

# 儒道天论发微

傅佩荣 著

中华书局



## 新版序

我对中国哲学的兴趣与关怀，始于一九七二年在台湾大学当硕士生时，有幸连续五年亲炙方东美先生而深受启发。真正着手认真研究，则是一九八〇年到美国耶鲁大学念书时，选读余英时先生的课才开始的。方先生以中国哲学的精神与发展“博”我，余先生以历史文献的考证与论据“约”我。经过这一博一约，我才敢谨慎地踏入中国哲学的园地，提出我的初步心得。

一般论者多以中国哲学的特质为人文主义或人本主义，亦即英文所谓的 *Humanism*。这种看法容易引起误解，譬如以为中国人的视野只是现实的人间世界，即使道德规范与宗教礼仪也不过是考虑“利用厚生”而已，谈不上什么终极关怀与超越境界。就算勉强肯定了道德主体有其超越依据，也多半以后者为立说之“假设”而已，不必认真看待。这种观点并不符合先秦重要典籍的明白意旨。如果我们承认先秦典籍（如《诗经》、《书经》、《易经》、《左传》等）与古典儒家及道家的主要作品，可以代表中国心灵的原型，那么我们将不难发现：中国哲学的特质并非仅是人文主义，而是开放的人文主义——向着超越界开放。此超越界或名为帝，或名为天，或名为道，不同名称足以显示此种人文主义的开放性与创造性。这样的超越界绝不是个“假设”，反之，它总是伴同一个人的终极

关怀——或为宗教热忱，或为道德抉择，或为艺术才情——而“呈现”出来。此一呈现随着古代历史的演变而展示丰富多彩的面貌。本书之作，即在阐发其中幽微，期使中国古人的心灵世界更形清晰也更为可敬。

中国古人用以指称超越界的名称不止一个，但是最具代表性的显然是“天”。关于天概念，一般论者多以它具有自然之天、主宰之天、命运之天、物质之天、义理之天五种意义，这只是由古书文句抽绎及归纳而成，未能顾及天概念的起源、型塑、演变与发展，更谈不上它与各派哲学思想及各个哲学家立论的密切相应关系。因此，本书另由主宰之天、造生之天、载行之天、启示之天、审判之天这五种性格来统摄先秦的天概念。

所谓超越界，所指既不是有形可见、充满变化的自然界，也不是作为万物之灵、五行之秀的人类，而是自然界与人类共同的“来源及归宿”。我采用上述五种性格来描述天概念，理由有三：一，天同时是自然界与人间世（此为借用庄子篇名）的“主宰”。二，“造生”与“载行”是针对自然界（包含人的自然生命在内）而言。三，“启示”与“审判”则特别针对人间世，亦即人类有其应行之道而言。天的这五种性格之递嬗转化、轻重组合，可以反映先秦各家思想的特色与要旨。这一点正是理解中国古代哲学的关键。由此入手，进而探讨各家学说的人性论，就不会觉得漫无头绪了。这也是我继续努力的方向所在。

本书原以英文写成，是我在一九八四年自耶鲁大学毕业时提交的博士论文。中文本于隔年在台湾学生书局出版，承蒙余先生赐序并题签，深觉荣幸与感激。如今时隔二十五年，我的基本观点并未改变，学术界讨论类似题材的著作依然有限，因此我请托中华书局发行新版，以就教于先进与同好。

傅佩荣于台大哲学系  
二〇一〇年五月吉日

## 余英时先生序

“天”的观念在中国起源很早。近代学者或谓甲骨文中仅有“帝”字，而无“天”字，因而主张“天”是周人的宗教，但此说未必足信，因为也有专家指出，甲骨文中的“大”字即是“天”字。若必谓殷人仅有“帝”的观念，尚无“天”的观念，则不免失之过拘。周人则“天”、“帝”兼用，故经典中“不识不知，顺帝之则”与“天生烝民，有物有则”之文往往互见叠出。“帝”有“廷”在天上，且先王先公“宾”于“帝”之左右，此可由今存甲骨文推而知之。周人代殷人而兴，《诗经》中遂有文王“在帝左右”之说。此不过谓周之先王取代殷之先王在“帝廷”之地位而已。殷、周宗教观念似未见有显著的变化。最近陕西周原发现武王伐纣以前的周人甲骨文，其中有祭祀殷人先王之记载，益可证殷、周宗教一脉相承。孔子云“周因于殷礼，所损益可知也”，要可谓信而有征。

