

# 天帝信仰人本精神源頭試探——

## 以孔子與中國古代宗教與倫理思想為參照

黃子寧(靜窮)

天人親和院副研究員

12/16~18/ 2016 版本

### 摘要

維生先生肯定：師尊是以「中國文化的道統傳承，人本精神的宗教革新」雙軌，建構為宇宙境界，天人合一的天人實學。追溯天帝信仰人本精神(或稱人文精神)的源頭，可以嘗試回到中國文化史裡去探討。中國文化被認為是早熟的文明，宗教性薄弱，世俗性突出，缺乏彼岸救贖的宗教思想。將古代宗教與倫理思想人文化，形成中國文化基本性格的關鍵是以孔子為首的儒家與軸心突破的精神運動。對照其他文明的軸心突破，中國的軸心突破表現得最為溫和，不因為認識到自身的侷限而轉向超越的存在，對於理性的發展既不是向神話的諸神進行倫理的反抗，更未導向一神論的信仰，而是更多的認識到神與神性的侷限性，因此更多地趨向「此世」和人間性(世俗性)，將宗教倫理化。孔子被肯定為中國文化「軸心突破」的第一位哲人，「天不生仲尼，萬古長如夜」兩句詩句，所傳達的便是孔子與中國文化「軸心突破」的關係。以孔子為參照，「斯天不生人，萬古長如夜」兩句詩句，正是說明作為中國近代宗教思想家涵靜老人以人本精神為宗教革新的關係。

關鍵字：宗教、倫理學、中國文化、軸心突破、世俗性、人本(文)精神

## 一、前言

維生先生<sup>1</sup>生前不只常在道學研究所授課時對學生說，更藉著公開說話的機會，例如：親和集會、閉關授課、涵靜老人講座、兩岸學術交流、國際學術研討會等場合，不斷強調：

我的父親他是人，不是神！<sup>2</sup>

這裡的「神」，應該被理解為《論語》中「子不語怪力亂神」的「神」。這句話是維生先生長期以來一貫對他父親所肯定的心聲。乍聽之下似乎是維生先生以人子身份感受著父親親情、接受庭訓、親炙教導所說的話，表達了師尊涵靜老人在成為天帝教裡諸多身份之先的其他身份，「他應該有人類所共有貪嗔癡愛的人欲，也必然有喜怒哀樂的性氣」。師尊「值得我們尊敬與追慕的是他有愛、有義、有血、有肉、有淚的人格中，所展現出來的道德、道心、道行、道功的聖賢精神」<sup>3</sup>然而，作為繼善述志的第二任首席使者、天人研究學院道學研究所講座教授、宗教哲學研究社理事長，對外公開宣揚這句話並留下文字紀錄，就不僅止是人子的感言，而應該被詮釋為宗教哲學史上的判斷了！

師尊涵靜老人，對於曾親炙教誨的天帝教第一代門人弟子來說，情感非同一般，如師如父，排除血緣關係不說，在精神上甚至都透發著超越時空相親相和的關係，令後來進入帝教的同奮們望塵莫及。師尊的形象對他們來說，是活生生的、親近的、不用文字就直接感知的，但是縱然是第一代弟子也不盡然都能完全理解師尊內心無窮的境界與救劫急切的願行。這樣的感慨，作為人子及華山第一代弟子的維生先生常常發為他自稱所謂的「澈心、誅心的懺悔」——每每讀著父親留下的文獻資料，回想過去父親在身邊的日子，往往難以自抑地掩卷失聲，悲從衷來，不是追思的哀慟，而是認為父親太寂寞了！因此，首席使者任期結束後，他投注全副心力與五年時間在天人研究學院道學研究所，為中國文化道學立極溯源，復命歸根，尋尋覓覓為師尊建構起「天人實學」思想體系的兩條脈絡，並肯定：

師尊是以「中國文化的道統傳承，人本精神的宗教革新」雙軌，建構為宇宙境界，天人合一的天人實學。<sup>4</sup>

當然，這樣的表述天人實學定義，對於認識論、方法論、工夫論的進路仍未能全面涵括。不過，這就可以理解為什麼維生先生強調師尊「是人，不是神」，其目的在彰顯「人本精神」。我們可以在中國文化史中，尤其是中國古代宗教與倫理思想轉折居關鍵地位的孔子與「軸心突破」的關係，做一參照，嘗試為中國最古老的「天帝信仰」的「人本精神」尋

<sup>1</sup> 維生先生，李子弋教授，淡江大學戰略研究所退休教授，是天帝教首任首席使者 涵靜老人李玉階先生的長公子，曾任天帝教第二任首席使者、天帝教天人研究學院道學研究所講座教授、宗教哲學研究社理事長、極

忠文教基金會董事長……等教職。

<sup>2</sup> 詳見維生先生，《導讀：涵靜老人天命之路》，教內資料，由維生先生親自從為《涵靜老人蘭州闡道實錄》、《涵靜老人天命之路》所撰的導讀部分加以整理編纂，另付帝教出版社抽印單行本以紀念師尊，2009，頁 3-9。

