當然之回應不同，而其當下所見得之天命亦不同。

凡自然之事而合當然者，皆是義，亦皆可由之以見天命。故我之晨興，即天之朝陽命我興；我之夜寐，即天之繁星命我寐。……則于此凡可說為之自命者，而忘我以觀之，皆可說為我之遇合之所以命我，亦即天之所以命我。……我之實踐此義所當然之自命，為我對此自我之回應，同時即亦為我對天命之回應也。⁶⁷

此種對天命的回應著重在生活世界、倫理關係的感通中，重視關係性、情境性，自我「乃一存在於『人倫關係中，及與天地萬物之關係中』之『一己』」、『內無不可破之個體之硬核，或絕對秘密，亦無內在之自我封閉』之個體」。⁶⁸ 對於天之命、天之德的領會，從而也因情境不同以及豐厚的經典及文化傳統而被豐富。

「德」與「義」若展現於對世界的招呼與回應中，則對自然物象之體會成為君子回應天命的重要過程。前引《尚書·洪範》言及「洪範」乃由身體對五種自然物象（五行）之體會而得，對於「五行」的體會同時也與倫理能否得其秩序有關。所謂洪範九疇是以「五行」為其始，透過「五行」之領會，以「敬用五事」，而及於「農用八政」，以至於確立天時之「五紀」，從而確定「皇極」之道與治民之「三德」。〈洪範〉謂：

⁶⁷ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（一）》，頁 119-120。

⁶⁸ 同前引，頁 134。

一、五行。一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土。水曰潤下、火曰炎上、木曰曲直、金曰從革、土爰稼穡。潤下作鹹、炎上作苦、曲直作酸、從革作辛、稼穡作甘。⁶⁹

五行之「行」字就其字義的原始義涵來看，皆與身體的活動有關。就語言的發生學來看，由行走而推衍出道路之形，以及由身體活動而漸抽象至言行、法則等義涵，「行」一直有豐厚的身體向度。⁷⁰ 透過身體對五種自然物象、質料之體會如：潤下、炎上、曲直、從革、稼穡，而體味：鹹、苦、酸、辛、甘，使得物之質性與身體感知、想像密切合一。在以身體之感受為基礎的對物象、物性的體味中，展開了「五事」，即五種應對事物之態度：貌、言、視、聽、思。孔安國謂：「五事在身，用之必敬，乃善」。⁷¹ 由應事之容儀、言說、視、聽乃至思慮中，終於於「於事無不通，謂之聖」：

五事：一曰貌、二曰言、三曰視、四曰聽、五曰思。貌曰恭、言曰從、視曰明、聽曰聰、思曰睿。恭作肅、從作乂、明作哲、聰作謀、睿作聖。⁷²

所謂「聖」，孔安國注謂：「於事無不通」。將「睿」作「通」解，即「必通於微」，此處「思」與身之脈絡密切相通。對於自然物象、質材之體味，而於應事物中身之敬謹，終至通達事物，謂之「聖」。「聖」乃在具體情境的身之應物中，體味物、事之理，從而於貌、言、視、聽、思等身容實踐中具體展現。也在此過程中，「五紀」之歲、月、日、星辰、麻數得以產生。「洪範」以身體對五行之體味而統合自然與人文，並以之確立天時之「五經」。對物象之招呼與回應於「德」之

⁶⁹ 孔穎達正義，《尚書》，卷12，〈周書·洪範〉，頁169。

⁷⁰ 鄭吉雄等指出：「總括而言，『行走』是形體行為，『德行』是心性行為，都與人類身體活動有關；而『道路』、『行列』是客觀事物環境，屬於自然義。它們雖然與『行』字的人生義各有指涉，但彼此又有相關性，都蘊含了合乎邏輯、秩序、規律、理性的精神。」「行」字既有如此豐富之身體向度，〈洪範〉中之「五行」，「『行』字的自然義，其實亦不能說只是單純的指五種元素，而是和人的形體生命有一種緊密對應關係之自然物。」。則此「自然物」已經過身體之感受而轉出了人文義涵，於是「這一組觀念包含了自然事物與人類身體，既不能孤立地個別討論，也不能妄加區分」。鄭吉雄等，〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》，35（臺北：2009），頁104、105、106。

⁷¹ 孔穎達正義，《尚書》，卷12，〈周書·洪範〉，頁168。

⁷² 同前引，頁170。

體會與實踐中具有關鍵意義。

戰國時期對於天德之領會，往往透過「象」所興感。再以水之象所興發的德行文章來看，如《莊子》由水「不雜則清，莫動則平」而領會「天德」乃在於自然無為。⁷³ 同樣是對於水之象的興發，孔孟與《莊子》十分不同，孔子於川上觀流水奔騰，從而興發「逝者如斯夫，不舍晝夜」⁷⁴ 的感嘆。取法水之奔流的意象，興發了時光、人事之流逝感，從而使學者興起積極的實踐動能。《孟子·離婁》篇中的水則是「源泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。」孟子取水泉能不捨晝夜地盈滿洞穴之意象，而興發君子亦當修身而有所持守，不令聲聞過於情實的道德情感。⁷⁵ 《孟子·盡心》還透過「觀水有術，必觀其瀾，日月有明，容光必照焉」而領略「君子之志於道，不成章不達」。⁷⁶ 對日月、水之「觀」，而在於興發道德文章。《荀子》亦提及對於自然物象的「觀」主要在於興德：

孔子觀於東流之水，子貢問於孔子曰：「君子之所以見大水必觀焉者是何？」孔子曰：「夫水，大徧與諸生而無為也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似義。其洸洸乎不涸盡，似道。若有決行之，其應佚若聲響，其赴百仞之谷不懼，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。淖約微達，似察。以出以入，以就鮮絮，似善化。其萬折也必東，似志。是故君子見大水必觀焉。」⁷⁷

觀於「水」之象，從而興發了德、義、道、勇、法、正、察、善化、志等體會，而此體會與君子之為學顯然密切相關。此「觀」並不只是視覺上的分別和知性上的析理之興趣，而是透過全身體的覺知而進行的。⁷⁸ 因此《大戴禮記·勸學》即謂「夫水者，君子比德焉」，⁷⁹ 觀水能「比德」，是為學重要方法，故而置於〈勸

⁷³ 郭慶藩著，王孝魚校，《莊子集釋》（北京：中華書局，2006），卷6，〈刻意〉，頁544。

⁷⁴ 邢昺疏，《論語》，卷9，〈子罕〉，頁80。

⁷⁵ 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》（以下簡稱《孟子》），卷8，〈離婁〉，頁145。

⁷⁶ 同前引，卷13，〈盡心〉，頁238。

⁷⁷ 王先謙，《荀子集解》，卷20，〈宥坐〉，頁524-526。

⁷⁸ 此處之「觀」不是客觀對象物的認知義涵，而是近於梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 所謂身與世界之交纏。梅洛龐蒂著，龔卓軍譯，《眼與心：身體現象大師梅洛龐蒂的最後書寫》（臺北：典藏藝術家庭，2007）。

