

中國宗教論集

龔道運 著

文史哲學集成
文史哲出版社印行

卷

PDG

龔道運著

中國宗教論集

文史哲學集成

文史哲出版社印行

國立中央圖書館出版品預行編目資料

中國宗教論集 / 龔道運著. -- 初版 -- 臺北市
：文史哲，民82
面；公分. -- (文史哲學集成；273)
ISBN 957-547-191-1(平裝)

1. 宗教 - 中國 - 論文, 講詞

209.2

82000788

273

成集學哲史文

中國宗教論集

著者：龔道運
出版者：文史哲出版社
登記證字號：行政院新聞局局版臺業字五三三七號
發行人：龔道運
發行所：文史哲出版社
印刷者：文史哲出版社
台北市羅斯福路一段七十二巷四號
郵撥○五一二八八一二彭正雄帳戶
電話：三五五一〇二八

實價新台幣一八〇元

中華民國八十二年二月初版

究必印翻·有所權版
ISBN 957-547-191-1

中國宗教論集小引

本書收集作者自六十年代迄今所撰關於中國宗教論文八篇。各篇論文寫作的時期雖相隔甚遠，但大抵環繞宗教精神以及從思想與意識形態以探討中國宗教所涉及之各種問題。關於中國宗教精神，拙文舉世界其他宗教作爲比較，以揭示中國宗教注重主觀精神之特色。至於中國宗教思想與意識形態之討論，則旨在闡明中國宗教在文化不同層面之功能。此外，研究個別思想家之宗教觀，則可窺見中國宗教思想具體而微的一面。

抑中國宗教思想以儒家爲主流。儒家之道德形上學與中國宗教思想息息相關，故特將討論宋代儒家道德形上學一文附錄於卷末，以資參考。

近代以來，中國與西方接觸頻繁，因此引發中西文化之辯。大體言之，文化可分物質、制度、心理三層面。近代所辯論之文化問題，開始止措意於物質與制度二層面，其後雖涉及心理層面，但終未深入。文化心理問題包括思惟方式、審美趣味、道德情操以及宗教觀念等。其中宗教觀念尤爲問題之核心。拙文探討中國宗教之各種問題，即欲深入研究中國文化心理之核心，俾先認識本身文化，爲中西文化交流奠立心理基礎。

拙文或曾刊於學術專刊，或曾於國際學術討論上宣讀。今裒輯爲一冊，以便就教於方家。又拙著各篇承蒙有關機構允許轉載，特此誌謝。

一九九二年十一月龔道運自識於新加坡國立大學中文系

中國宗教論集 目次

壹、論殷代之宗教精神·····	一
貳、論周初之宗教精神·····	二一
參、春秋戰國時代宗教的思想和意識形態·····	四一
肆、春秋戰國秦漢間的禮的宗教思想·····	六五
伍、中國古代的庶民祭禮·····	九五
陸、論孔子的宗教精神·····	一一三
柒、王船山的宗教思想·····	一二七
捌、屈原《天問》之宗教意識·····	一四五
附錄：	
玖、宋儒的道德形上學在中國哲學史上的地位·····	一六一

壹、論殷代之宗教精神

一、自宗教意識之發展以推論殷人信仰之演進

中國之宗教信仰，有文獻足徵者，始於殷高宗武丁時。殷人之宗教信仰可於占卜見之。自今日所見之占卜材料，知殷人祭祀崇拜之對象，約可分爲三類：一、無限神：上帝；二、自然神：1. 天神：東母、西母、雲、風、雨，2. 地示：土、四方、河、岳；三、人神：先王、先公、先妣、舊臣。據上述材料，如欲就甲骨之年代以推見殷人信仰演進之跡，則因年代久遠，判斷不易；且旁證之資料缺乏，勢難爲功。唯自人類宗教意識之發展以分析之，則其演進之跡乃可得而說。

(一) 自然神之信仰

人類最低之宗教意識爲信仰自然神。此種信仰之興起，乃由於吾人對自然物所生恐怖驚奇及偉大之感，能阻抑吾人之欲望，從以助成吾人對自然神之皈依。自然神常具自然物之感覺性及各種作用，故吾人追求感覺性之外物之欲望，常易與自然神相合而對之有所祈求，以致當建立對神信仰之際，人對神之祈求即接踵以生。由於此種信仰易引起人對自然神之欲望，故於宗教意識中，自然神之信仰爲最低。①準此以言，則殷代之宗教，最初當係信仰自然神。殷代之時，農業已相當發達。②人民於農