<sup>3</sup> 同上，頁 5-6。

<sup>4</sup> 同上，頁 7。

找源頭。

中國文化被認為是早熟的文明，宗教性薄弱，世俗性突出，缺乏彼岸救贖的宗教思想。黑格爾(Hegel, 1770-1831)在《哲學史講演錄》裡批評孔子(孔丘, 551-479B.C.E.)沒有「思辨哲學」，認為《論語》中只有一些常識道德，而且儒家道德缺乏宗教基礎。韋伯(Max Weber, 1864-1920)以新教倫理解釋資本主義起源，他認為意識形態影響經濟。韋伯在 1915 年出版《中國的宗教：儒教與道教》時，即以世界各宗教的經濟倫理脈絡，探討儒家之所以沒有為中國帶來資本主義，就是因為缺乏對超越的神與對「彼世」(the other world)的追求。然而，有些西方啟蒙運動學者被孔子倫理學上的人文精神、世俗特性所吸引，認為孔子為啟蒙運動提供倫理上的對照而開啟了革命。例如啟蒙運動名家伏爾泰(François-Marie Arouet, 1694-1778)認為孔子是「中國的蘇格拉底」，此觀點為康德(Kant, 1724-1804)所繼承，用來批評基督教會壓抑性的彼世教條(otherworldly dogma)。從過去、現在到未來，不管在東方或西方，孔子和儒家(或被稱作儒學、儒教)被認為確實是中國文化的軸心與代表，在中國的文化—心理結構形成起了主要的作用，而這種作用又有其現實生活的社會來源，這已是個不容被否定的共識。

## 二、 軸心突破與禮樂傳統

有關「軸心時代」(Axial age)、「軸心突破」(Axial breakthrough)的說法，最初由雅斯培(Karl Jaspers, 1883-1969) 在 1949 年於《歷史的起源與目標》(*The Origin and Goal of History*)一書中提出，直到帕森斯(Talcott Parsons, 1902-1979)為英譯本韋伯《宗教社會學》所寫的「引論」(Introduction)，雅斯培的「軸心突破」一詞，才有了明確定義。帕森斯用的是「哲學突破」(philosophical breakthrough)這個詞，意思是指大約西元前第一千年(the first millennium B.C.E.)左右，當時世界上幾個高度發展的文明，包括希臘、以色列、印度、和中國都歷經一場重大的精神「突破」，人們對於宇宙和人生的本質發生了一種理性的認識，從而對人類處境及其基本意義獲得了新的理解。各文明之間突破的方式不同，例如希臘取哲學思辨之路，蘇格拉底(Socrates, 469-399 B.C.E.)、柏拉圖(Plato, 427-347 B.C.E.)、亞里士多德(Aristotle, 384-322B.C.E.)是哲學突破的高峰，西方文明中的理性認識的基礎由此奠定。以色列採神秘主義的宗教想像，以「先知運動」為表現，突出上帝的創造主觀念。在印度，產生以業報與轉世觀念為中心的宗教哲學。在中國，發展出倫理類型的文化，成為道德—哲學—宗教意識的混合型。雅斯培首先用「軸心時代」與「軸心突破」的說法來界定這一段重大的歷史變動，並且觀察出軸心時代各高級文明的突破都是各自獨立發生，沒有證據顯示彼此曾經相互影響。我們只能說，大概文明發展到某種高度，都會經歷相同的精神覺醒。雅斯培進一步指出，軸心突破終極的重要性在於各文化的性格發生定型的影響。從而，使得這一個時期成了世界歷史的軸心，從它以後，人類有了進行歷史自我理解的普遍框架。值至近代，「人類一直靠軸心時代所產生的思考和創造的一切而生存，每一次新的飛越都回顧這一時期，並被它重燃火焰，自那以後，情況就是這樣，軸心期潛力的甦醒和對軸心期

潛力的回歸，或者說是復興，總是提供了精神的動力。」<sup>5</sup>

學界至今已經普遍接受軸心時代與軸心突破的說法，並且討論也超出雅斯培最初的觀察與分析。帕森斯指出希臘軸心突破的背景針對的是荷馬諸神的世界，以色列則是針對《舊約》和摩西故事。余英時先生認為，中國軸心突破的背景針對的是三代(夏、商、周)的禮樂傳統。這個禮樂傳統的基本特徵，是來自中國原始宗教巫覡文化，具有宗教向度。<sup>6</sup> 許慎的《說文》解釋「禮」以「事神致福」<sup>7</sup>；王國維在《釋禮》中指出「禮」從「豐」字發展而來，指「盛玉以奉神人之器」<sup>8</sup>；不過，「禮」除了繼承「豐」字原始意義(行禮之器)之外，實則把祭祀者的行禮儀節也加進去了。基本上禮樂是在祭祀時溝通天與人的媒介。到了周公制周禮，內容非僅指祭祀儀節，已包含政治制度及一般的行為原則，終於形成一套宗教—政治—倫理的禮治秩序。

徐復觀先生把這個「禮」的發展歷程看作是宗教向人文的移轉。<sup>9</sup> 陳來先生進一步舉孔子在《禮記·表記》裡留下對三代政教文化的批評為例，認為：孔子提出的三代文化特色「夏道尊命」、「殷人尊神」、「周人尊禮」，<sup>10</sup> 可以歸結於巫覡文化、祭祀文化到禮樂文化的演進。三代文化演化展開為一種「否定的否定」特徵。夏與周同為「事鬼敬神而遠之」、「近人而忠焉」、「親而不尊」，但周與夏的同，並不是不同民族文化特性在同一發展水平上的偶然相同，夏道的遠神近人是神靈觀念尚未發達的緣故，而周人的遠神近人，則是經過對殷人神靈崇拜的理性否定而呈現的對夏的更高一級的肯定，是周代文化理性化進步的體現。<sup>11</sup> 和其他文明的哲學突破相比，中國的哲學突破表現得最為溫和，不因為認識到自身的侷限而轉向超越的存在，對於理性的發展既不是向神話的諸神進行倫理的反抗，更未導向一神論的信仰，而是更多的認識到神與神性的侷限性，因此更多地趨向「此世」和人間性(世俗性)，將宗教倫理化。陳來認為，中國軸心時代的先驅人物，先是周公，後是孔子，而孔子將周公所做的一切進一步加以發展和普遍化。所以中國的哲學突破並不是斷裂的突變，我們的文化發展一直保持連續性，因此，關於中國的軸心突破，與其說是「超越的」突破，毋寧說是「人文的」轉向。<sup>12</sup>