⁷⁹ 方向東，《大戴禮記匯校集解》（北京：中華書局，2008），卷8，〈勸學〉，頁782。

學〉篇章中（《大戴禮記·勸學》此部分文句幾乎與《荀子·宥坐》相同）。透過觀「水」使君子能領會「德」從而在為學（禮與道德）上精進。⁸⁰

事實上，不只是水，自然之物象、山川，甚至玉石，皆可以成就君子「比德」為學。《荀子》在〈法行〉中特別提及：「禮者，眾人法而不知，聖人法而知之」。百姓日用而不知，聖人所知者為何？荀子分別透過觀「涓涓源水，不離不塞」的現象，以及魚鼈龜鷹鳶等必以餌的習性，而體會「君子苟能無以利害義，則恥辱亦無由至矣」的行事法則。其中又透過「玉」以興發對君子之德的體會：

夫玉者，君子比德焉。溫潤而澤，仁也；栗而理，知也；堅剛而不屈，義也；廉而不劌，行也；折而不撓，勇也；瑕適竝見，情也；扣之，其聲清揚而遠聞，其止輟然，辭也。故雖有珉之雕雕，不若玉之章章。
《詩》曰：「言念君子，溫其如玉」，此之謂也。⁸¹

透過玉之觸感、紋路、質地、聲音……而興發對「德」之想像和體會。〈法行〉通篇皆在透過自然物象以興發的德之體會，而成為君子立身行禮的重要依循。自然物象於此並非客觀的認識對象，透過肉身與物之交纏及興感，進而對德有深刻的體會並產生實踐（行）的動力，聖人「法而知之」之「禮」亦在此中而得。

值得注意的是，孔孟與莊子對於物象之取法和領會不同，從而興發其對天地、自然之德的領悟亦不相同。儒家往往由「明」、「時」、「變化」、「生生」……以體會「天德」，表現為對文明創造之積極參贊。事實上由「明」領會天德，起源極早，前引《詩·大雅·皇矣》贊誦天之德：「其德克明，克明克類」。⁸²「皇」即「明」之意，既以「明」贊頌天德，又以「明」贊頌文王之德，文王即是天德的具象化。《國語·越語下》謂：「天道皇皇，明月以為常。明者以為法，微者則是行」、⁸³《楚辭·大招》謂：「天德明只」。天德以「明」而被體會，而此「明」不只是光線之明暗，還有因「明」而興起的潔淨、崇高、清明、明亮……等詠嘆。⁸⁴「明德」不只是對「天德」的詠嘆，同時也興起了對君子之德的嚮往和領會。大學

⁸⁰ 艾蘭認為中國早期哲學思想最有意義的概念都源於以自然界為喻根，故而其透過「隱喻」以詮釋中國早期的哲學概念。艾蘭著，張海晏譯，《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻》（北京：商務印書館，2010）。

⁸¹ 以上《荀子》之引文，詳參王先謙，《荀子集解》，卷20，〈法行〉，頁534-536。

⁸² 孔穎達正義，《毛詩》，卷16之4，〈大雅·皇矣〉，頁570。

⁸³ 徐元誥，《國語集解》，卷21，〈越語下〉，頁584。

⁸⁴ 楊儒賓，〈先秦思想的明暗象徵〉，《中國文化與世界》，6（上海：1997），頁134-170。

之道，在於「明明德」，此「明德」乃由宗教性、政治性的天命而轉向君子德行以及為學的工夫。⁸⁵

再以變化、時、生等天德之體會來看，如《荀子·不苟》以「變化代興，謂之天德」，〈繫辭〉以「天地之大德曰生」。君子是領會天道變動以「時」，而得其「時」者。故〈文言〉中強調「承天而時行」、〈艮·象〉強調「艮，止也，時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」⁸⁶ 即使在彰顯「止」之精神的艮卦，亦不將「止」理解為靜止，而是「動靜不失其時」。學者指出：易傳「時」之精神乃以變動的世界作為基礎，天地變化永恆不息，君子法則天道，故而時行之，此不但是自然之理，也是君子之道。⁸⁷ 乾、坤之〈象〉曰：「天行健，君子以自強不息」、「地勢坤，君子以厚德載物」，⁸⁸ 均能看出對於「天德」之領會轉而興發了對於道德的深切體悟，以及道德的實踐動力。「天德」已從傳統天命之向度，轉而成為興發聖人、君子之為學、德行之領會與實踐。

聖人對於天德之法與象，以成就禮文的過程，〈繫辭上〉最能顯現其深度：

法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富貴。備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。探頤索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。是故天生神物，聖人則之，天地變化，聖人效之。天垂象，見吉凶，聖人象之。河出圖，洛出書，聖人則之。

⁸⁵ 「明明德」之解釋，鄭注為：「明明德，謂顯明其至德」，「明德」為對於德行朗現的讚嘆。宋明理學家則往往從本體論之角度來理解道德與心性，以朱子為代表，在詮解「明明德」時，不同於漢儒，而解為本體之明：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」以本體之明來解釋「德」，故而為學工夫在於「復其初」，此詮釋方式與先秦時期言「德」重視情境中之回應、強調具體的人倫實踐頗為不同。有關朱熹的註解，詳參朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984），《大學章句》，頁3。

⁸⁶ 王先謙，《荀子集解》，卷2，〈不苟〉，頁46；王弼、韓康伯注，孔穎達疏，《周易注疏》（以下簡稱《周易》），卷8，〈繫辭下〉，頁166；卷1，〈坤·文言〉，頁20；卷5，〈艮·象〉，頁116。

⁸⁷ 鄭吉雄指出周《易》以日光恆常返照的變遷，而領會乾道的變化之德，此變化之理，既是自然的，也是人文精神的展現。鄭吉雄，〈論易道主剛〉，《臺大中文學報》，26（臺北：2007），頁89-118。

⁸⁸ 孔穎達疏，《周易》，卷1，〈乾·象〉，頁11；〈坤·象〉，頁19。

通其變，遂成天下之文，極其數，遂定天下之象，非天下之至變，其孰能與於此。⁸⁹

聖人對於天地之德的體會由天所顯現之日月、四時、物之「象」而得，故而「在天成象，在地成形，變化見矣」，由天之「垂象」，而見「吉凶」。「吉凶」乃是價值之判斷，而非理性認識下之知識。天地之德透過「象」而得以被啟悟，故曰：「聖人立象以盡意」，意象乃為具有啟發式、象徵式的符號與名言。以此「縣象著名」，展開了禮文、語言等文明之道的創造。天所垂象之吉凶，已從宗教義涵轉出了人文義涵。當聖人透過法象「觸類而長之，天下之能事畢矣」，⁹⁰「天下之文」亦在「通其變」中展現其變化之理。

四、具體實踐於人倫日用間的天德

(一)德之樂：機然忘塞、有與始無與終

戰國儒者對於天德、天道、天地之誠的主張，往往將「天德」、「人德」對舉，天德、天地之誠不但具有自然之向度，同時亦具有人文、倫理之義涵。《郭店楚墓竹簡》〈五行〉將「德」視為仁義禮智聖五行達於化境的狀態：「德之行五，和謂之德，四行和謂之善。善，人道也；德，天道也。」⁹¹ 德以天道稱之，意味著超越了善惡二元之對立。四行則還未入於化境，故以人道稱之，⁹² 但既有善名，則仍在善惡相對的價值標準下。〈五行·說〉又將「慎獨」比於天德：