業社會之最大願望乃求雨水充足，俾農作豐收。殷人對諸自然神之願望，多表現於祈年求雨之中，其故即在此。

(二) 人神之信仰

至殷人對人神之信仰，則屬較高之宗教意識。蓋人之信仰人神，即能直接與神之精神感通，於是否定具有特殊感覺性之自然神。人對自然神之否定，一因人對之祈求而不克如願；二因人對自然物之控制力增加，遂覺自然神乃在人之控制能力下；三因人之理智逐漸發達，由是增加對自然物之本性與因果關係之認識；四因人對自然物增加藝術性之欣賞興趣，遂使自然物與人之生命情趣同化，致喪失其外在性與超越性；五因自然神本身日益增加人類文化活動之性質而趨於無限，終於喪失其原有性質，而同化於人神。③由是言之，殷人由崇拜自然神進而對人神之信仰，實為一大擴展。唯此種對人神之信仰，猶未能根絕人之欲望，其見於殷代者，則殷人對於祖先（先公、先王、先妣、先正）仍有年雨之祈求。由於此種信仰猶未能使人脫離欲望之祈求，故其宗教意識仍甚低。

(三) 無限神之信仰

殷人信仰無限神之上帝，其宗教意識又躍進一層。上帝在殷人之地位不獨超越河岳諸自然神，抑且凌駕祖宗神，故其神性乃愈為擴大而趨於無限。於無限神之神光普照下，人愈易於自欲望中超拔。人既由信仰無限神以滌除欲望，則人對無限神自無所祈求。據此以觀，則殷人祈年求雨，多行於河岳諸自然神及諸人神，而不徑求之於上帝，自屬當然之理。人之信仰自然神及人神，固未能根絕自身之

欲望，抑且視神爲欲望之存在，故常祭祀之以祈福。至若對無限神之信仰，以人自身之欲望既滌除，對神亦無所祈求，則祭祀之事，自毋須行之。今案卜辭多爲卜祭先祖及河岳諸自然神之辭，其祭帝者殊少；若依吾人以上分析，殆亦不足怪。按祭祀之意義，隨時代而不同。後代之祭天或上帝，非表示人對無限神有物質欲望之祈求；反之，乃係求超越之心靈與無限神相契接。殷人對無限神之態度，顯然尙未有此與無限神相契接之超越心靈。蓋殷人初有上帝之觀念，唯不自覺以敬畏之，猶未能自覺或超自覺以要求超越之心靈與之契接。

二、殷人之無限神之上帝與人神之祖先之區別

殷人之上帝與人神之祖先迥然不同。或據《山海經》所載帝俊兼具天神與人王之雙重身份，遂謂殷人之上帝爲高祖夔。④按其說非是。據卜辭所示，知上帝與祖先之別甚爲顯著。依上所言，殷人祈年求雨，多行於人神或自然神，而不徑求之於上帝。又上帝不享祭祀，唯人神與自然神則享之。復次，上帝之威權特大，凡令雨降旱，保佑戰爭以及授年與否，唯上帝爲能。及遇年雨不佳，則寧以爲人神作祟，而不能責怪上帝。⑤要言之，殷代之上帝實具普遍(Universal)之意義，斷不能與人神同日而語。

隨社會之演進，神權逐漸沒落而王權日益擴張，於是人王亦得以「帝」稱。如廩辛、康丁時稱祖甲爲帝甲。⑥廩辛與康丁亦自稱爲帝。⑦帝乙與帝辛時，卜辭稱文武丁爲文武帝。⑧帝乙及帝辛自身

亦以帝名。為區別人王之帝及無限神之帝，遂於無限神之帝冠以「上」字。⑨意謂「上帝」者，在天之帝；「某帝」或「帝某」者，則人間之帝。⑩至初期卜辭之單稱「帝」者，殆皆指無限神之帝而言。然則無限神與祖先雖同以「帝」名，唯兩者之間固不容混淆。