### 三、禮治與德行

<sup>5</sup> 雅斯培 Karl Jaspers, 《歷史的起源與目標》，北京：華夏出版社，1989，頁 8。

<sup>6</sup> 余英時，《論天人之際—中國古代思想起源試探》，臺北：聯經，2014，頁 85-91。

<sup>7</sup> 《說文》〈卷二〉〈示部 12〉：「禮，履也，所以事神致福也。从示从豐，豐亦聲。」

<sup>8</sup> 王國維，《觀堂集林》，北京：中華書局，1959，頁 291。

<sup>9</sup> 徐復觀，《中國人性論史》，臺北：臺灣商務，1969，頁 41-46。

<sup>10</sup> 《禮記·表記》：「子曰：『夏道尊命，事鬼神而遠之，近人而忠焉，先祿而後威，先賞而後罰，親而不尊；其民之敝：蠹而愚，喬而野，樸而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親；其民之敝：蕩而不靜，勝而無恥。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉，其賞罰用爵列，親而不

尊；其民之敝：利而巧，文而不慚，賊而蔽。』」參見王夢鷗註譯，《禮記今註今譯》下，臺北：臺灣商務，1984，頁 858。

<sup>11</sup> 陳來，《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》，北京：三聯，2009，頁 280。

<sup>12</sup> 陳來，《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》，頁 5。

中國禮樂傳統的演變，可以從探究「天」、「天命」、「德」、「仁」、「禮」概念內涵演變的歷史進程，看出禮樂傳統經歷了兩個劃時代的大變動。第一次變動大約起於殷周之際(約西元前 1122 年)，到周公制禮作樂而告一段落，關鍵是「德」的觀念成為「禮」的核心。「德」主要是指承「天命」的王朝，用人為的「德行」，建立並維持一個「禮治」的政治秩序，以祈得到「天」(上帝)的嘉許而延長「天命」，即「以德配天的天命觀」。周人至上觀念的「天」是一個比較理性化了的絕對存在，具有「倫理的位格」，是調控世界的「理性實在」，並非喜怒無常的暴君，而是善惡有則的裁判。周初以天命為中心的宗教的轉化，正是從宗教的迷信中蛻變出來的轉化。西周的禮樂文化創造的正是一種「有條理的生活方式」，由此衍生的行為規範對人的世俗生活的控制既深入又面面俱到。周禮作為完整的社會規範體系，正是在整體上對生活方式的系統化和理性化。這種理性化不僅具有對巫覡文化的排斥的一面，而且它的理性化更帶有一種人文的理性化的傾向。<sup>13</sup> 這對過去定義為「事神致福」的「禮」而言，是一重大突破。

關於周公制禮作樂之說與歷史意義，在《左傳》中有記載。《左傳》文公 18 年(西元前 609 年)魯國季文子透過大史克回覆宣公的對話中，有一段追記了周公制禮時說的話：

先君周公制周禮曰：「則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。」<sup>14</sup>

「則以觀德」的「則」即「天生蒸民，有物有則」<sup>15</sup> 的「則」，意思是指存在的萬事萬物，都有它的理序和規則，而這正是天道的規律與秩序，也就是「禮則」。因此，我們可以理解周公制禮作樂其內部脈絡關於「禮」與「德」相互涵攝的關係。

現代學者大致都認為「德」的觀念最初流行於殷、周之際，而周公是對「德」、「天命」的思想加以系統化的政治家。關於中國古代的「天命」思想，三皇五帝時期的「天」是有人格有意志的「天神」，人們可以藉由巫的力量與天神溝通往來。後來隨著地上王權的加強，顓頊和堯兩次實行「絕地天通」。(《尚書·周書·呂刑》：「乃命重黎，絕地天通。」)斷絕了地上生民與天神的通道，只有君王才有資格和天神相溝通。自此以後，與天相通的權力成了地上王權的象徵。夏代有所謂的「有夏服天命」<sup>16</sup>、「有夏多罪，天命殛之」<sup>17</sup>的思想，在商代則有「天命玄鳥，降而生商」<sup>18</sup>，連商紂王都曾說過「我生不有命在天」<sup>19</sup> 這樣的話；在周代，則有「丕顯文王，受天有大命」<sup>20</sup>、「有命自天，命此文王」<sup>21</sup> 等思想。武王伐紂，歷史上的記載極其殘忍，其實殷遺民是不服的，因此，周公對於周王朝政權的合法性提出了解釋。周公在殷遺民前強調「殷革夏命」，以證明周革殷命為正當；<sup>22</sup> 然而，亦承認周末

<sup>13</sup> 陳來，《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》，頁 10-11。

<sup>14</sup> 李宗侗註譯、葉慶炳校訂，《春秋左傳今註今譯》上冊，臺北：臺灣商務，1993，頁 515。

<sup>15</sup> 《詩經·大雅·蕩之什·蒸民》：「天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。」

