

周初興起了什麼樣的人文精神？⁺

楊儒賓*

「人文主義」的迷惑

西周初期是儒家思想史上的一個關鍵時期，文、武、周公被視為儒家道統上的人格典範，武王伐紂被視為政權正當性的「革命」模式的範例。從孔子以下，歷代儒者對此一時期的聖賢人物與事件皆賦予極重要的意義。晚近學者常以「人文精神」或「人文主義」的名稱冠在此期的文化特徵上，從王國維的「殷商制度論」以至徐復觀的「周初人文精神之躍動」說，不少學者已給此「人文精神」填補了較具體的內涵。大抵說來，近代儒家學者所說的周初人文精神強調的是一種以倫理架構、社會規範，以及道德意識為核心的時代價值。

近代儒家學者形容周初精神所用的「人

文」一詞當然是正面的意義，而非儒家立場的學者對此一時期的思想之理解雖然不同，但基本上也是採「人文主義」式的理解。不管是儒家或非儒家的學者，除了唐君毅等少數先生外，主流的解釋大體認為周初精神的發展方向乃是神權之式微與人的理性日漸抬頭。

筆者不是反對王國維或徐復觀等先生的解釋，雖然在殷周文化關係上，有不少人主張連續說而非革命說的立場。筆者只是認為：周初的人文精神是在一種強烈的宗教情感下被喚起的，所以周初的人文精神與宗教情懷與其說消長的關係，不如說是互相強化的關係：其人文精神體現濃烈的超越情懷，其超越向度體現了濃厚的道德精神。這種雙頭強化的模式在國史上殊為少見，北宋或明末的儒學活動間可見

⁺ 本文係二〇〇八年十月八日本院儒學討論會內容。

* 清華大學中文系講座教授。

到，但類型與強度仍舊不同。

筆者認為上述所說的人文精神比較接近中國的「人文」一詞最早的涵義。《易經》說：「觀乎人文以化成天下」，《易經》的天文、人文乃指天人之間的所有的「文」都是道的彰顯，「人文」是道之顯者的「文」在人的世界上之顯像。筆者對周初精神的理解與唐君毅先生理解者接近，但唐先生重視超越界的「天」與後世儒家的「道」之關係，筆者則將重點放在主體面向上，認為其時的道德情感充滿了對「天」之呼應。換言之，筆者是從道德情感的角度著眼，探看周初與後代儒家思想的關聯。

文王與周公之「聖」

如果說周初有人文精神之躍動的話，我們不妨先對周初精神的代表性人物：文王、武王、周公等重新省察一番。我們閱讀先秦儒典，不難發現文王最顯著的形象之一是他對天意特別了解。《詩》、《書》中常有「帝謂文王」如何如何的記載，上帝說話的場合當在祭典時候，當時參與祭典者不少，但只有文王聽得見上天的聲音。儒家的聖人之條件原本即有耳聽之義，亦即擁有特殊敏銳的聽覺而可以聽到上帝聲音的人，才可稱作聖人。文王正是具足特殊聽力最重要的代表人物。文王聽力之佳固然大半出自天賦，但後天的栽培也是有的，傳說文王嗜食菖蒲，而菖蒲最重要的功能就是「益聰」。文王嗜菖蒲，孔子據說也曾努力嗜食菖蒲，三年後才克服其味道，聽力乃得增進。文王、孔子兩人皆以聞音知政著稱於世，這種相似性似乎不是偶然的。

文王的特異功能不僅見於其聽力特佳，也見於他解讀天意的能力迥異常人。文王這方面的才能著名者當是他解夢的能力，《禮記·文王世子》記載文王解武王「帝與我九齡」即為一例。夢在許多文化中都被視為有意義的徵

兆，而不是佛洛伊德式的性之變形經驗，然而，夢的意義如何解讀仍是個問題，個中鑰匙仍有待善解天意者乃能解之。語及善解天意，文王最足以證明其能力者厥為他與《周易》的關係。《易》經此書的意義是重層的，層層加上去的，但它最原始也是最底層的性格當為占卜之書。占卜之書是占卜事件的集結，占卜事件的前提則為占卜的工具（甲骨）可反映天意。上天的旨意隱藏於占卜器物上的物理紋樣，貞人可將其內涵顯現出來。文王不但像貞人般可解天意，他事實上是創立此系統的核心人物，「文王拘而演周易」早已成了殷憂啟聖的典範事件。