三、殷人之上帝與以色列人之上帝之差別

殷人之上帝具普遍之意義，視以色列人之上帝之為民族神不同。按摩西（Moses）借遊牧閃族（Semites）人之「施博愛者」耶和華（Jehovah）與迦南（Canaan）之農業神混合，遂使耶和華成為以色列人之家族神及民族神。此民族神唯護佑以色列民族而缺乏普遍之意義。至殷人之上帝，自始即以大公無私之精神為宇宙至高無上之主宰，其以吉祥護佑下民，或以災禍刑罰下民，不止於一家一族，而基於普遍之平等觀念。此平等觀念，遂易為革殷人命之周人所承繼，由是逐漸發展為天命之觀念。^⑪

或據《聖約翰福音》之普遍意義之上帝係由以色列民族神耶和華演變以成，遂推斷周人之上帝亦當由殷人之宗神轉借而來。⑫如此說，則視殷人之上帝兼為宗神，與以色列民族神耶和華相類。按此僅就外緣而不自本質以探索問題之真象，實為附會影響之談。

四、殷代之特殊宗教形態為中國特殊宗教精神之本源

殷人對無限神與祖先之分未容混淆。無限神之信仰乃繼祖先之信仰而起。然此非謂殷人自信仰無限神後，即捨棄其對祖先之信仰。反之，自此以往，祖先之崇拜乃根深蒂固而為中國宗教精神之一特徵。殷人對人神之祭祀，除先王，先公，先妣等祖先外，兼及於先正（舊臣）。此種對先正之祭祀，即為後來祭聖賢之所本。又殷代宗教之演進雖由自然神而人神以至無限神之上帝，然殷人於確立對上帝之信仰後，不但維持其對人神之信仰，抑且對具最低宗教意識之自然神，亦未捨棄其崇拜。衡諸一般宗教之發展，此實為極其特殊之現象。此特殊現象所形成之特殊形態乃構成中國宗教之特殊精神。按中國後代三祭中之祭天，即由殷人崇敬上帝而來。後世之祭天包含祭地。此祭地之源始亦當追溯至殷代對諸自然神之祭祀。殷人對諸自然神有熾烈之欲望要求，其宗教意識固甚低；然發展至春秋時代，此種對自然神之崇拜逐漸由形而下之觀念提升而為形而上之觀念，於是地德乃得彰顯，遂與天並列而為三祭之一。然則殷代之特殊宗教形態已粗具後世三祭之規模。

一般宗教只崇拜一無限神或先知先覺，如基督教徒只崇奉上帝，回教徒唯崇拜阿拉（Allah）之類。此種只信一無限神或唯一先知先覺之宗教意識實非至高無上者。最高之宗教意識與宗教精神除信奉無限神之天帝外，必須兼對祖先及聖賢之崇奉。蓋祖先及聖賢之人格乃貫通歷史之之普遍者，係屬於統一之精神實體。當吾人對一人格作宗教性之崇敬達最深時，吾人即可直接體驗此人格之精神之發展歷程，並進而師法之，以形成與彼同一或相近之人格。故由崇敬人格可直接引生吾人精神自身之發展及人格之完成，此實非只崇敬無限神所能產生之價值。蓋無限神乃絕對純粹與完滿者，根本無所謂

發展與形成之歷程。吾人只崇敬無限神，固可使吾人之精神達至忘我之境，但此種忘我乃拜無限神之賜，係被動者。至吾人於對人格之崇敬之宗教精神中，吾人則直覺感受所崇敬人格之激動而憤發，於是一方面係所崇敬之人格之施與，一方面則爲自我之實現，由此化除主動與被動之對待。然則吾人由崇敬人格所生之忘我之情，即可自覺爲自身之仁體自動之實現，此即只崇敬無限神所不能產生之價值。⑬復次，最高之宗教意識與宗教精神於信奉無限神及祖先與聖賢之外，更須自無限神之天帝中開出地德，以顯天道之全。按殷人對祖先及先正之祭祀猶存祈求之欲，其對無限神亦未能自覺或超自覺以要求超越之心靈與之契接，更未能提升地示百神以顯地德而成天道之全，固未足以稱爲具備最高之宗教意識與宗教精神。然殷人確立無限神之觀念及維持對地示百神之崇拜，復重視祖先與先正之祭祀；此一特殊形態逐漸孕育爲後來之三祭；三祭之逐漸形成，遂使中國宗教具備最高之宗教意識與宗教精神。吾人探本窮源，對於殷代特殊宗教形態促成後來中國宗教之特殊精神，其重要性實不容忽視。