<sup>16</sup> 《尚書·周書·召誥》。

<sup>17</sup> 《尚書·商書·湯誓》。

<sup>18</sup> 《詩經·商頌·玄鳥》。

<sup>19</sup> 《史記·殷本紀》。

<sup>20</sup> 《大孟鼎》。

<sup>21</sup> 《詩經·大雅·文王之什》。

<sup>22</sup> 《尚書·多士》：「惟爾知惟殷先人，有冊有典，殷革夏命。」

取殷之前，殷的王權是由天所命，亦是天的代表。因此周之克殷，可以算是在殷部族中一個有精神自覺的政治集團，克服了一個沒有精神自覺或精神自覺不夠的政治集團。我們可以說，周滅殷繼起，周文化是繼承殷文化後的再發展。《論語》「殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益，可知也。」（〈為政〉）。又「周監於二代，郁郁乎文哉」（〈八佾〉），都可證明周文化是由殷文化繼承發展而來。殷人的神靈觀念可分為三類：(1)天神：上帝、日、東母、西母、雲、風、雨、雪；(2)地示：社、四方、四戈、四巫、山、川；(3)人鬼：先王、先公、先妣、諸子、諸母、舊臣等。<sup>23</sup> 周初的天、帝、天命等觀念，都是屬於殷文化的系統。在《詩經》、《尚書》的諸多材料證實，周以武力取代殷後，記取夏、殷滅亡的歷史教訓，擔心自己失德震怒上帝，天命被取代，而有了《易傳》所說的憂患意識，轉而向自己本身行為要求謹慎與努力，因此有了「敬」、「明德」、「敬德保民」、「天命靡常」、「皇天無親，惟德是輔」的觀念。<sup>24</sup>

周初所提出的「敬」的觀念，是內發的、主動的、自省的心理狀態。這正是中國人文精神最早的出現。例如：《書·召誥》中，周公一再告誡成王「王其疾敬德」（王要急切地謹慎於德行），「王敬所作，不可不敬德」（王要慎重自己的作為，不可不謹慎於自己的德行），並舉夏、殷兩朝因「不敬厥德」（不謹慎他們的德行）而失去「天命」為前車之鑑，所以最後鄭重叮嚀「王其德之用，祈天永命。」（王要照著美德去做，那才能向老天祈求悠久的國運）。這正是說明周公輔佐成王，所憑恃的是「德」以延續文王所受的「天命」。在周初的文獻《詩》、《書》的文本脈絡中，這裡的「德」大概是指統治領導階層的良好行為，最後導致一個為天所認可的良好的秩序出現。因此，關於《左傳》裡記載周公對其制禮作樂原始意義的表述：「則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。」我們可以理解為這恰恰是關於禮治秩序的一種描寫，而一切固保天命的方案，都在主政者的人事之中，在敬、在明德、在勤治，最重要在保民。禮與德互為表裡，但是德是禮的原動力，從德行開始的禮則、事功，最後歸宿於「食民」（養民的厚薄）。余英時先生同意楊向奎先生所說：「周公對於禮的加工改造，在於以德行說禮。」<sup>25</sup> 在此人文精神的躍動中，周人將他所繼承的殷人的宗教，給予本質的轉化。

#### 四、禮向仁的轉化

中國禮樂傳統的第二次劃時代的變動，起於春秋晚期，而完成在儒家的導師孔子身上，關鍵是孔子承「禮」啟「仁」，將「仁」與「禮」在實踐中交互作用、交互約制，構成一體的兩面。<sup>26</sup> 周初對祖宗神的祭祀<sup>27</sup>，已經由殷人祭祖的宗教意義轉化為道德的意義，並且成

<sup>23</sup> 陳來，《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》，頁 103。

<sup>24</sup> 例如：《詩經·大雅·文王之什·文王》：「無念爾祖，聿修厥德；永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝；宜鑒于殷，駿命不易。」另外，方東美先生在《原始儒家道家哲學》提出《尚書·洪範》是一部殷之遺老箕子口傳與周武王的古代神權政治之寶典，天子是代天行道與為百姓造福的地上帝王，具有神聖的人格，死後克配上帝，在帝左右。見《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明，2004，頁 84-123。

<sup>25</sup> 余英時《論天人之際—中國古代思想起源試探》，頁 89-95。另，楊向奎《宗周社會與禮樂文明》（北京：人民，1992），

<sup>26</sup> 余英時，《論天人之際—中國古代思想起源試探》，頁 106-107。

為後來儒家以祭祀為道德實踐重要方式的源頭。我們知道：孔子早年習禮樂，三十四歲即為魯國最負重名的禮學專家。「儒」其實就是以相禮為業的巫祝，而巫祝是當時社會上最有學問而且知禮的人，他們替人誦經、禮贊、祈禱、禳災、辦喪禮，也就是做人與天(神)之間的媒介。孔子及其儒門弟子也曾做過「相禮」之事，不過，他們已經不是原始宗教的「巫」，而且盡最大努力與原始宗教巫史傳統劃清界線。孔子晚年說：

贊而不達于數則其為之巫，數而不達于德，則其為之史。

吾與史巫同途而殊歸者也。君子德行焉求福，仁義焉求吉，故卜筮而希也。<sup>28</sup>

這正指出了巫、史、儒的進化序列：巫贊而不知數，史官知數不達德，儒家既知於數又達于德。儒者以德行求福，以仁義求吉，道德實踐與宗教儀禮是一體的。這也清楚解釋了，為甚麼孔子「入太廟，每事問」，似乎一切遵循古禮，許多行為都類似殷商時期的巫祝，而同時又「不語怪力亂神」，「祭神如神在」，還告誡弟子「敬鬼神而遠之」。