文王具特殊資質，能識天意，由此義一轉，我們不難猜測文王所承受的「天命」為何。《詩》、《書》中屢見文王之受天命，如言

寧王惟卜用，克綏受茲命。

帝休，天乃大命文王殪戎殷，
誕受厥命。

上帝割申勸寧王之德，其集大
命于厥躬〔……〕迪見冒聞于
上帝。

有命自天，命此文王。

天命的實質內容當是政權，但政權的來源則是上天所授。如果我們不以辭害意，周初所理解的政權的正當性恐仍是君權神授。雖然天視自我民視，天聽自我民聽，此時的神意與人民的意志有比以往更密切的關聯，但上帝之獨立性與權威仍是首出的。

東周以後的文王形象當然是人倫表率，也是道德意識的體現者，後人這種解讀是講得通的，但筆者相信文王所體現的道德意識之內涵

帶有更強烈的超越者臨在之強烈情感，這樣的情感模態在下一節還會展示出來。

文王超人（超乎人文）的性格其實也還保留在武王、周公身上，武王姑且不論，先論周公。周公一向是被視為制禮作樂的代表人物，而禮樂一向又被視為文質彬彬的古典精神最重要的標誌。鄭成功詩云：「禮樂衣冠第，文章孔孟家」，十七世紀這位不世出的反抗英雄的詩已揭出了孔孟精神的真血脈乃在禮樂，而周公正是制禮作樂的聖王。周公為什麼要制禮作樂，顯然是禮壞樂崩了，所以需要重構。站在周公逝世後半個千禧年的孟荀看待禮樂，自然賦予周公極高的歷史地位。站在理學大興以後的儒家學者看待禮樂，自然看出此概念更重要的道統內涵。但如果周公的人文精神需要重作解讀，那麼，周初的主流精神為何，恐怕需要再斟酌了。

周公的制禮作樂誠然有王國維〈殷周制度論〉所說的那般具有「親親殺殺」的濃厚倫理內涵，但筆者認為此倫理的內涵之意義仍待澄清。眾所共知，周初聖王最常用以警惕自己的例子，正是「殷鑑不遠」的商紂時期。商紂之惡本來如聖人弟子所說的「不如是之甚也」，但此末代君王所以形象奇差，勝利者政治的操作固屬可想像的原因之一，但商代末期整體社會秩序進入涂爾幹所說的「混亂」狀態，可能是更重要的因素。在此「混亂」狀態中，一切的規範體系全瓦解了。而作為規範體系的禮樂所以瓦解，我們可以看到一個直接的原因當是商末的酗酒風氣所致。周初的文獻如《尚書·酒誥》、《詩·大雅·蕩》皆一再言及文王對殷末集體酗酒之厭深惡絕，十九世紀上半葉出土的〈大盂尊〉也記載了類似的內容。看來，殷末有酗酒的風尚，整個社會陷於混亂狀態的記載當離事實不遠。

然而，殷末為何會有如此集體的酗酒的現

象？造成此社會現象的原因恐不是商紂一人私德的原因可以解釋得了的，它當有更深遠的歷史淵源與社會基礎。晚近張光直、謝選駿等學者已指出：殷末的酗酒乃是殷商薩滿文化的產物。薩滿文化最大的特色乃是薩滿可以透過個人的離體遠遊，到彼岸獲得神聖的訊息。有關薩滿與三代文化的關係，或許還有許多空間仍待填補。然而，由《國語·楚語》所提及的觀射父之語，我們可以猜想：中國上古曾有家巫史的階段，此時，天地未絕，人人皆可上天，亦即每人的主體皆可透過暫時崩解的手段，神遊他界。後來，顓頊使重黎絕地天通，民神乃得異業，各就各位。「絕地天通」的結果大概有「敬鬼神而遠之」的意味。