慎其獨也者，言舍夫五而慎其心之謂□。□〈獨〉然後一，一也者，夫五〈夫〉為□心也，然後德〈得〉之。一也，乃德已。德猶天也，天乃

⁸⁹ 同前引，卷7，〈繫辭上〉，頁154、157。

⁹⁰ 同前引，頁143、154、158。

⁹¹ 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁149。

⁹² 池田知久，〈馬王堆漢墓帛書《五行篇》所見之身心問題〉，收入楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書，1993），頁327-352。楊儒賓認為：「思、孟後學劃分了行／德之行兩種道德實踐的模式……前者叫做『善』，處於自覺的、意識的道德實踐；後者叫做『德』，處於一種超越自覺的，甚或超越的道德實踐」。楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁271。

德已。⁹³

五行和而能入於化境，乃謂之為「德」，與〈德聖〉謂：「和謂之德，其要謂之一，其愛謂之天」，精神相通。「一」應理解為泯除相對立的界域而臻於化境，「德」即是此種化境的表徵。

〈五行〉謂：「『行之而時，德也』。時者，和也；和也者，德也」、「五行之所和也。和則樂，樂則有德。」德乃是能將天道理想的展現於日常實踐中，而得其「時」。五行和而與「時」俱化，不受道德教條或符號系統的封限，方可謂之君子。《郭店楚墓竹簡》此類論「德」之文獻很多，如〈五行〉：「君子之為德也，有與始，無與終也」，⁹⁴「德」之實踐，如天道之深廣，無有所停歇、終止，化人於無形，故謂：「有與始，無與終也」。聖人如何以「和」之態度回應天道？透過樂：「樂者，言其流體也，機然忘塞也。忘塞，德之至矣。」樂的精神在於流動、感通、去塞，而德正是全然感通、去塞的完美展現。⁹⁵ 也因此《郭店楚墓竹簡·五行》強調「亡中心之憂，則亡中心之智，亡中心之智，則亡中心之悅，亡中心之悅，則不安，不安則不樂，不樂則亡德」、「不形不安，不安不樂，不樂亡德」，⁹⁶ 必有形於內的仁、義、禮、智，其不可容己的流動表現，流通無礙，如此才能體會德之樂，也才可謂之「至德」。若形於內之道德情感受到鬱滯，則無「中心之悅」，亦難以具有通達的實踐動力。透過悅、樂而理解德，德之悅、德之樂顯現高度的流動感通以及實踐之特質。

(二)得於身：天德顯現於人倫日用與修身間

戰國以降，「德」所具有的倫理以及修養義涵越形顯豁，即使論天德、天常，其焦點均在於人倫之實踐：

天降大常，以理人倫。制為君臣之義，著為父子之親，分為夫婦之辨。
是故小人亂天常以逆大道，君子治人倫以順天德。

⁹³ 龐樸，《竹帛《五行》篇校注及研究》（臺北：萬卷樓圖書，2000），頁39。

⁹⁴ 同前引，頁63；荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁150。

⁹⁵ 龐樸，《竹帛《五行》篇校注及研究》，頁63-64。

⁹⁶ 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁149。

唯君子道可近求而可遠措也。昔者君子有言曰：「聖人天德」曷？言慎求之於己，而可以至順天常矣。……是故君子慎六位以祀天常。⁹⁷

「君子治人倫以順天德」，所謂「天德」乃透過「慎求之於己」、「慎六位」而得。六位指君臣、父子、夫婦六種身分關係，透過「慎六位」乃能參贊天德。以「天常」來理解「天德」，天行有常並不是宗教意義下天命之義涵，亦不是自然科學意義下之天的義涵。由「慎求之於己」來看，則已涉及個人修養等課題，亦已不同於早期論「德」時重於血緣、氏族等特質。天德彰顯於人倫日用之中，「可近求」而得之，天常彰顯於六位、六德得其成全時。天德不在本體的超越性中證得，天常亦不在宇宙秩序的認識論中參究，而在具體的人倫日用中，在「夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣」等倫理關係中具體顯現。

戰國時期對於「德」之理解凸顯禮義與修身的層面，故訓解「德」為「得於身」、「得禮樂」，⁹⁸ 指向德之身體性、關係性、情境性和實踐性的多重面向。⁹⁹

五、觀其會通、行其典禮：鼓天下之動者謂之辭

前文已提及，聖人由天所顯現之日月、四時、物之「象」而體驗「德」。「聖人立象以盡意」，透過具有啟發式、象徵式的符號，以「縣象著名」，展開了禮文、語言等文明之道的創造。《易》傳中還對象、文、辭乃天德流行進行了說明。¹⁰⁰ 如〈繫辭〉所謂：

⁹⁷ 同前引，〈成之聞之〉，頁 168。

⁹⁸ 孔穎達疏，《禮記》，卷 37，〈樂記〉，頁 665；卷 61，〈鄉飲酒義〉，頁 1005。

⁹⁹ 「得於身」指向工夫之實踐在「身」之及物中。朱熹將「得於身」直接訓解為「得於心」，如《論語集註·述而》：「德者，得也。得其道於心而不失之謂也。」揭示了其工夫實踐中「心」之「知」居於關鍵地位。朱熹，《四書章句集註》，《論語集註》，卷 4，〈述而〉，頁 94。鄭開將「得於身」解為巫師降神之古宗教的背景。鄭開，《德禮之間——前諸子時期的思想史》，頁 264。若由《禮記·鄉飲酒義》所謂「得於身」來看，乃是透過學習術道，以使身在接物過程中有所得。鄭玄將「術」訓為「藝」，可指在六藝之道的學習中，使「身」能得其成全。孔穎達疏，《禮記》，卷 61，〈鄉飲酒義〉，頁 1005。

¹⁰⁰ 有關《周易》與先秦儒家思想的關係，廖名春透過出土文獻如《郭店楚墓竹簡》與《周易》關係的研究，認為戰國中晚期《周易》已歸入群經中，戰國儒者並對其中義理作了深入的探討，此顯示著先秦儒家與《周易》思想發展的密切關係。廖名春，〈從郭店楚簡論先秦儒家與周易的關係〉，《漢學研究》，18.1（臺北：2000），頁 55-72。

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。¹⁰¹

聖人體會天地之文跡，透過物象以類其情，此不是一個理性認知的過程，而是如〈繫辭〉所謂：「聖人以此齊戒，以神明其德夫」。所謂齋戒乃指泯除人欲之干擾，而專致精明之德。聖人透過齋戒而體會的「神明」之「德」乃天地變化生生之天德。當聖人「以體天地之撰，以通神明之德」，「體」乃是近取諸身、遠取諸物、類萬物之情的體驗。也因為如此，解釋象之文辭，具有深刻的會通以及引發想像、興發行動的特質。此即〈繫辭〉所謂：「通其變，遂成天下之文，極其數，遂定天下之象」。¹⁰² 這亦是《易·繫辭上》所謂：

聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。

……極天下之賾者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭，化而裁之存乎變，推而行之存乎通，神而明之存乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行。¹⁰³

聖人將對天地變化的體會「擬諸其形容」，呈現於具有深意之「象」中。「象」能傳達天地萬物之情，具有深刻的會通以及引發想像的動力。觀象之辭並非分析性的抽象文辭，而是具有不斷會通、感應（感而遂通）、鼓動天下生生、變化的力量。〈繫辭〉即以「日新」來詮解「盛德」，此與戰國儒者以「機然無塞」、「有與始無與終」理解「德」如出一轍。「觀其會通，以行其典禮」謂「禮」乃在不斷的文、辭之「會通」中而成就。「德」在戰國儒者的思考中，顯然絕不只是固定的符號、價值系統，而是具有不斷生成變化、日新又新的動能。「辭」具有不斷生成變化，同時展現天地變化之理的特質，亦能使人產生深刻的轉化和實踐動力。

有關「辭」能展現天地之道，《易·乾·文言》有一段文字頗值得深究：

¹⁰¹ 孔穎達疏，《周易》，卷8，〈繫辭下〉，頁166。

¹⁰² 同前引，卷7，〈繫辭上〉，頁156；卷8，〈繫辭下〉，頁172；卷7，〈繫辭上〉，頁155。

¹⁰³ 同前引，卷7，〈繫辭上〉，頁150、158-159。

子曰：「君子進德脩業，忠信所以進德也，修辭立其誠，所以居業也。知至，至之可與幾也，知終，終之可與存義也。」¹⁰⁴

〈文言〉由「忠信」而言「德」，漢以後如《說文解字》將「忠」訓為「敬」，而「信」訓為「誠」。¹⁰⁵ 此說實已承繼孔子以來轉化宗教、血緣、政權、受命等脈絡，進德與修業實是一體二面。何謂「修辭立其誠，所以居業也」？孔穎達疏：「辭謂文教，誠謂誠實也。外則脩理文教，內則立其誠實，內外相成則有功業可居。」¹⁰⁶ 但孔穎達的解釋仍有待發明處，如將「辭」解釋為文教，雖把握了教化面向，但對於體會天地之象及辭所具有的「鼓天下之動」、「見吉凶」、「變化」等深刻義涵則難以彰顯。其次，「脩理文教」與「立其誠實」內外二分，其關係為何？亦須加以探討。再者，將「誠」解為內在之「誠實」，則亦使得「天」之向度隱闇不明。

《易》傳之「修辭以立誠」，如學者所謂「修辭」所立之「誠」應具有「天」之層次的誠。¹⁰⁷ 此「誠」亦即前文已提及聖人透過天地、日月、五行等紋跡的體察而展現宇宙生化不息之道。至於「修辭」所指為何？梅廣認為「修辭」乃是「通過對語言行為的檢束，達到淨化意識的效果」。¹⁰⁸ 但將「誠」解釋為意識之淨化，其實已脫離作者於文中所謂「天」之層次的誠。因為就先秦儒家而言，天地之誠即天地之德，天德曰生、時、信，皆不從「意識之淨化」來體現。更重要的是，此說法不能回應《易》之「辭」所具有的「鼓天下之動者謂之辭」的特質。再者，〈文言〉中所謂「修辭立其誠」所以「居業」，亦即〈繫辭〉所謂「聖人所以崇德而廣業」。「廣業」注為「兼濟萬物」，實即下文所謂「會通，以行典禮」。¹⁰⁹ 此乃表達「辭」之「會通」而兼濟萬物，並非淨化、檢束等義涵。透過「辭」之會通，而能成就禮文，以利濟萬物，其與「崇德」密切相連，故謂「崇德而廣業」。「辭」為聖人體會宇宙道動的文、言，以其具有不斷感通、奮發興起的動力，天道

¹⁰⁴ 同前引，卷1，〈乾·文言〉，頁14。

¹⁰⁵ 段玉裁，《說文解字注》，3篇上，〈言部〉，頁92。「信」：「誠也」。古文信字从心从言，段注謂：「言必由衷之意」。而「忠」許慎訓為「敬也。盡心曰忠，从心中聲。」同前引，10篇下，〈心部〉，頁502。

¹⁰⁶ 孔穎達疏，《周易》，卷1，〈乾〉，頁14。

¹⁰⁷ 梅廣，〈釋「修辭立其誠」：原始儒家的天道觀與語言觀——兼論宋儒的章句學〉，《臺大文史哲學報》，55（臺北：2001），頁213-238。

¹⁰⁸ 同前引，頁233。

¹⁰⁹ 孔穎達疏，《周易》，卷7，〈繫辭上〉，頁150。

之誠的變化無礙即在「辭」中展現。由此以言天德，而及於「有以始，無以終」的德業之創造。

《易》傳中論天德與禮文的關係，所展現的乃是具有不斷生化動力的文化創造之功業。戰國末年大儒荀子論天德與禮，其學說雖在心、性、情、天等界義上，被學者識為頗不同於先秦言性善或心性論的儒者，但其論說天德與禮，亦仍應合於戰國中後期的儒者思想的發展。《荀子·不苟》中論及變化代興謂之天德，強調天地之誠與「變化」之意，可謂對戰國時期儒者所重視之天道、誠、德等重要概念的總括：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。夫此順命，以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑。天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民；父子為親矣，不誠則疏；君上為尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以其類至。操之則得之，舍之則失之。操而得之則輕，輕則獨行，獨行而不舍則濟矣。濟而材盡，長遷而不反其初則化矣。¹¹⁰

首段言君子之工夫在於「誠」，透過「誠」乃能參贊天地之化育，¹¹¹ 因為天地之

¹¹⁰ 王先謙，《荀子集解》，卷2，〈不苟〉，頁46-48。

¹¹¹ 學者或將「德」理解為「掌握萬物生成力量」的帝王之術，並將《荀子·不苟》篇中「以慎其獨者也」與《莊子》〈在宥〉、〈天地〉篇「獨往獨來，是謂獨有」均解釋為「統治者處於獨特唯一的境界」。佐藤將之，〈天人之間的帝王——《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析〉，《漢學研究》，31.1（臺北：2013），頁25-27。但誠、天德、變化，在戰國儒者的思想中，實具有重要意義，《郭店楚墓竹簡》、《中庸》、《易傳》乃至《禮記》中諸多篇章均涉及聖人、誠之天地之道的向度，是否適宜理解為均受老、莊影響？更何況如佐藤將之所謂，戰國儒道思想具有「原始混合狀態」，故而以後世明確的儒道分類為前提來思考先秦儒道思想之歸屬，仍不免於方法論及詮釋上的盲點。佐藤將之，《中國古代的「忠」論研究》（臺北：臺大出版中心，2010），〈序論〉，頁1-33。〈不苟〉篇之「慎其獨」與「誠」一起詮說，其與《郭店楚墓竹簡·五行》、《中庸》等思孟學者所論更為接近，而〈五行〉「獨」指五行和於內之狀態，指修