孔子一生好禮樂、尊崇周公、竭力維護周禮，當然與周公制禮作樂背後的精神相默契。然而，從周公到孔子已經三百年，孔子生活的時代已經是禮壞樂崩的春秋晚期，《史記·太史公自序》說：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二。諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數，察其所以，皆失其本已。」連孔子都感嘆「天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」<sup>29</sup> 因此，對於禮樂的實踐，孔子一方面反對當時諸侯對禮樂的僭越，另一方面也不肯流俗於只重視禮樂外在形式而不問其內在意義。然而，他既不抽身而出當隱士，也不採官方立場，而是採哲學家理性懷疑的態度，不斷去追問：禮樂的本質是什麼？怎麼樣能使禮樂與現實人生融為一體？這樣的追問，孔子終於對禮樂提出了劃時代的哲學闡釋，也首先打開了中國軸心突破的大門。

在《論語》中，有孔子和學生討論禮樂主題的對話，其中〈八佾〉篇裡我們可以注意到孔子對於禮的本質有所關注。例如：

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」<sup>30</sup>

從林放問禮的本質，孔子讚賞他問了一個大問題，可以理解：孔子平時對禮所關心和探究的根本性大問題就是禮的本質。還有材料再次針對禮樂的形式背後，應該蘊含什麼本質做討論：

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？<sup>31</sup>

禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？<sup>32</sup>

<sup>27</sup> 周初對祖宗的祭祀，除了三年一祫，五年一禘之外，經常所祭的宗廟大概四廟或七廟之間；親盡則廟毀，廟毀則不常祭，此即所謂「親親」之義。

<sup>28</sup> 上述兩條資料引自《馬王堆帛書易傳·要》，載於《道家文化研究》第三集，上海：古籍，1994。

<sup>29</sup> 《論語·季氏 16.2》

<sup>30</sup> 《論語·八佾 3.4》

<sup>31</sup> 《論語·八佾 3.3》

結論就是：禮只能以仁為本。「禮樂」不能徒求外在形式，即所謂玉帛與鐘鼓的表現，而是強調在行禮之前人必先要有敬心，在表演音樂之前人也必須先有和氣。也就是說，必須以「仁」為其精神內核，否則「禮樂」只剩下無意義、無生命的空洞形式。

另外，「三年之喪」的典故為「禮」與「仁」設定了判準。

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」<sup>33</sup>

宰我是孔子學生裡算口才好、邏輯強的，他向孔子挑戰「三年之喪」（其實是 25 個月）的倫理規範時間太長了。他認為三年不行禮、不為樂，則人文世界必然禮壞樂崩；何況自然世界裡，米一年一周期，五種用來燒的木柴在一年裡也剛好輪一次。所以，守喪一年就夠了。宰我的論證兼顧人文與自然，其實很合邏輯。然而，孔子作為哲學家，他不捲入這個邏輯論證，直接將倫理規範的根據轉為心理上情感的要求。他反問宰我，守喪期間享樂是否能心安？若是以辯論技巧來看，孔子是必然輸的，因為他最後訴諸個人情感。但是從這裡，就看出儒家對於倫理規範的判準，那是「心安不安」。宰我不真誠，他硬說自己心安，於是孔子批評宰我不仁，因為禮樂，對儒家不是形式主義，不是外在的規範力量。孔子考慮的是：我們每一個人的成長都生理上長期依賴父母，心理上跟父母相互關懷、有情感的需求，因此倫理上自然會守社會的「三年通喪」。如果連作為一個人都不能愛生養我們的父母，這樣還能愛別人嗎？還能其他的德行嗎？這正是儒家「孝」的本源，也是「仁」的本源；而這也正是儒家講人道的、人文的精神源頭。從這點看儒家的倫理思想，是從生理、心理發展到倫理，因此社會上的規範(禮)都具有合理性，目的是要引導人生命全盤的發展。<sup>34</sup>

為大多數孔子研究者所承認，孔子思想的主要範疇是「仁」而非「禮」。「禮」對於孔子是因循而來(述)，而「仁」則是創造(作)，將「仁」作為思想系統的中心，孔子是第一人。對於「仁」的定義，在《論語》中寬泛而多變，因著孔子「因材施教」的教學特色，都指涉具體的行為，隨機而發，無法確定哪一個是最確定最根本。因此「仁」在《論語》中只是道德實踐的指點語，孔子常用來統攝諸德，並非界定語，在方法上無法用部分總和去理解整體。<sup>35</sup> 孔子的「仁學」，是一種有機的整體模式，即孔子自己說的「吾道一以貫之」。曾春海師認為，孔子的「仁」是內在於人類的價值理性，是一切人文活動之根據，這種能生發活動的形而上之存有，可稱為是「精神實體」。<sup>36</sup>