中国古代“天”的观念发生重大变化当在子产、孔子的时代，其事与“哲学的突破”相随以来。子产和孔子一方面似乎把“天”推远了一步，但另一方面则使“天”的观念和“道”的观念更紧密地结合在一起，而赋之以庄严的超越性格。孔子以前，唯瞽史为知“天道”，清儒钱大昕谓瞽史所知之“天道”不出吉凶祸福的范围，其说不为无

据。这种“天道”仍带有浓厚的初民原始宗教的色彩。孔子以后的“天道”始具有超越的意义，成为人间道德价值的最后根源。“夫子之言性与天道不可得而闻”，正见孔子对“天道”的虔敬和郑重。若孔子根本不信有所谓“天道”，则何必空发“天生德于予”、“知我者其天”之叹乎？

孔子以后，各种天论竞起，儒、墨、道、名、阴阳诸家都各对“天”的涵义有不同的发挥。我们甚至可说，先秦各家的思想立场大致即透显于其特有的“天”的观念之中。近几十年来，中外学人研究古代“天”的观念者已不在少数，但迄未获致共同的理解。此不仅由于研究者所持之哲学观点各异，实亦新史料之不断出现有以致之。其最著者如《易经》一书，其八卦已可上溯至周原卜甲、张家坡卜骨以及周初金文、陶文，其释卦之文今更有马王堆出土帛书可资参证。故以先秦“天”论之研究言，我们今天实又处于一新的出发阶段。

傅君佩荣近数年来在耶鲁大学专攻宗教哲学，并就先秦天论一题撰成博士论文。傅君一方面以宗教哲学为解释之架构，而另一方面则又以历史文献之考证为立论之基础，故能自抒己见而不陷于主观臆测，所下论断颇合乎荀子所谓“言之成理，持之有故”的双重准则。此书即据英文原著改写而成，尤便于东方读者之参考。现代学术论文大体皆以“小题大作”为基本原则，本书论述范围之所以仅限于儒、道两家，而未尝及于其他诸派者，其故即在于是。且以古代天论而言，儒、道两家实亦最为深邃、最为重要。攻木先坚，而后其易；治学程序，固当如此。傅君因撰述博士论文期间曾和我有所商榷，所以要我为本书中文本写一序言。我对于宗教哲学并无发言的资格，当时略能贡献意见者仅在历史文献的方面。傅君的专业训练本偏向哲学一边，但他在很短的时间内便掌握了与本书有关的历史文献方面的知识。这种勤奋的精神和开放的态度确是难能可贵的。我希望他今后仍能继续不

断地扩大研究的范围,对其他各家也分别加以探索,写成绩篇,使读者得以进窥中国古代天论的全貌。这是为中国古代哲学史研究重奠新基的工作,是十分值得傅君努力完成的。

一九八五年八月余英时序于美国康州之橘乡



## 导论 周朝以前的宗教观

本文讨论周朝以前的宗教观，亦即《诗经》、《书经》时代以前的中国人对于超越界所持的信念以及对于超越界与人间世的关系之基本看法。由于资料的来源有限与索解困难，这一方面的研究在遇到核心概念时，仍旧停留在臆测的阶段，无法得出令人普遍信服的论断。本文之作，旨在厘清一些似是而非的理论，但是并未进一步提出合理的假设。因为笔者发现：这一类的假设不管如何合理，终究抵不过地下出土的一片甲骨。然而，在厘清众说的过程中，笔者的潜在观念却扮演了相当积极的角色。这一潜在观念将另以专文讨论<sup>①</sup>。现在我们且分别探讨以下四个子题，亦即：商朝宗教之特质、“帝”概念之起源、“帝”之角色与功能、“天”概念之突起。

### 一、商朝宗教之特质

今人对于古代中国的认识，自从一八九九年开始的一系列考古发掘以来，已经获得了长足的进展。这些发掘所获的大量甲骨文字与其他器物，已经证实为商朝遗物，并且可以推溯至纪元前一三二四年的商朝君王武丁时代<sup>②</sup>。商朝的世系与年历被学者们推测得相当周