從周初聖王的眼光看來，商紂走的是條歷史倒退的路，原本「民神異業」的秩序化社會在集體酗酒所造成的集體混亂中，價值體系崩潰了。人的社會不安，連神的社會也不安，紂王射天的傳聞深刻的反映了這樣的現象。筆者認為周公所以制禮作樂，固然是要建立新的人間秩序，但也是要確立新的天界秩序，制禮作樂是要使神人各得其所。神的世界不是作為一種人文世界的附屬品——荀子所謂的「文之者」也，而是一種獨立的存在。而且在價值的位階上，居有更高的位置。

正因制禮作樂有濃厚的宗教內涵，我們才可以理解多才多藝的周公的人格特質之一，乃在他善於侍奉鬼神。在《尚書·金縢》此篇充滿逸趣的官方文書中，周公所以敢祈禱，願折壽以求武王痊癒，乃因他對他界的知識無人可及，善待鬼神。我們只有從他的人格與禮樂精神的本質性關聯著眼，才可以了解〈多士〉、〈君奭〉諸篇，周公一再言及的敬畏上天之思想。就民神的觀點而言，周公是沿襲文王的精神而來的，他們所強調的文化意識、倫理意識、道德意識中，總是有超越的天界規範或天界原型作為典範的。

「不敢」與「嗚呼」

筆者不是認為周初沒有人文精神的抬頭，周初有種精神的轉變，人文開展，道德意識深化，這樣的傾向是很清楚的看得出來的。然而，周初的人文意識與道德意識與其說是種肅穆的古典之政教精神，像王國維在〈殷周制度論〉此一名文所描述的，筆者毋寧認為：其人文精神就像中國典型的人文精神一樣，往往與超越的要求相關。¹周初的人文精神之所以特殊，乃在其人格之覺醒是在超越的「天」之臨照下，被震嚇、擠壓、驚蟄而成的。一言以蔽之，其人文精神含有濃厚的宗教性格。這種濃厚的宗教性格顯現在此時的精神的發展上，則是濃厚的「敬」之意識。徐復觀先生以「憂患意識」稱呼此一時期的精神特質，筆者認為此詞語用得很恰當，但在具體內容上，筆者認為重心可稍加轉移。

周初文獻時常透露出一種憂患意識，但周初聖王並不是憂患一件一件特定的事件，而是顯現為對於一種超越層面所顯現出來的強烈情感。讀《詩》、《書》，我們常看到「不敢」此一後世官方文書不太會用到的語彙：

1、四方有羨，我獨居憂。民莫不逸，我獨不敢休。天命不徹，我不敢傲（《毛詩·小雅》）

2、惟小子，不敢替上帝命。天休于寧王，興我小邦周；〔……〕嗚呼！天明畏，弼我丕丕基。（《尚書·周書·大誥》）

3、我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有

殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。（《尚書·周書·召誥》）

4、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。嗚呼！君！已曰時我，我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威，越我民；罔尤違，惟人在。（《尚書·周書·君奭》）

在上述的引文中「不敢」是和「天命」連在一起的，此事值得注意。因為「不敢」的內涵誠然有主體的敬畏、憂患之感，但何以會有此敬畏、憂患之感？這兩個詞語無疑是情感語彙，但情感是有縱深的集合名詞，它可以展現許多層次與不同功能之情之變相。筆者認為引文中的情感的源頭不是來自於程伊川或史賓諾莎式的清明地對道德律則的遵守，也不是來自於孟子學式的道德情感的衝動，而是來自於一種超越的存在之臨場所引發的心理效果，《中庸》所謂的「如在其上，如在其左右」，反而較貼近此種情感的模態。這種超越層面的臨場感是如此的威力懾人，它炸開了與個體的存在間的一道鴻溝，所以聖王的態度不得不「不敢」了。「不敢」云者，表示他的意志是非私人性的，他的行為要對神聖且神祕的天意負責，他要謙卑的承受其命令。