五、殷代對天及天命之觀念之探討

(一) 據天字在卜辭用作「大」義以推斷殷人對天之觀念應含宗教之意義

天字於中國古代具有宗教意義，初民視天爲「上帝之居所」及「行使上帝之權」者。按殷代卜辭雖有天字，但或用作「大」義。羅振玉《殷虛書契前編》二、三、七：

天邑商

按此所謂「天邑商」，另一卜辭作「大邑商」。羅振玉《增訂殷虛書契考釋》卷下頁四十四：

己酉王卜貞余征三丰(邦)方密_釋命邑弗敏不_レ自彝在大邑商王_日大吉在九月遯用求五牛。

以此況彼，可見「天邑商」之「天」字，其意義當爲「大」。天字在卜辭之另一義則用作地名。《增訂殷虛書契考釋》卷下頁三十六：

丁卯卜貞王田天往來_凶。

此外，遍考卜辭，天字無用作「上帝之居所」或「行使上帝之權」之義者。世之治甲骨學者遂謂殷人無宗教意義之天之觀念。⑭按今日出土之卜辭，不足以代表殷代全部史料。在已出土之有限材料中，天字已不限於一義，則於未發現之卜辭或其他埋沒之殷代文獻中，安知即無用作「上帝之居所」或「行使上帝之權」之另一義之天字？

自形體言，天之與大，其始本爲一字。抑就天字於卜辭用作「大」義言，則與天之另一較普遍義「上帝之居所」或「行使上帝之權」——於觀念上亦有可貫通之處。天爲「上帝之居所」，足以覆蓋一切，其大可以想見。（按大字象正面人形，本義爲人，借爲大小之大。此字於殷代之時已用借義，卜辭有「大吉」之辭，可證。大字既爲借義所專，乃另造側面人字。）至天之「行使上帝之權」，則於殷人之宗教信仰中，上帝之威權特大。然則天爲「上帝之居所」或「行使上帝之權」之普遍義皆含有「大」之觀念。由是以言，則於卜辭用作大義之天字，實可兼含「上帝之居所」或「行使上帝之權」之義。倘此推論成立，則殷人對天之觀念乃含宗教之意義。

吾人謂殷人對天之觀念含有宗教意義，非純自理言之，而實有證據足以證成其說。按殷代之天與帝令之觀念發展至周初，則成天命之觀念。唯周代彝銘中有稱天命爲「大命」者。毛公鼎：

不顯文武，皇天弘猷，配我有周，（庸）（膺）受大命。

此所謂「大命」實即「天命」。〈秦公毀〉：

不顯朕皇祖，受天命。

按二彝銘同記文武受命之事。文武受命於天而爲天子，此天命之含宗教意味，自不待言。天命即大命，則大命亦當含宗教意味。毛公鼎既造於周代，其時已有天命之觀念，而毛公鼎竟稱天命爲「大命」者，蓋殷代之時，天大二字同義而可互用，毛公鼎去殷未遠，故有是稱。依上分析，大命即天命而含宗教意味，毛公鼎之稱天命爲「大命」乃淵源於殷代，然則卜辭天字用作大義之當含宗教意義，思過半矣。退而言之，吾人縱不能謂殷代天大二字完全同一意義，然以毛公鼎之去古非遙，依其稱天命爲「大命」之言，至少亦可推論殷代宗教意義之天應含「大」之觀念。此一觀念發展至孔子，仍然維持不墜。《論語·泰伯》第八：

子曰：大哉堯之爲君也！巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之……。

殷代宗教意義之天既含有「大」之觀念，則天字於卜辭用作大義，自不足爲怪。且據毛公鼎稱天命爲「大命」之例，則吾人之論斷卜辭用作「大」義之天，可兼含「上帝之居所」或「行使上帝之權」之宗教意義，實言之成理，而持之有故者也。