全<sup>③</sup>；商朝的文明也逐渐成为充满希望的研究领域<sup>④</sup>。

在理解商民族的各方面时，宗教成为一项重要的题材。《礼记》曾形容商民族具有明显的宗教色彩<sup>⑤</sup>，甲骨文“在本质上是宗教的与仪式的事物”<sup>⑥</sup>。甲骨文的大半内容涉及占卜、祭祀与崇拜。我们可以从这些资料得知彼时王权之尊贵、政治阶层之严格分划与军事力量之强盛<sup>⑦</sup>。但是其中最突出的事件则是有关宗教仪节的。《左传》所载“国之大事，在祀与戎”<sup>⑧</sup>可以完全应用于商朝。这里所说的“祀”，包含祭祀与崇拜两方面。祀的重要性又远胜于戎<sup>⑨</sup>。宗教在商朝文化中的独特地位由此可见。若想了解这一宗教的性质，首先我们必须辨明商人的宗教意识究竟有些什么对象。

商民族相信三类神明，就是：帝或上帝、自然神祇与祖先<sup>⑩</sup>。这三类神明是同时并存的，因此凡是主张神明演化论——亦即，自然神祇演变为祖先神，再演变为上帝——的说法都难以得到证实<sup>⑪</sup>。然而，百年以来许多学者研究古代中国宗教的性质，却也提出了各种有趣的说法。有些学者相信商朝宗教中的上帝是至高无上的，因此形容它是“一神论”（如理雅各 James Legge）<sup>⑫</sup>。另有些学者鉴于商人崇拜自然神祇，便形容它是“宇宙崇拜论”（如格鲁特 de Groot）<sup>⑬</sup>、“拜物倾向的泛灵论”（如狄埃乐 Tiele）<sup>⑭</sup>，或者“多神论”（如苏西尔 Soothill）<sup>⑮</sup>。更有些人，尤其是近年以来，体认了祖先崇拜在整个中国宗教史上的中心地位，便强调祖先崇拜是中国宗教的基本取向（如史华慈 B.Schwartz）<sup>⑯</sup>，是古代中国宗教的核心（如何炳棣）<sup>⑰</sup>，或者主张以“世代相继论”来了解商朝宗教的逻辑——这种逻辑主要表现为一套祖先崇拜的祭礼（如凯特利 D.Keightley）<sup>⑱</sup>。

由目前看来，强调祖先崇拜的这一派学者占了最大的优势。甲骨文的出土更加强了这一派学者的信念。在商人的观念中，祖先是死而不亡的。祖先的灵魂在形体死后仍然保持生前所具有的同样的地位、

权威、感受与享乐欲望。不仅如此，他们在形体死后还获得一种神秘的能力，可以福佑或诅咒后代子孙<sup>⑬</sup>。换句话说，“一个家族与它所有的祖先共同组成一个社会，超越了死生之隔离与分际”<sup>⑭</sup>。事实上，商人“事死如事生”<sup>⑮</sup>，并且以祭祀来表达他们的信仰。这一类的信仰及其表达方式直到今天仍旧对中国人深有影响<sup>⑯</sup>。根据有限的甲骨文资料，商人在一年中举行十八种不同的祭祀；这些祭祀在一年之中占了一百一十天<sup>⑰</sup>。

因此，学者们自然会想透过祖先崇拜来了解商人的心灵。这种了解放在政治的背景来看，更容易让人接受。商人的政治是一种“神权政治，凡与国家有关的事，同样是，甚至本来就是，与宗教有关的”<sup>⑱</sup>。商人心灵兼具政治与宗教双重性格，已经成为普遍认定的历史事实了。然而，这一事实的基础究竟是什么？对于这个问题的答案，学者们仍有争议。一方面，凯特利在一篇研究商人神学的论文中指出，“商人统治的合法基础，在于他们对祖先的大能，亦即国家的核心价值，有一种深刻的信念”<sup>⑲</sup>。另一方面，史华慈认为，商王权力的合法基础在于他们“对上帝及其能力之信仰”<sup>⑳</sup>。