周初的人文精神是存在的，而且是種重要的典型。但由「不敢」一詞所蘊含的敬畏之感，以及由「不敢」所預設的超越力量之臨場感，筆者認為周初的精神更像奧圖（R. Otto）所說的神聖感（luminous）。奧圖的「神聖」之說主要取自猶太—耶教的傳統，但筆者相信神聖與世俗在存有秩序上的劃分乃是普見的宗教現象。沒有聖／

¹ 唐君毅、陳榮捷諸先生一再言及此義。

俗的區別即沒有秩序的形成，也沒有因一種本體論價值的割裂所引發的主體之振躍以至再度和諧。神聖感常會引發極親近與極畏怖的雙重相反相成的面向，「不敢」正是神聖感中的「畏怖」層面之改寫。

我們現在研究周初的精神現象往往只能從典籍上的記載見之，尤其中國文化有悠久的經典注釋傳統，也有悠久的典章文物與倫理建構的理性傳統，因此，後人很容易以後世的概念加之於前代的語彙。事實上，同名異義的情況是有的，義近而內涵密度不同的情況也是有的。商周之時雖已有典有策，但我們如還原典策內容的原始發聲場所，不難發現許多重要的文化活動是透過口說宣講出來的。我們看〈盤庚〉所述遷都的史實，即可了解周初政治活動的「群眾大會」模樣。在以口說耳聽而不是以眼閱心讀為核心的時代，我們發現語言的聲音與所引發的聽覺之作用遠超過視覺所得。

在口說耳聽為主導的時代，尤其在口說耳聽而且有群眾聚集的場合，語言的作用與其說是指義的，不如說是感興的；與其說是思辯的，不如說是情動的；口語透過空氣的波動，引發群眾身心的共振幅射，達成一種持續強化而加乘的共同體情感之效果。我們在周初的文獻中，不時可見到「嗚呼」一辭，「嗚呼」絕不只是感嘆一聲，它事實上以生命迸開的方式，傳達了甚深的義理，且看下列的例子：

1、王曰：「嗚呼！我生不有命在天？」祖伊反曰：「嗚呼！乃罪多參在上，乃能責命于天！殷之即喪，指乃功；不無戮于爾邦。」（《尚書·商書·西伯戡黎》）

2、肆予沖人，永思艱。曰：「嗚呼！允蠢鰥寡，哀哉！予造天役，遺大投艱于朕身；越

予沖人，不卬自恤。」（《尚書·周書·大誥》）

3、嗚呼！小子封。惇瘵乃身，敬哉！天畏棐忱，民情大可見。小人難保；往盡乃心，無康好逸豫，乃其乂民。（《尚書·周書·康誥》）

4、嗚呼！肆汝小子封。惟命不于常；汝念哉，無我殄享，明乃服命，高乃聽，用康乂民。（《尚書·周書·康誥》）

5、嗚呼！皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬！（《尚書·周書·召誥》）

6、嗚呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。

嗚呼！有王雖小，元子哉。其不能誠于小民，今休。王不敢後，用顧畏于民畀。（《尚書·周書·召誥》）

7、嗚呼！君！肆其監于茲。我受命無疆惟休，亦大惟艱。（《尚書·周書·君奭》）

「嗚呼」一詞出現的地方，通常帶有強烈的道德感，尤其是憂患意識，或敬之意識。

「嗚呼」是最直接的意識展現，此詞語含有最少的智性成分，它比黑格爾所批判的「此」、「彼」這類的直接性還直接。因為它連指義作用都談不上，它是在天命的臨場感中，一種強烈的生命振動之呼應。無人、無我、無思辯、無區別，它不是反理性意識，而是原汁原味未曾分化的非理性意識，它是一種從身心底層彈

躍而起的對超越界臨場之吶喊。

天威匪忱

如果「不敢」、「嗚呼」這種特定的語彙反映了一種深沈的宗教意識的話，我們馬上會聯想到另一股相反的時代思潮，至少有此一說，此即從西周到春秋時期，據說有一種人文精神的抬頭。春秋時期，季梁有言：「所謂道，忠於民而信於神也〔……〕民，神之主也」；史囂有言：「國之將興，聽於民；將亡，聽於神」；著名的一代大臣子產也說過：「天道遠，人道邇」此一名言。改頭換面後，我們還可找出不少類似的說法。「民，神之主也」之語被用得尤多，此語似乎已成了流行語。春秋時期如果被視為中國史上人本思想極發達的一個階段，是講得通的。由春秋時期此種民神關係往上追溯，我們馬上會想到周初懷疑天命的思想，所謂的「天威匪忱」。