大德在於「誠」，此處並以「有常」而詮解天地之誠。君子之修養在於參贊天地之誠，而致其誠於天地萬物，德由「至其誠」而被理解。修誠之極致乃能踐形，成為通乎血氣心知、遍潤萬物的存在；同時也成為貫通天人向度的存在。通達於天德之向度，而能「神明自得」、「明參日月、大滿八極」者，才能展現出聖人的明通無礙、無蔽。天地之化育，顯現為變化，參贊天德之聖人、君子具有「神則能化」的能力。君子展現天地之理於人倫日用間則為禮，禮者天地之理也。¹¹² 禮為「道德之極」，其推至極致，仍是變化之理。「理則明，明則能變矣」，故此「理」、「禮」亦具有變化代興的特質。聖人「不言」而變化代興，以荀子來說，其關鍵在於禮，而禮之關鍵則在於名、文、言、辭。故而《荀子·王制》在言「天德」、「王者之政」時，首重於「正名」，而為學之關鍵則在於「禮」。禮文之變化在於類應（「唯所居以類至」），¹¹³ 透過類應、達類而使得變化「不舍」、「長遷」。由此來看，荀子之言天德，導向了變化代興的天地之德與禮文世界。禮義文理才是為學、治道的關鍵，是「道德之極」。¹¹⁴ 禮義文理推至極致，並非僵化的禮文形式，而重其感應、變化之德的向度。

養之工夫，而不專指帝王統治之術。本文在探討《荀子》「德」一詞的使用時，即發現其多數都在「禮」的相關脈絡中，且與修身和教化密切相關。

¹¹² 孔穎達謂：「天地未分之前已有禮也，禮者理也」。孔穎達疏，《禮記》，卷 1，〈曲禮〉，頁 10。《荀子·不苟》篇論「誠」及「天德」的重要文字，雖然未直接使用「禮」以作為闡釋，但是並不就此可以論斷其與「禮」論無關。《荀子·勸學》即明揭：「學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極」，禮為「道德之極」、「在天地之間者畢矣」，禮亦同時具有「德」、「誠」之變化以及「在天地之間」的向度。同時〈不苟〉言及誠及德時謂：「唯所居以其類至」，而禮正是「類之綱紀」。再者，《荀子》禮義時常連稱成複合詞，〈不苟〉言誠時謂：「誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。」《荀子·樂論》謂：「禮也者，理之不可易者也」於此可見「禮」與「理」、「德」、「誠」的關係。「義」是對於情境的合宜回應，故而〈不苟〉謂：「君子能以義屈信變應故也」。王先謙，《荀子集解》，卷 2，〈不苟〉，頁 56；卷 1，〈勸學〉，頁 12；卷 14，〈樂論〉，頁 382。佐藤將之認為《荀子》「義」與「變」同時出現時，組成「變應」之詞，並不同於「禮義」複合詞的「應變」。其認為「變應」，主要指：「人民的德化，而不是外界環境、狀況的變化」。但「人民的德化」也還是可視為禮之教化的一環，很難完全與禮切割。佐藤將之，〈掌握變化的道德——荀子「誠」概念的結構〉，頁 35-60。

¹¹³ 《荀子》所言之「類」並不宜解作客觀之分類，有關《荀子》之類，將另以專文進行探討，此處不再細論。

¹¹⁴ 王先謙，《荀子集解》，卷 1，〈勸學〉，頁 12。

六、結論

先秦時期「德」之概念的發展，深刻牽動著天命觀、自然、修身、教化、心性論以及禮文創造等關鍵課題。其對於思考禮文是否是一套外在的儀文、規範乃至於與修身的關係均具有積極的意義。對於思考心性及教化課題，亦可提供不同於本體論、對應宇宙論、道德主體等思想資源，而展開深刻的文化哲學之論述。因而具有重要的學術及思想史上的意義。

先秦時期「德」之概念原與深刻的原始宗教性縮結，但帝令逐漸向天帝、天之信仰轉移，天命因德而移易，已非血緣氏族所能壟斷。此轉化在周初已然開始，由對天帝、天命之使用中可以看出其轉變。稱「天」時所凸顯者乃為天之運行規律，從而有「天秩」、「天序」之體認，禮與典章制度亦由此而生。《尚書》提及「天敘有典」、「天秩有禮」，受命與失命的象徵在於是否能將天之所命展現為禮文，從而使得「彝倫攸敘」。《左傳》明白透過「禮義威儀」以「定命」，使得「禮義威儀」成為天命的內涵。

對於「天」與「天命」先秦儒者轉化出新的義涵，既不從原始宗教之信仰，亦不從自然與個我之主客二分脈絡，或先驗的形上道體著眼，而著重於人對於其所遭遇的情境之召喚與回應。「命」訓為「名」，天命即是對天道流行的意義化過程，具體展現於文辭、禮儀中。如何體會天德而制作禮文？本文透過觀天文而確立禮儀的時、空秩序，聞德音而「立均出度」、觀象制文等三方面著眼。將三者之分別析論，乃為說明之方便，實則密切相關。如對於「麻數」的體察，透過五行：水、火、木、金、土等物象的體味，從而確立五紀、五經之「麻數」。「麻數」亦與聖人制作音律密切相關；同時「文」之制作亦由「觀象」而得。

觀天文物象所體會的禮文，固然有其「度」與「軌儀」等層面，然而「德」既與體會天之生成變化有關，故仍以生、誠、信、明、時等體會為首出。戰國時期儒者所思考的「德」同時統合著天、人之向度，這不但展現於頻繁出現的天與倫理層面連結的複合詞如：天秩、天序、天禮、天常、天德、天地之誠中，還展現於以「樂」彰顯「德」之流動性，以及透過觀象而興德的為學之道中。凸顯於天德之流動性、樂音之感染性、玉音則型的修身論、教化等層面。對於天德的體會，並不從後世理學所著重的本體論乃至體用論的角度進行立論，亦不在於客觀的知識興趣或科學自然義的探析，也不在於漢代氣化宇宙論透過天官系統所進行的天人對應中；

而在於對天地萬物之體驗以憤發興起「德」之實踐的動力。也正因为如此，對於天德的體會亦不會定於一端。老莊感受的天德，往往從去除人為造作著眼，先秦儒者則多與明、時、誠、信、生等創造、化育義涵相關。《荀子·法行》通篇談及聖王法天而行以成就禮義文理，其關鍵在於「比德」，即透過對於天地、物象之體會，從而比擬、想像，產生禮義文理。

戰國儒者思考的「天德」不在帝命中被降予、不於形上道體中推衍、不內束於心性本體中、亦不在於客觀對象的知識探析，而是回到具體的人倫關係與具體實踐中。早在《論語》言「德」即已賦予「德」之修養義涵，此面向於戰國中後期更發展成熟。戰國時期的誠、信、德等關鍵概念，均轉而以道德、修身的層面加以詮釋，並同時統合天、人向度。言「天」乃在彰顯變化、化育義涵，天道具體展現於人倫間，天常彰顯於六位、六德成全時。此時並將「德」訓解為「得」、「得於身」，道德實踐之身體性、倫理性、關係性、實踐性等多重面向被深刻展開。