從孔子把「仁」當作「禮之本」出發，最後發展出一套「仁」內而「禮」外的儒學系

<sup>32</sup> 《論語·陽貨 17.11》

<sup>33</sup> 《論語·陽貨 17.21》

<sup>34</sup> 此段內容參照台大公開課傅佩榮教授講授〈《論語》解讀：宰我問三年之喪〉課堂筆記。

<sup>35</sup> 曾春海，《儒家哲學論集》〈論語中禮義與仁的關係〉，臺北：文津，1989，頁 21-23。

<sup>36</sup> 曾春海，《儒家哲學論集》〈探論語仁之涵義〉，頁 16-17。另，曾師稱儒家是「道德的存有學」。

統，然而嚴格地說，仁與禮雖然概念上可以分開來討論，但是實踐上卻是渾然一體的。我們可以觀察到孔子在施教中非常強調「禮」，而且在《論語》中提到「禮」，常和「立」連在一起。例如：

興於詩，立於禮，成於樂。<sup>37</sup>

不學禮，無以立。<sup>38</sup>

孔子在公開與學生授課時，宣稱一個人要以禮立身，在與兒子私下的教導，孔子還是堅持「不學禮，無以立」，可見以禮立身是孔子實踐禮樂所得的體驗。所謂「立」，即後世通用的「立身處世」之意。「禮」是人與人之間相處的一套形式，相當於後世的法律，實際是一種未成文的習慣法，為社會提供一個倫理結構的秩序，當人們離開或破壞了禮的人倫結構就無法在社會上立足。所以，「三十而立」，應該指「立於禮」。孔子不但「無終食之間違仁」，而且也「無終食之間違禮」。對於統攝於仁的具體德行，孔子認為都需要受到禮的約束，否則將向反面發展。例如：

恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。<sup>39</sup>

可見「禮」若是沒有「仁」為其精神內核，固然將流於空洞的形式，但是「仁」若失去「禮」的支撐，則其精神亦無從開顯。這個論點，在顏淵問仁的典故，還可以獲得有力的印證。

顏淵問「仁」。子曰：「克己復禮，為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由仁乎哉？」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」<sup>40</sup>

歷來註家對顏淵問仁這一章爭議很多，幾乎人各為說，莫衷一是。我們不必進入繁瑣的辯論，這裡應該將焦點放在為什麼顏淵問「仁」，而孔子卻從「禮」的視角作答？其實，「克己復禮為仁」是孔子引述古人的話，並非出自孔子本人心裁。《左傳》昭公 12 年(西元前 530 年)，也就是在孔子 22 歲時，有這一條追記孔子言論的材料：「古也有志：『克己復禮，仁也。』信善哉！……」就曾出現說明這句話是孔子引述古人的話。<sup>41</sup> 朱熹對於「禮」與「仁」的關係，有一個觀察：

一於禮之謂仁。只是仁在內，為人欲所蔽，如一重膜遮了。克去己私，復禮乃見仁。仁、禮非是二物。<sup>42</sup>

朱熹將仁、禮雖視有內外之別，但二者乃一體兩面，要合起來才完整。因此，我們可以肯定：在孔子的儒學系統中，「禮」是「仁」的載體，二者在實踐中渾然一體。「仁」為「禮

<sup>37</sup> 《論語·泰伯 8.8》

<sup>38</sup> 《論語·季氏 16.13》

<sup>39</sup> 《論語·泰伯 8.2》

<sup>40</sup> 《論語·顏淵 12.1》

<sup>41</sup> 轉引自余英時，《論天人之際——中國古代思想起源試探》，頁 94。

<sup>42</sup> 《朱子語類》卷四十一。

之本」成為孔子儒學系統中一個中心部分，對後來儒學發展產生深遠影響；「仁」和「禮」兩端後來分別在孟子、荀子獲得系統的發揮。

## 五、孔子是中國文化「軸心突破」的關鍵性啟蒙人物

如果將孔子時代中國思想巨大轉型看作是一場軸心突破，那麼莊子及〈天下〉篇作者在當時即以參與者的身分，抓住了這場精神運動的歷史意義，從「混沌之死」、「道術將為天下裂」的表述掌握了軸心突破概念的基本涵義。關於孔子在古代思想起源上的特殊地位，我們可以從軸心突破的角度做一個詮釋。中國軸心突破的歷史背景是三代以下的禮樂傳統。而中國禮樂傳統經歷了兩個劃時代的大變動，第一次變動是殷周之際，到周公制禮作樂而告一段落，顯著特色是「德」的觀念成為「禮」的核心。第二次的變動，起於春秋晚期，而完成在以孔子為首的儒家身上，顯著特色是以「禮」啟「仁」，實踐時「仁禮一體」，將古代宗教與倫理思想人文化，形成中國文化的基本性格。

周公以德說禮，目的在爭取周王朝的天命得以不斷延續；而孔子以仁說禮，則根本脫出了王朝「天命」的舊軌道。孔子不斷追求「禮之本」，不外向天地而內向人心，最後歸宿於「仁」。以孔子的「仁」和周公的「德」相比，差異極其顯著。「仁」在人個體的內心，而「德」在集體王朝；並且「仁」主要出於個人意志（「為仁由己」），而「德」則受天制約（「上帝降懿德」<sup>43</sup>）。孔子的終極關懷不在周王朝的天命，而是另闢一條個人為本位的「仁禮一體」的新路，使得天下有道——也就是作為整體（宗教—政治—倫理）秩序的「禮」的恢復。所以他提出「道之以德，齊之以禮」<sup>44</sup>、「施於有政，是亦為政」<sup>45</sup>的政治改革方案，「德治」的觀念，意謂由個人的修養，推而以仁德治天下。將「天命」的概念由天子專有的政治權力轉化為天命在「我」，承擔起精神世界的政治責任。因此人人都可以透過修身、齊家，參與使天下有道的所謂「管理眾人之事」（政治）大業。從這點來看孔子，孔子被稱為「素王」是一點都不溢美的，他是「哲學王」，劃時代的精神領袖，從孔子開始，人文的、理性的精神高揚，人敢於依靠人自己。孔子將重建禮治的努力訴諸所有個體的「仁心」上，使「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」成為當時的普世價值。他一生學道不厭，誨人不倦，普及教育，使教育不再是貴族專享，並且有教無類，目的是為了激發和培育個人的「仁」的意識。孔子開闢了一個嶄新的精神領域，既返本又開新，將周文化外在規範的禮樂歸入了內心的「仁」之中，使禮樂賦有內在主體源泉活水，因而扭轉創建了至剛至健的禮樂人文精神，這是古代中國精神史上一件劃時代的大事。一方面，它是孔子從哲學視域重新詮釋禮樂實踐的最終完成；另一方面，它也標誌著儒家「軸心突破」的開端。