春秋時期的人文思想該如何解釋，姑且不論。但周初對天命確實有過「不信」的記載，且看下列諸語：

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；若天棗忱，我亦不敢知曰，其終出于不祥〔……〕天命不易、天難諶，乃其墜命，弗克經歷嗣前人恭明德。（《尚書·周書·君奭》）

天棗忱辭，其考我民，予曷其不于前寧人圖功攸終？（《尚書·周書·大誥》）

越天棗忱，爾時罔敢易法，矧今天降戾于周邦？（《尚書·周書·大誥》）

嗚呼！小子封。惇瘵乃身，敬哉！天畏棗忱，民情大可見。（《尚書·周書·康誥》）

明明在下，赫赫在上。天難忱斯，不易維王。天位殷適，使不挾四方。（《毛詩·大雅》）

蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。（《毛詩·大雅》）

上述的「忱」、「諶」字通，同表「信」之義。「天棗忱」、「天棗忱辭」、「天難忱」、「天難諶」、「天畏棗忱」、「其命匪諶」的意義也是相近的，「天難忱」的意義就是「天不可信」。這樣的語詞如果說是用以表示一種對天意、天命、上帝的懷疑，這種解釋是講得通的。

然而，「天不可信」和前面所說的對「天命」之信任以及「嗚呼」、「不敢」之宗教情感，顯然是互相矛盾的。這兩組詞語都擁有相當多的文獻可作佐證，所以不可能是錯簡所致。筆者認為此一矛盾其實不難解決，簡單的說，從語言行為學的角度來講，「天難忱斯」根本不該當作命題語言，而當視作情感語言。此詞語要傳達的訊息不是對天意的有無下判斷，而是對天意之不可測常懷敬畏之心。「天難忱斯」的意義要放在整體的文章脈絡中才能顯其旨趣，而不是在個別的概念上討活計。我們看上引這些句子皆具有如下的內涵：（一）就文意層面來看，所有的「匪忱」都和上天的信仰密切結合在一起，這是最明顯的共生矛盾現象。（二）這些句子皆顯示其時處在一種政局的大變動，原有的社會秩序與心理秩序都變得相當脆弱，殷商革命是最關鍵性的變遷背景。（三）這些文句幾乎都出自誥令或詩歌這類帶著強烈情感的文體。

上述三點是這麼的明顯，尤其第一點的矛盾現象很難忽略不理。但這種矛盾現象真是那麼特殊嗎？恐怕不是如此。我們看《舊約》中也有這樣的例子，約伯的咒語尤為著名。這些對上天的懷疑、詛咒，與其說是對上天的質疑，還不如說是在一種超越的信託與現實的不幸之落差下，所引發的一種強力宣洩的反應。沒有堅強的信仰，恐怕就不會引發這種強烈的天威莫測之感。理性有時而窮，天威難測，這樣的文化現象與其說反映了神權的崩潰，倒不如說：一種信奉超越力量的信仰仍然盤據在周初聖王與君子的胸中。

「天難忱斯」的祕密正在天威難測，不但內容上如此，筆者懷疑：即使就文意而言，恐怕「難忱」作「難測」解比作「難信」解，要來得貼切。天威難測，正表示天與人之間的差距極大。周初精神最動人的地方，莫過於天人之間既緊張而又親密的關係，兩者一方面拉得很開，天意之難測一如往昔，甚至於更勝往昔，否則，殷商這種永不落日的大帝國怎麼會一夕之間徹底倒塌！² 但周初對人的意識之經營：敬、憂患、惕等等，又顯示其時一種特別氛圍的工夫論已在醞釀之中。這種超越極超越、內斂極內斂的文化表現揭舉了一種後世難以企及的西周精神。

² 殷商天子常以太陽行程命名，殷商因此可視為一種太陽帝國。