戰國儒者言「德」之身體性、生生、時變的層面十分凸顯，並著重於流動與感通。此即《易》〈乾卦·文言〉所謂：「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」。「德」既不斷感通、流行，故而以樂釋德，展現出「流體也，機然無塞也」的特質。如〈五行〉謂：「五行之所和，和則樂，樂則有德」、「不形不安，不安不樂，不樂亡德」，透過悅、樂而理解德，德之悅、德之樂顯現高度的流動感通以及實踐之特質。以此，「德」之實踐，如天道之深廣，無有所停歇、終止（「有與始，無與終」），展現於禮文不斷創造的過程中。

聖人透過「立象以盡意」、「縣象著名」，將天地之德展現於「象」、「文」、「辭」之不斷會通的過程，也展開了禮文、名言的創造之道。其「體天地之撰，以通神明之德」，並「通其變，遂成天地之文，極其數，遂定天地之象」。「德」的在戰國儒者的思考中，不但展現為具有不斷生成變化、日新又新、無有終點的特質，還深刻具體化於人倫日用的實踐中，並著重於流動性和感通性的樂與悅。不悅則不成其德，德之悅於是展開了深具創造動力的禮文與倫理之可能。此天德、天地之誠的生化力量，對於思考禮的精神以及文化的創造，均具有重要而深刻的意義。同時此觀象制文、立象盡意的禮文創造過程，亦在自然哲學、主體哲學、形上學之解釋天人關係、天道心性等工夫課題外打開了新的思考的可能性。

（責任校對：廖安婷）

引用書目

一、傳統文獻

- 孔安國 Kong Anguo 傳，孔穎達 Kong Yingda 正義，《尚書正義》*Shangshu zhengyi*，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2001，影印阮元 Ruan Yuan 校刻《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 本。
- 王先謙 Wang Xianqian 撰，沈嘯寰 Shen Xiaohuan、王星賢 Wang Xingxian 點校，《荀子集解》*Xunzi jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2007。
- 王念孫 Wang Niansun，《廣雅疏證》*Guangya shuzheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1983。
- 王弼 Wang Bi、韓康伯 Han Kangbo 注，孔穎達 Kong Yingda 疏，《周易注疏》*Zhouyi zhushu*，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2001，影印阮元 Ruan Yuan 校刻《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 本。
- 司馬遷 Sima Qian 著，裴駟 Pei Yin 集解，司馬貞 Sima Zhen 索隱，張守節 Zhang Shoujie 正義，《史記三家注》*Shiji sanjia zhu*，臺北 Taipei：鼎文書局 Dingwen shuju，1979。
- 朱熹 Zhu Xi，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：鵝湖出版社 Ehu chubanshe，1984。
- 何晏 He Yan 集解，邢昺 Xing Bing 疏，《論語注疏》*Lunyu zhushu*，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2001，影印阮元 Ruan Yuan 校刻《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 本。
- 杜預 Du Yu 注，孔穎達 Kong Yingda 正義，《春秋左傳正義》*Chunqiu Zuozhuan zhengyi*，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2001，影印阮元 Ruan Yuan 校刻《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 本。
- 段玉裁 Duan Yucai，《說文解字注》*Shuowen jiezi zhu*，臺北 Taipei：天工書局 Tiangong shuju，1987。
- 徐元誥 Xu Yuangao 撰，王樹民 Wang Shumin、沈長雲 Shen Changyun 點校，《國語集解》*Guoyu jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2002。
- 班固 Ban Gu，《漢書》*Hanshu*，臺北 Taipei：鼎文書局 Dingwen shuju，1986。
- 孫詒讓 Sun Yirang，《契文舉例》*Qiwen juli*，《叢書集成續編》*Congshu jicheng xubian* 第 18 冊，臺北 Taipei：新文豐出版 Xinwenfeng chuban，1989。
- 張載 Zhang Zai 著，章錫琛 Zhang Xichen 點校，《張載集》*Zhangzai ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1985。

- 郭慶藩 Guo Qingfan 著，王孝魚 Wang Xiaoyu 校，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2006。
- 郭璞 Guo Pu 注，邢昺 Xing Bing 疏，《爾雅注疏》*Erya zhushu*，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2001，影印阮元 Ruan Yuan 校刻《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 本。
- 趙岐 Zhao Qi 注，孫奭 Sun Shi 疏，《孟子注疏》*Mengzi zhushu*，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2001，影印阮元 Ruan Yuan 校刻《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 本。
- 鄭玄 Zheng Xuan 注，孔穎達 Kong Yingda 疏，《禮記注疏》*Liji zhushu*，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2001，影印阮元 Ruan Yuan 校刻《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 本。
- 鄭玄 Zheng Xuan 注，陸德明 Lu Deming 音義，賈公彥 Jia Gongyan 疏，《周禮注疏》*Zhouli zhushu*，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2001，影印阮元 Ruan Yuan 校刻《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 本。
- 鄭玄 Zheng Xuan 箋，孔穎達 Kong Yingda 正義，《毛詩正義》*Maoshi zhengyi*，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2001，影印阮元 Ruan Yuan 校刻《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 本。

二、近人論著

- 上海博物館 Shanghai bowuguan 編，《上海博物館藏戰國楚竹書（五）·三德》*Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu 5, Sande*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2006。
- 方向東 Fang Xiangdong，《大戴禮記匯校集解》*Dadai liji huijiao jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2008。
- 王健文 Wang Jian-wen，《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》*Fengtian chengyun: gudai Zhongguo de 'guojia' gainian ji qi zhengdangxing jichu*，臺北 Taipei：東大圖書 Dongda tushu，1995。
- 王國維 Wang Guowei，《觀堂集林》*Guantang jilin*，石家莊 Shijiazhuang：河北教育出版社 Hebei jiaoyu chubanshe，2001。
- 中國社會科學院考古研究所 Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo，《殷周金文集成釋文》*Yin Zhou jinwen jicheng shiwen*，香港 Hong Kong：香港中文大學中國文化研究所 Xianggang zhongwen daxue zhongguo wenhua yanjiusuo，2001。
- 池田知久 Ikeda Tomohisa，〈馬王堆漢墓帛書《五行篇》所見之身心問題〉“Mawangdui hanmu boshu *Wuxingpian suo jian zhi shenxin wenti*”，收入楊儒賓