中國文化的「軸心突破」，以及突破後出現新型的「天人合一」，並不僅限於儒家的演變，而是整個文化氛圍都發生了巨變，以至於出現了諸子百家的思想繁榮。到了西元前四世紀的孟子、莊子時代，「軸心突破」所造就的個人化「德性」，已經基本完成，取代了殷

<sup>43</sup> 「上帝降懿德」語本西周前期〈史牆盤〉，銘文明言「上帝降懿德」於文王，使他「匍有上下，合受萬邦」，即受「天命」之意。轉引自余英時，《論天人之際—中國古代思想起源試探》，頁95。

<sup>44</sup> 《論語·為政 2.3》

<sup>45</sup> 《論語·為政 2.21》

商時期原始宗教巫史文化思維籠罩之下的天命觀。每一文明在「軸心突破」以後，它的超越世界便成為精神價值的終極源頭。就中國的獨特情況而言，這個超越世界不是彼世救贖，而是「道」，儒家有儒家的道，老莊有老莊的道，墨家也有墨家的「聖王之道」，都歸宿於「內在超越」。在春秋時期出現的內在超越，最典型的展現就是「修德」，而「德」的涵義已經發生了巨大的變化，從西周時期與王朝天命相聯繫的外在的「德」，逐漸轉為個人化、內在化的「德」。這種個人化內在「德」的發展，成為春秋前期持續進行的精神運動，一直進行到孔子的系統化以「仁」為「禮之本」，重新闡釋了「德」的意義，然後就出現了孔子帶領的軸心突破，持續到孟子、莊子的時代。

諸子百家都有各自「軸心突破」的道理與路途，孟子、惠施、莊子都聲稱可以達到天人合一的境界，如孟子的「萬物皆備於我」、莊子的「天地與我並存，而萬物與我為一」、惠施的「汜愛萬物，天地一體也」，然而他們卻又各有學派的立場，都想要通過「天人合一」以建立心目中世界的理想秩序。

先秦時期「道術將為天下裂」正是從儒家開始，而孔子被肯定為中國「軸心突破」的第一位哲人。宋代佚名作者留下的「天不生仲尼，萬古長如夜」兩句詩句，所傳達的便是孔子與中國文化「軸心突破」的關係。

## 六、結 論

《天人學本》中記載著師尊涵靜老人所做的一首詩〈真理行健〉<sup>46</sup>：

宇宙大無涯，時空相假借。 生化原自然，新陳來代謝。

惟有性心真，靈明常放射。 斯天不生人，萬古常如夜。

《天人學本》中亦記載著師尊對於這首詩的解說，茲整理要點條列如下：

- (一)、這首詩作於《新境界》<sup>47</sup> 剛問世於西北，是師尊針對《新境界》而作。
- (二)、宇宙間的真理無窮無盡。
- (三)、假如這個地球上沒有人類，誰去追求真理？所以人比真理更可貴。
- (四)、〈真理行健〉包涵《新境界》之〈物質之自然觀〉、〈精神之人生觀〉：「宇宙大無涯

<sup>46</sup> 此詩是師尊涵靜老人時任天人教主，於民國 34 年下元龍華會功德圓滿翌日，作於西安天人教始院。參閱《天人學本》(三)，新北市：帝教出版，2012，頁 74。

<sup>47</sup> 《天帝教教義—新境界》一書，乃天帝教首任首席使者涵靜老人李玉階先生於民國廿六年七月二日蘆溝橋事變，對日抗戰前五日，辭官攜眷潛居華岳，日與天遊，參悟宇宙境界，溝通天人文化，經天人合作，於民國卅一年壬午之冬完成。原名「新宗教哲學思想體系」，民國卅三年於西安市出版發行。民國卅八年五月舉家東渡來臺，為使無神論者避免宗教主觀觀念的影響，便於接受，進而瞭解宇宙人生的新境界，故於再版時易名為「新境界」。以下文中引用天帝教教義，則直接註明《新境界》。涵靜老人李玉階先生，《天帝教教義—新境界》，新北市：帝教出版社，1997.10 月三版一刷，頁 131。