抑且天字在卜辭用作「大」義，自觀念之發展言，實視天之另一普遍義「上帝之居所」與「行使上帝之權」爲後出。蓋天之爲「大」，自觀念言，殊爲抽象，遠不及其爲「上帝之居所」與「行使上帝之權」之具體。如上所言，天之爲「上帝之居所」與「行使上帝之權」皆含「大」之觀念，則天字在卜辭用作「大」義，或即由「上帝之居所」與「行使上帝之權」之具體義引申而來。總之，卜辭之天字既有抽象觀念，則殷代之天之含「上帝之居所」與「行使上帝之權」之觀念當不容置疑。夫然，殷代之天實含有宗教意義。

(二) 殷代宗教意義之天之觀念可自明顯之上帝觀念轉出

殷代有極明顯之上帝觀念，由此明顯之上帝觀念轉出宗教意義之天之觀念，實極其自然之事。前文已言及殷人對「帝」之稱謂兼及無限神與人神。稱無限神而冠以「上」者，以其高居天上之故。然則宗教意義之天之觀念即可由「上帝居於天上」之聯想以顯出。唯其如此，故當宗教意義之天之觀念形成之後，「天」即與「上帝」同義而可以互用。此於《詩》《書》中隨處可見其例證。〈商書·湯誓〉：

有夏多罪，天命殛之……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。

〈大雅·文王〉：

穆穆文王，於緝熙敬止。假哉天命，有商孫子……上帝既命，侯于周服。

按「天」與「上帝」雖同義而可互用，唯稱「上帝」則較注重其主宰性，人格神之意味亦較濃厚。至

「天」之一名，原指上帝之居所，自「上帝之居所」轉而爲「行使上帝之權」，則已將上帝抽象化與概念化。然則天之觀念之出現（按此處及下文所謂天之觀念皆指含宗教意義之天而言。）實可視爲殷代宗教思想之一大進展。

（三）自詩書所載殷代明顯之天與天命觀念以推見殷代實際上應有天之觀念

如上所言，則殷人之有天之觀念，已相當明確。按今日出土之卜辭，固非殷代卜辭之全，且殷代除甲骨文外，尙有典冊。今所傳〈商書〉雖未必爲當時之作，然自其思想觀念視〈周書〉爲貧弱觀之，則其成書當在〈周書〉之前。今〈商書〉不但屢用天字，抑且含有天命之觀念。〈湯誓〉：
有夏多罪，天命殛之……爾尚輔予一人，致天之罰。

〈盤庚〉上：

先王有服，恪謹天命……今不承于古，罔知天之斷命……天其永我命于茲新邑。

〈盤庚〉中：

古我前后，罔不惟民之承。保后胥惑，鮮以不浮于天時……予迓續乃命于天；予豈汝威。

〈高宗彤日〉：

惟天監下民，典厥義。降年有永有不永；非天天民，民中絕命……天既孚命正厥德……王司敬民，罔非天庸。

〈西伯戡黎〉：

天子，天既訖我殷命……故天棄我……不虞天性……天曷不降威……我生不有命在天……乃罪多參在上，乃能責命于天。

〈微子〉：

天毒降災荒殷邦。

據上引文，知現存五篇〈商書〉中，每篇皆湧現天與天命之觀念，則其普遍性可見。

至《詩·商頌》中之天與天命之觀念，更屢見不鮮。〈烈祖〉：

自天降康，豐年穰穰。

〈玄鳥〉：

天命玄鳥，降而生商。

〈長發〉：

受小球大球，爲下國綴旒，何天之休……允也天子，降予卿士。

〈殷武〉：

天命多辟，設都于禹之績……天命降監，下民有嚴，不僭不濫，不敢怠遑，命于下國……。

按〈商書〉及〈商頌〉所見之天與天命之觀念既如此昭著，吾人實可據以推見殷代實際上應有天之觀念。吾人如忽視〈商書〉及〈商頌〉所載極明顯之天與天命觀念之事實，以爲殷代尙無天之觀念，則周初極其昭著之天與天命之觀念乃突如其來者；衡諸人類思想發展歷程，殆爲不可能之事。且由「天