- Yang Rur-bin 主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》*Zhongguo gudai sixiang zhong de qilun ji shentiguan*，臺北 Taipei：巨流圖書 Juliu tushu，1993，頁 327-352。
- 伊利亞德 Mircea Eliade 著，楊儒賓 Yang Rur-bin 譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》*Yuzhou yu lishi: yongheng huigui de shenhua*，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2000。
- 牟宗三 Mou Zongsan，《心體與性體（一）》*Xinti yu xingti 1*，臺北 Taipei：正中書局 Zhengzhong shuju，1991。
- 伍振勳 Wu Zhen-xun，〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉“Xunzi ‘tianlun’ de zhiqu: ‘zhitian’ lunshu de zhuti”，《臺大中文學報》*Taida zhongwen xuebao*，46，臺北 Taipei：2014，頁 51-86。doi: 10.6281/NTUCL. 2014.09.46.02
- 艾 蘭 Sarah Allan 著，汪濤 Wang Tao 譯，《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》*Gui zhi mi: shangdai shenhua, jisi, yishu han yuzhouguan yanjiu*，成都 Chengdu：四川人民出版社 Sichuan renmin chubanshe，1992。
- 艾 蘭 Sarah Allan 著，張海晏 Zhang Haiyan 譯，《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻》*Shui zhi dao yu de zhi duan: Zhongguo zaoqi zhexue sixiang de benyu*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2010。
- 安樂哲 Roger T. Ames 著，彭國翔 Peng Guoxiang 編譯，《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》*Ziwo de yuancheng: zhongxi hujing xia de gudian ruxue yu Daojia*，石家莊 Shijiazhuang：河北人民出版社 Hebei renmin chubanshe，2006，〈儒家非超越性的天道觀〉“Rujia fei chaoyuexing de tiandaoguan”，頁 18-57。
- 杜正勝 Tu Cheng-sheng，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》*Cong meishou dao changsheng: yiliao wenhua yu Zhongguo gudai shengming guan*，臺北 Taipei：三民書局 Sanmin shuju，2005，〈威儀篇·威儀與生命〉“Weiyi pian, weiyi yu shengming”，頁 205-218。
- 余英時 Yu Ying-shih，《論天人之際——中國古代思想起源試探》*Lun tian ren zhi ji: Zhongguo gudai sixiang qiyuan shitan*，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2014，〈代序〉“Dai xu”，頁 1-70。
- 李學勤 Li Xueqin 主編，《清華大學藏戰國竹書（壹）》*Qinghua daxue cang Zhanguo zhushu 1*，上海 Shanghai：上海文藝出版中心 Shanghai wenyi chuban zhongxin，2010。
- 佐藤將之 Sato Masayuki，〈掌握變化的道德——荀子「誠」概念的結構〉“Zhangwo bianhua de daode: Xunzi ‘cheng’ gainian de jiegou”，《漢學研究》*Hanxue yanjiu*，27.4，臺北 Taipei：2009，頁 35-60。

- _____，〈《中國古代的「忠」論研究》*Zhongguo gudai de 'zhong' lun yanjiu*，臺北 Taipei：臺大出版中心 Taida chuban zhongxin，2010，〈序論〉“Xu lun”，頁 1-33。
- _____，〈天人之間的帝王——《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析〉“Tian ren zhijian de diwang: Zhuangzi han Xunzi de 'daode' guannian tanxi”，《漢學研究》*Hanxue yanjiu*，31.1，臺北 Taipei：2013，頁 1-35。
- _____，〈《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》*Xunzi lizhi sixiang de yuanyuan yu Zhanguo zhuzi zhi yanjiu*，臺北 Taipei：臺大出版中心 Taida chuban zhongxin，2013。
- 林永勝 Lin Yung-sheng，〈二重的道論——以南朝重玄學派的道論為線索〉“Erchong de daolun: yi Nanchao zhong xuanxue pai de daolun wei xiansuo”，《清華學報》*Qinghua xuebao*，42.2，新竹 Hsinchu：2012，頁 233-260。doi: 10.6503/THJCS.2012.42(2).02
- 林啟屏 Lin Chi-ping，〈從古典到正典：中國古代儒學意識之形成〉*Cong gudian dao zhengdian: Zhongguo gudai ruxue yishi zhi xingcheng*，臺北 Taipei：臺大出版中心 Taida chuban zhongxin，2007，〈從古典到傳統：古典「德」及其發展〉“Cong gudian dao chuantong: gudian 'de' ji qi fazhang”，頁 34-48。
- 胡厚宣 Hu Houxuan，〈《甲骨學商史論叢初集》*Jiaguxue Shang shi luncong chuji*，石家莊 Shijiazhuang：河北教育出版社 Hebei jiaoyu chubanshe，2002，〈殷代之天神崇拜〉“Yindai zhi tianshen chongbai”，頁 206-241。
- 胡厚宣 Hu Houxuan、胡振宇 Hu Zhenyu，〈《殷商史》*Yinshang shi*，上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，2003。
- 韋伯 Max Weber 著，康樂 Kang Le、簡惠美 Jian Hui-mei 譯，〈《新教倫理與資本主義精神》*Xinjiao lunli yu zibenzhuyi jingshen*，臺北 Taipei：遠流出版 Yuanliu chuban，2007。
- 唐君毅 Tang Junyi，〈《中國哲學原論·原道篇（一）》*Zhongguo zhexue yuanlun, yuandao pian 1*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1986。
- 荊門市博物館 Jingmenshi bowuguan 編，〈《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*，北京 Beijing：文物出版社 Wenwu chubanshe，1998。
- 袁保新 Yuan Pao-hsin，〈《盡心與立命——從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項試探》“Jinxin yu liming: cong Haidege jiben cunyoulun chongsu Mengzi xinxinglun de yixiang shitan”，收入李明輝 Lee Ming-huei 編，〈《孟子思想的哲學探討》*Mengzi sixiang de zhexue tantao*，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo，1995，頁 159-198。

- _____, 《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》 *Cong Haidege, Laozi, Mengzi dao dangdai xin ruxue*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 2008。
- 徐復觀 Xu Fuguan, 《中國人性論史·先秦篇》 *Zhongguo renxing lun shi, xianqin pian*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1999。
- 張光直 Chang Kwang-chih, 《中國青銅時代(第二集)》 *Zhongguo qingtong shidai 2*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 1990。
- 陳來 Chen Lai, 《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》 *Gudai zongjiao yu lunli: rujia sixiang de genyuan*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 1996。
- 陳弱水 Chen Jo-shui, 〈「復性書」思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉“‘Fuxing shu’ sixiang yuanyuan zaitan: Han Tang xinxing guannian shi zhi yizhang”, 《中央研究院歷史語言研究所集刊》 *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan*, 69.3, 臺北 Taipei: 1988, 頁 423-482。
- 陳夢家 Chen Mengjia, 〈古文字中之商周祭祀〉“Guwenzi zhong zhi Shang Zhou jisi”, 《燕京學報》 *Yanjing xuebao*, 19, 北京 Beijing: 1936, 頁 90-155。
- _____, 〈商代的神話與巫術〉“Shangdai de shenhua yu wushu”, 《燕京學報》 *Yanjing xuebao*, 20, 北京 Beijing: 1936, 頁 485-576。
- _____, 《殷虛卜辭綜述》 *Yinxu buci zongshu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2008。
- 陳遵媯 Chen Zungui, 《中國天文學史》 *Zhongguo tianwenxue shi* 第 2 冊, 臺北 Taipei: 明文書局 Mingwen shuju, 1984。
- 陳雙新 Chen Shuangxin, 《古文字研究》 *Guwenzi yanjiu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua Shuju, 2000, 〈樂器銘文考釋〉“Yueqi mingwen kaoshi”, 頁 120-124。
- 梅洛龐蒂 Maurice Merleau-Ponty 著, 龔卓軍 Gong Jow-jiun 譯, 《眼與心: 身體現象大師梅洛龐蒂的最後書寫》 *Yan yu xin: shenti xianxiang dashi Meiluopangdi de zuihou shuxie*, 臺北 Taipei: 典藏藝術家庭 Diancang yishu jiating, 2007。
- 梅廣 Mei Kuang, 〈釋「修辭立其誠」: 原始儒家的天道觀與語言觀——兼論宋儒的章句學〉“Shi ‘xiuci li qi cheng’: yuanshi rujia de tiandao guan yu yuyan guan: jian lun songru de zhangju xue”, 《臺大文史哲學報》 *Taida wen shi zhe xuebao*, 55, 臺北 Taipei: 2001, 頁 213-238。doi: 10.6258/bcla.2001.55.06
- 曹峰 Cao Feng, 《上博楚簡思想研究》 *Shangbo chujian sixiang yanjiu*, 臺北 Taipei: 萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu, 2006, 〈〈三德〉與《黃帝四經》對比研究〉“‘Sande’ yu Huangdi sijing duibi yanjiu”, 頁 241-266。
- 郭沫若 Guo Moruo, 《郭沫若全集》 *Guo Moruo quanji* 歷史編第 1 卷, 北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe, 1982。