以上这两派意见究竟孰是孰非，是很难下论断的，因为在商人的政治与宗教上，帝与祖先同样都扮演关键的角色。凯特利自己也承认：

商人相信：帝，至高的神，赐人丰富的收成、助人赢得战争；君王的祖先能够向帝进言；君王本人能够与这些祖先沟通。<sup>㉑</sup>

因此，纵使商朝王权的合法性直接来自祖先，帝仍然被推尊为一切权柄的终极来源。基于上述了解，我们相信商朝宗教之特质可以透过对“帝”概念之研究而得到进一步的阐明。

## 二、“帝”概念之起源

今人解释“帝”之起源，最流行的说法是以帝为由商的氏族神演化而成<sup>②</sup>。何炳棣曾摘述这一理论的要旨：

商的氏族传说中的男性祖先，是啻或帝啻，诗歌中径称他为天或帝。女性祖先而有血源可循的则是简狄。……啻遣令玄鸟降于简狄，使简狄怀孕而生育商族。因此啻同时成为商族的氏族神与上帝。<sup>③</sup>

即使上述这个传说是描述商族的起源，我们最多只能推知：啻是商的氏族神，以及“玄鸟”代表商族的图腾动物<sup>④</sup>。把啻当作天或帝，亦即把商的氏族神当作上帝，并且以这种等同关系作为上述论证的前提与结论，正是犯了循环论证之误，而且还混淆了历史叙事与传说故事。中国古代典籍中的传说故事是不能一视同仁的；譬如《山海经》里的故事，就不像《书经》、《论语》、《史记》等书里的故事（这里所说的故事，包括尧、舜等未经史料充分证实的人物史迹）那样具备某种程度的历史价值。在《山海经》以外的这些典籍中，我们发现舜（他在前述理论中被视为啻或俊）不仅是一位真实的人，而且还与天或帝保持某种明确的关系。譬如，尧任命舜代行政事时，舜所作的第一件事就是祭祀上帝<sup>⑤</sup>；而且，尧曾经“荐舜于天”，舜也曾经“荐禹于天”，要让天来判断新任的君王人选是否合格<sup>⑥</sup>。因此，追溯商的氏族祖先（或氏族神）于舜是一件事；但是把舜当作上帝，却显然是另一件事。上帝的存在，在中国历史的最初几页已经是一项备受尊崇的事实了。

不仅如此，上述理论（亦即以帝为由商的氏族神演化而成）的主要根据正是《山海经》里的神话。譬如，何炳棣继郭沫若之后，主张：“俊（亦即啻、舜）同时兼具氏族神与上帝双重角色，可以由《山海经》得到

最佳证明;《山海经》曾叙述俊之妻生育了十个日与十二个月。”<sup>⑧</sup>根据马伯乐(H.Maspero)的分析,这一节神话以及其他六个传说为我们保存了古代中国人初步的天文学观念,而并未涉及他们的宗教信仰<sup>⑨</sup>。此外,这一类传说以上帝为一个拥有众多女伴的男性,并且上帝的众妻之一还与人类之间有生育关系。马伯乐指出:这种神性夫妻的观念,纵使是指天神与地祇,“完全与古代中国的神话学无关”<sup>⑩</sup>。事实上,以天为父、以地为母之类的对应观念是后来《易传》中发展的思想。大体上,我们赞同“在中国的主要传统上,涉及拟人化的神祇之完备的与严格的神话学从未真正得到施展”<sup>⑪</sup>。

与这派理论相关的说法中,还有一点值得注意。王国维相信宗教是社会制度与政治体系中的一种反映;既然夏商二代时君臣的从属关系尚未确定,直到周代才建立统一的王朝;因此,帝(或天)要到周初才被提升为至上神<sup>⑫</sup>。换句话说,假使帝对商人而言尚未达到全能上帝的地位,那么我们便应该把帝当作商的氏族神看待。这种说法是站不住脚的,因为:(一)我们固然未能确定夏朝是否是统一的王朝,但是商朝则极可能是统一的王朝<sup>⑬</sup>。(二)周朝在取代商朝的王权以前,曾向商朝的祖先祭祀<sup>⑭</sup>。周人克商之后所信奉的至上神亦名为帝,与商人所信奉者无异<sup>⑮</sup>。(三)商人之帝所扮演的角色,无异于周人之天所扮演的角色;并且天与帝在周朝是长期可以互相代换的概念。这一点我们稍后还会谈到。

根据甲骨文所提供的资料,我们可以对这派理论提出决定性的批驳。第一,甲骨文中没有任何迹象显示帝是商人的氏族神<sup>⑯</sup>;我们也看不出帝与王朝家族有任何生理血缘的关系<sup>⑰</sup>。第二,甲骨文中述及祖先或自然神祇时,方式完全不同。因为帝被当作全能的至上神<sup>⑱</sup>。第三,甲骨文中甚至指出:帝能够命令敌族侵犯商朝以示惩罚<sup>⑲</sup>。这表示帝并非仅仅是商人的主宰<sup>⑳</sup>。第四,甲骨文中所流露之对帝的情感,极