時空相假借。生化原自然，新陳來代謝。」是說明「物質之自然觀」。「惟有性心真，靈明常放射。斯天不生人，萬古常如夜。」是說明「精神之人生觀」。

(五)、大宇宙天體運轉剛健不已，自強不息。大宇宙裡的每個太陽系都有一個地球，地球上的人都叫地球人，地球人有高度智慧，可以發現宇宙真理，弘揚傳佈上帝的大道。

(六)、用「斯天不生人，萬古常如夜」說明 天帝信仰的教義是人本精神。

這首詩的主題是宇宙真理，但整首詩的重點是落在人，以人的視角觀察宇宙，思考真理。詩一開頭先形容什麼是宇宙？所謂宇宙，廣大無邊，時間、空間的維度也只是勉強假借來幫助我們——寫詩的人、讀詩的人認識宇宙用的。師尊認為肉眼所能看到的世界也不過是有形的宇宙，還有一個無形宇宙存在。至於無形宇宙有多大？它必然比有形的宇宙還大，涵蓋有形宇宙。這整個無法用人間語言、概念形容的大宇宙，勉強的稱為自然。自然界的一切萬有都是自然自身所創造，物質為自然所凝成，自然內在的律則，隨著引合機制和子出入電子體，自生自化，生化化生、循環不已。這個自然宇宙大生命，包含精神生命與肉體生命，自然裡所有的生命體（十大天人）亦皆如此，同源同質同構。所有的生命體在自然宇宙裡組成一個有機的生命共同體，心物一元二用，矛盾之統一對立之調合。

人，是天人的最基本原型，就物（物質）的維度來說是進化的最高級，就心（精神）的維度來說是成聖（神）的基礎；所以，人有心物兩種矛盾的元素，一方面是渺小，另一方面極其偉大，是自然宇宙大生命的樞紐，可以從有形生命體「凡」，進一步生化為無形生命體「聖」。神存在於無形宇宙，對無形宇宙生命的繁衍來說，人有決定性的影響，可以創造無形宇宙繼起之生命。對於有形宇宙來說，人除了開發利用自然資源，更負有調和自然氣運、維持生態環境與天體運行平衡的責任，以維持宇宙整體的生命各安其位、各適其所，和諧幸福。所以，人是宇宙的骨幹，挺立宇宙大生命，密切聯繫無形宇宙與有形宇宙。沒有宇宙則沒有人，但是沒有人則宇宙是一片死寂，如同漫漫長夜，永無光明之期。而人最可貴的是覺悟自己的真性——人心的一點靈明，用智慧理性去認識真理，進而弘揚真理開創文明，並且效法天行健的精神，自強不息從向自己奮鬥做起，進而向自然奮鬥、向天奮鬥，積極的為大宇宙之生而生，創造宇宙繼起之生命。這裡的創造宇宙繼起之生命，並非說明在有形宇宙生命量的繁衍，更應指涉作質的提升，提升到創造無形宇宙生命——聖神的境界，即自我創造與奮鬥，由後天返先天，回歸自然，進化為無形宇宙中的神媒。師尊認為這就是宇宙人生觀的真諦，亦是人生命的究竟。以人為中心開展的天人關係，落實在個體的人——即「我」，由我層遞往外推向人、天、地的生命根源——自然，所以「自然係充滿生命的自然，生命係充滿自然的生命」、「人非純粹的人，天非純粹的天，吾人在宇宙中，宇宙在吾人中」。這也是天帝信仰教義中「天人大同」、「聖凡平等」、「第三神論」所開顯的「天人合一」新論述。

何謂真理？哲學定義的「真理」指的是：「真理在認識論中，是就認識的行為所指的相同性，在主觀的認識行為中，與客觀的事物相合一。」<sup>48</sup> 而真理是怎麼被我們認識？詮釋

<sup>48</sup> 張振東，《西洋哲學導論》，臺北，臺灣學生書局，1978，頁75。

學認為，重要的不是真理是什麼，而是「我」這個認識的主體怎麼去認識真理。所以真理是什麼、宇宙世界有多大，它關鍵性的決定在於認識主體本身——人！師尊認為人的境界（善之誠心，即熱準）決定了人能認識的真理層次，這裡將宗教帶進參與人認識真理的活動，並成為人能認識真理的最後原因。

以孔子為參照，「斯天不生人，萬古長如夜」兩句詩句，正是說明作為中國近代宗教思想家涵靜老人以人本精神為宗教革新的關係。

## 七、參考文獻

- 李玉階，《天帝教教義—新境界》，新北市:帝教出版社，1997 三版一刷。
- 天帝教極院天人研究總院編，《涵靜老人天人學本》，新北市:帝教出版社，2012。
- 李維生，《導讀》，天帝教內資料，帝教出版社印刷，2009。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北:黎明，2004。
- 余英時，《論天人之際—中國古代思想起源試探》，臺北:聯經，2014。
- 陳來，《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》，北京：三聯，2009。
- 徐復觀，《中國人性論史》，臺北:臺灣商務，1969。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北:漢京，1987。
- 曾春海，《先秦哲學史》，臺北:五南，2010。
- 曾春海，《儒家哲學論集》，臺北:文津，1989。
- 楊向奎，《宗周社會與禮樂文明》，北京:人民，1992。
- 錢穆，《論語新解》，臺北:東大，三版 2004。
- 王夢鷗註譯，《禮記今註今譯》下，臺北：臺灣商務，1984。
- 李宗侗註譯、葉慶炳校訂，《春秋左傳今註今譯》上冊，臺北：臺灣商務，1993。
- 屈萬里註譯，《尚書今註今譯》，臺北：臺灣商務，1969。
- 鄭玄箋，《毛詩鄭箋》，臺北：新興書局，1993。
- 雅斯培/Karl Jaspers，《歷史的起源與目標》，北京：華夏出版社，1989。
- 張振東，《西洋哲學導論》，臺北，臺灣學生書局，1978。