- 郭梨華 Kuo Li-hua, 〈孔子哲學思想探源——以天、德、中三概念為主〉“Kongzi zhexue sixiang tanyuan: yi tian, de, zhong san gainian weizhu”, 《哲學與文化》 *Zhexue yu wenhua*, 39.4, 臺北 Taipei: 2012, 頁 91-115。
- 勞思光 Lao Sze-kwang, 《新編中國哲學史(一)》 *Xinbian Zhongguo zhexue shi 1*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1991。
- 馮 時 Feng Shi, 《中國古代的天文與人文》 *Zhongguo gudai de tianwen yu renwen*, 北京 Beijing: 中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2006。
- 董作賓 Dong Zuobin, 《殷曆譜》 *Yinli pu*, 《中央研究院歷史語言研究所專刊》 *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo zhuankan* 第 23 冊, 臺北 Taipei: 中央研究院歷史語言研究所 Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1992。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin, 〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限人性論看牟宗三的社會哲學〉“Renxing, lishi qiji yu shehui shijian: cong youxian renxinglun kan Mou Zongsan de shehui zhexue”, 《臺灣社會研究季刊》 *Taiwan shehui yanjiu jikan*, 1.4, 臺北 Taipei: 1987, 頁 139-179。
- _____, 《儒家身體觀》 *Rujia shenti guan*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo choubeichu, 1996。
- _____, 〈先秦思想的明暗象徵〉“Xianqin sixiang de ming'an xiangzheng”, 《中國文化與世界》 *Zhongguo wenhua yu shijie*, 6, 上海 Shanghai: 1997, 頁 134-170。
- _____, 〈《雅》、《頌》與西周儒家的「對越」精神〉“Ya, Song yu Xizhou rujia de ‘duiyue’ jingshen”, 《中國哲學與文化》 *Zhongguo zhexue yu wenhua*, 11, 桂林 Guilin: 2014, 頁 39-67。
- 聞一多 Wen Yiduo, 《聞一多全集》 *Wen Yiduo quanji* 第 2 冊, 臺北 Taipei: 里仁書局 Liren shuju, 1996。
- 廖名春 Liao Mingchun, 〈從郭店楚簡論先秦儒家與周易的關係〉“Cong Guodian chujian lun xianqin rujia yu zhouyi de guanxi”, 《漢學研究》 *Hanxue yanjiu*, 18.1, 臺北 Taipei: 2000, 頁 55-72。
- 鄭吉雄 Cheng Kat Hung, 〈論易道主剛〉“Lun yidao zhu gang”, 《臺大中文學報》 *Taida zhongwen xuebao*, 26, 臺北 Taipei: 2007, 頁 89-118。doi: 10.6281/NTUCL.2007.26.04
- _____, 〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉“Cong yimin dao yinyi: daoia sixiang suyuan: jian lun Kongzi de shenfen rentong”, 《東海中文學報》 *Donghai zhongwen xuebao*, 22, 臺中 Taichung: 2010, 頁 125-156。

- _____，〈先秦經典「中」字字義分析——兼論《保訓》「中」字〉“Xianqin jingdian ‘zhong’ zi ziyi fenxi: jian lun *Baoxun* ‘zhong’ zi”，收入陳致 Chen Zhi 主編，《簡帛·經典·古史》*Jianbo, jingdian, gushi*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2013，頁 181-208。
- _____，〈釋「天」〉“Shi ‘tian’”，《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*，46，臺北 Taipei：2015，頁 63-99。
- 鄭吉雄 Cheng Kat Hung 等，〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉“Xianqin jingdian ‘xing’ zi ziyi de yuanshi yu bianqian: jian lun ‘wuxing’”，《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*，35，臺北 Taipei：2009，頁 89-127。
- 鄭 開 Zheng Kai，〈德禮之間——前諸子時期的思想史〉*De li zhijian: qian zhuzi shiqi de sixiang shi*，北京 Beijing：三聯書店 Sanlian shuju，2009。
- 錢 穆 Chien Mu，〈錢賓四先生全集〉*Qian Binsi xiansheng quanji* 第 43 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，1996。
- 謝君直 Hsieh Chun-chieh，〈郭店楚簡的天道思想〉*Guodian chujian de tiandao sixiang*，臺北 Taipei：文化大學哲學研究所博士論文 Wenhua daxue zhexue yanjiusuo boshi lunwen，1995。
- 龐 樸 Pang Pu，〈竹帛《五行》篇校注及研究〉*Zhubo Wuxing pian jiaozhu ji yanjiu*，臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu，2000。
- 顧頡剛 Gu Jiegang、劉起鈞 Liu Qiyu，〈尚書校釋譯論〉*Shangshu jiaoshi yilun*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2005。

The Pre-Qin Idea of Virtue and the Successful Development of the Rites

Lin Su-chuan

Department of Chinese Literature
National Cheng Kung University
z9208002@email.ncku.edu.tw

ABSTRACT

This study explores the historical evolution and rich significance of the concept of virtue (*de* 德) prior to the Qin dynasty. It begins with an analysis of ancient literature, which reveals that virtue originated as a belief related to emperors and clan kinship, and that it only later came to be associated with Heaven. The crystallization of the concept of virtue is displayed in rites and music, where this previously symbolic idea became transformed into a practical norm. The article next examines the nature and significance of virtue and ritual by investigating how the sages experienced the virtue of Heaven and Earth and created rites and music through their observation of nature. In addition, the article investigates how the sages learned about the “rhythm” of Heaven and Earth, how they expressed this rhythm in the form of music, and how they used music to interpret the virtue of Heaven and Earth. Finally, the article analyzes how virtue continued to evolve and change in Confucian philosophy, and how the understanding of the virtue of Heaven and Earth shifted from the exploration of the laws of the world to being incorporated into people’s daily affairs, ultimately becoming a revered ideal.

Key words: Heaven, virtue, rites, image, nature, Confucians

(收稿日期：2015. 10. 6；修正稿日期：2016. 8. 31；通過刊登日期：2016. 12. 15)