其相似于《书经》中的记载——夏、商、周三代的人在《书经》中对帝所持的态度并无明显的差异。

现在,问题是:假使帝并非由商的氏族神演化而成,那么它的起源是什么?许多学者从字源学的角度尝试回答这个问题,但是他们的尝试终究无法得到完全的证成。譬如,有些学者主张,帝的字形系由花萼的形状演化而成<sup>④</sup>,因此代表生殖崇拜之一例<sup>⑤</sup>。另有些学者主张,帝的字形系取象于“积薪架材”<sup>⑥</sup>,亦即帝字原指一种祭祀“帝”的仪式而言<sup>⑦</sup>。还有些学者以为帝的字形指称“缔”,有结合万物的含义<sup>⑧</sup>。这些解释虽然各有理趣,但是终究无法超出假设的层次。

我们必须承认:目前所有的资料还不足以让我们论断“帝”概念的起源。然而,甲骨文对于帝的角色与功能却不乏可靠的叙述,值得我们参考。

### 三、“帝”之角色与功能

如上所述,商人所相信的三类神明是帝或上帝、自然神祇与祖先。帝之角色与功能在甲骨文中屡次谈到,但是学者们的理解并非毫无歧义。关键问题之一是,帝究竟算不算人格神?譬如,胡厚宣认为:从丰富的甲骨文资料看来,武丁时代的商民族相信一位“统一的神”,居于高天之上,并主宰自然界与人事界的命运。商民族相信天上有一位至上神,具有人格与意志,其名为帝或上帝<sup>⑨</sup>。

但是相对于此,陈梦家则认为:商民族的上帝只是一位自然界的主宰,并未具备人格的特质<sup>⑩</sup>。

陈梦家所谓的“自然界的主宰”系指左右自然现象之农业神而言。至于他所说的“人格的特质”,则指祖先神化之后再加赋予上帝之人性的色彩。透过祖先崇拜的扩展,上帝才转化为人格神<sup>⑪</sup>。既然甲骨文

中所载的上帝，并未达到商民族的最初始祖的地位，他还不能算是一位人格神<sup>⑤</sup>。

这里我们所面临的似乎是定义问题：究竟什么是人格神？假使“人格神”是指同时主宰自然界与人间世的神明而言（上述胡、陈二氏似乎都可以接受这个界说），那么上帝显然是一位人格神。上帝所统辖的范围包括：（一）风、云、雷、雨；（二）农耕与收成；（三）城市建筑；（四）战争；（五）人间世的休咎；（六）君王的休咎<sup>⑥</sup>。这是胡厚宣的观察所得。陈梦家的看法亦大致相似：上帝管辖（一）农耕与收成；（二）战争；（三）城市建筑；（四）君王之作为<sup>⑦</sup>。

至于上帝与祖先之差别待遇，胡、陈二氏都指出：没有任何祭祀献于上帝，没有任何祷词陈于上帝，但是唯有上帝能够主宰旱与雨，以及农耕与收成<sup>⑧</sup>。由于上帝不接受任何祭祀与祷词，祖先乃成为上帝与人之间的中介；祖先崇拜也因此成为首要的宗教仪节。上帝是否具有人格并不十分重要，因为祖先可以扮演上帝与人之间的联系角色；更重要的是，祖先不仅具有人格，而且还是可以预知其好恶的。祖先似乎局限于“祭以祈福”（do ut des，亦即子孙为了受福而献祭）的合约；凯特利说明这种合约如下：

祖先总是祖先，不论他们在世代上的阶级高低，他们仍是王族的成员，因此对于下界子孙的献品总会有所回报；一方面固然由于这些献品可以算是贿赂，更主要的大概是因为这些献品来自他们的子孙。<sup>⑨</sup>

循此观之，我们应如何了解上帝的角色以及这一角色与人类的关系呢？上帝显然与祖先不同，因为他不受“祭以祈福”的合约所局限<sup>⑩</sup>。关于上帝的这一性格，可以有两种解释：一是上帝过于超越，远非人世所能诉求<sup>⑪</sup>；二是上帝根本不具人格，对人世毫无真实感可言<sup>⑫</sup>。

不论哪一种解释比较合理，我们都必须回答下述问题：上帝如何

能够运作前面提到的那些重大影响？历代商王在占卜时又为何必须屡次提及上帝之名？有人主张上帝“或可被视为商王的远祖之总合体或抽象体”<sup>⑤</sup>。这个意见值得参考，但并未摆脱玄思的色彩。至少它无法解释为何周民族在《书经》、《诗经》中曾推尊上帝为至上的人格神。究竟是什么原因使商朝的这个非人格神转为周朝的人格神？主张上帝不曾受人祭祀，是一件事<sup>⑥</sup>；但是主张上帝为一抽象体，则显然是另一件事。张光直主张上帝为一“抽象体”，但是他也承认：

上帝在商人心目中是至高的存有，对人间世握有终极的权柄——像农业的收成与战争的成败，城市的建筑与人王的福祉。上帝也是饥馑、洪水、疾病与种种灾祸之终极原因。上帝自有一个朝廷，容纳许多自然界的神灵，如日、月、风、雨。<sup>⑦</sup>

这样的上帝概念实在远非抽象的或非人格的；它不仅是商人熟知的上帝，也与周人熟知的天一般无异。

周人为何逐渐以天代帝来称呼至上神呢？这个复杂的问题与当时的政治及宗教环境大有关联，不是可以轻易作答的。此中原因之一，或许是商王僭用“帝”名来推尊祖先所致。在位的商王相信先王是神灵世界的统治者<sup>⑧</sup>。先王之灵高居天上，在上帝左右，拥有福佑下界子孙的权柄<sup>⑨</sup>。于是子孙自然向先王之灵祈求所需的一切物事<sup>⑩</sup>。久而久之，先王原有的权柄加上他们从上帝分享得来的权柄就越来越显著了；最后竟连先王也被尊以“帝”的荣衔<sup>⑪</sup>。然而，帝名的僭用产生了极其严重的后果<sup>⑫</sup>。只要商王的直系后裔登基为王，那么无论他们生前是如何有德或如何败德，统统可以荣膺“帝”的尊号。这一史实必与周人以天代帝有关，因为周人的“天”概念重新强调并极其重视君王在道德上的无上要求。

## 四、“天”概念之突起

关于“天”概念之起源，目前学术界有两派针锋相对的理论。一派主张天是由周的氏族神演化而成，另一派则反对此说，并主张天在周朝立国之前早已存在。第一派理论的著名代表是顾理雅(H. G. Creel)。顾氏在《释天》一文中提出以下论证：第一，在商朝的记录中，亦即甲骨文里，不曾出现天神之观念，甚至天字亦付阙如。换句话说，商人不曾以天指称上帝<sup>①</sup>。甲骨文里虽然有二十六处字形接近天字，但是顾理雅认为没有一处明确指称天神<sup>②</sup>。他根据王国维的论断，主张以天为至上神之信念系出现于商周之际<sup>③</sup>。

第二，在某些代表周人思想的古代典籍中，天的地位远较帝为超特。这些典籍包括金文(亦即青铜器铭文)、《诗经》与《书经》。顾理雅认为，西周金文中以天为上帝的用法共出现十七次，以帝为上帝的用法则只出现四次。《诗经》中以天为上帝的用法出现了一一八次，帝只出现四十三次。至于《书经》，顾氏则统计周初的十二篇文献，其中天字凡一一六见，帝字凡二十五见<sup>④</sup>。顾氏主张，这种重天轻帝的转变可以理解为：帝原是商的氏族神，天原是周的氏族神。

第三，周人代商而起，帝概念与天概念得以对照比较，然后发现两者所代表的是同一神祇。至于天字的构成及其含义，顾氏主张：(一)天字所含的“大”字，原指人的伟大而言；(二)天原指神祇所居的上界，后来亦用以指称这些神祇；(三)周人祖先所转化的神祇皆可统合于“天”之名下；(四)天成为共称之名，丧失了帝所具备的人格性，成为一个非人格的神祇<sup>⑤</sup>。

顾理雅的理论虽然引证颇详，但是漏洞仍然不少。傅斯年、杜而未与何炳棣都曾分别提出批驳<sup>⑥</sup>。我们首先参考何炳棣的意见。第