

第二章 商周的政治與天命思想

「商周的政治思想」這一章，很多中國政治思想史的書籍都略而不談；而直接以孔子為中國政治思想史的起點。事實上，這是一種偏見。孔子固然代表中國思想史上的一種「哲學的突破」（philosophical breakthrough）。但是此一哲學的突破也是其來有自的。若要真正掌握孔子的時代意義，不能不去探究在孔子之前思想的歷史變遷。

基本上，「哲學的突破」是對所謂「傳統」的超越（transcendence），正確定義乃是「立足過去，而看向遠處。」（a kind of standing back and looking beyond）（B. I. Schwartz, 1985:2-3）。顯然哲學的突破並不是空中掉下來的，它乃是立基於傳統。它不僅有賴於「創造性少數」（creative minorities）的崛起，更需要存在著一種環境條件，就是對傳統「文明的不滿」。學者威爾（Eric Weil）在討論雅斯培（K. Jasper）的「哲學的突破」時就說道，人類的歷史有多次突破，但每一次突破之前都先要有一次崩壞（E. Weil, 1975:25-27）。雖然 Weil 的此一看法恐有爭議（許倬雲，1988:131-133）。但至少指出了突破有其文化的前階，到底這些創造性的少數是在什麼樣的文明背景下，來尋索生活與政治社會的新意義呢？這就是為什麼我們要探討孔子以前的商周思想的主要原因。

孔子所關心的問題如禮、德、以及天命，都已經在詩書中有過相當的討論了。我們有理由相信，在孔子以前最重要的一次思想革命，應當是商周革命之際的天命觀念（許倬雲，1988: 139-140）。在雅斯培所論的樞軸時代中，幾乎都有明顯的由宗教轉向人文的歷史過程。在中國，是祝宗卜史轉化為士；在印度，是婆羅門轉化為林中苦行的聖者；在兩河流域與埃及，是祭司轉化為流動的文士（許倬雲，1988: 154）。顯見，在哲學的突破之前，思想所面臨的互動主體是宗教問題。政治思想亦不能例外。

政治與宗教的問題，在中國政治思想史上有極重要的地位。因為中國在經過了「哲學的突破」時期，宗教只是暫時離開知識份子與朝廷政治的舞台，轉而走向民間。秦漢之後，已經世俗化的「天」竟然經歷了一次宗教意義上的復興。董仲舒透過陰陽五行，整合了儒家與宗教。他不僅傳承了知識菁英的人文精神與德治政體的理想，更與流傳民間的大眾信仰互相結合；甚至可以說，已經統整為一個內涵鉅細靡遺、涵蓋面廣汎、並且影響深遠的宗教系統。而魏晉南北朝以後，佛教與道教開始在中國社會與政治不僅廣為流傳，而且彼此爭雄，一直到宋與明朝之際，它們才與儒家「三合一」，完成整合。

基本上，中國呈現出一種政治與宗教整合的特色，這是一個主流現象。而形成此一主流現象的最關鍵時期恐怕就是商周時期了。無論是天子至高權的宗教基礎、山川諸神祇與世俗官僚層級的對應、或是宗教的支援農業社會結構與政治秩序等，可以說，幾乎都在這一個時期奠定了此後中國政教關係的根本結構與基礎。

我們面臨的主要難題是，由於古代文獻的不足與學者考證上的歧異，以至於迄今

對於商周時期宗教的見解仍莫衷一是。出土的甲骨文充分證明宗教在商朝政治中的獨特地位，甚至名之為神權政治亦不為過。但是，它的宗教基礎是祖先崇拜呢？抑是至上神的信仰？或者，是自然神祇？表面上，商周神祇的考證只是人類學或宗教學的課題，事實上，它與商周的政治之間有著密切的關係。

相當盛行的一派說法，是以祖先崇拜為商朝神權政治的基礎（王國維，1975a：卷十，史林二；D. Keightley,1978:214）。它的理據建立在一個普遍的觀念上，即認為商民族所謂的上帝就是他們的祖宗神。例如王國維，就認為「帝者，蒂也 象花萼全形，未為審諦，故多於其首加一」（王國維，1975b：卷六，藝林六）。又表示，「其云帝與祖者，亦諸帝之通稱 故祖者，大父以上諸先王之通稱也。」（王國維，1975c：卷九，史林一）。傅斯年也明言上帝是殷商的祖宗神（傅斯年，1970：265-278）。郭沫若則說殷人的宗教是將自己的圖騰動物移到天上，因此是祖先神兼至上神。他又根據山海經的神話更具體地說，殷民族的上帝就是帝嚳，而帝嚳就是帝舜、亦是帝俊（郭沫若，1936：10-17）。另有一種看法，認為在卜辭時代的「帝」已非祖宗神，但此前的圖騰時代則有可能「帝」即祖宗神（謝忠正，1981：157）。屈萬里對這一問題的看法則似有矛盾。他一方面說，帝不是上帝、天帝或人間的帝王，而只是跟祭祀有關的「禘」。但在另文中卻由承認卜辭中有以帝表示至上神的信仰（屈萬里，1985：387-388;536）。也有的學者視之為「殷商祖先的集合體」（許倬雲，1968，435-458；Chang Chung-ying,1976:157）。

但是，此一說法遭致不小的批評。研究甲骨文的學者陳夢家，就指出了上帝與祖宗神在地位上的不同。他發現卜辭中的上帝絕不享祭，「上帝非可以事先祖之道事之」。更具體地說，殷人並不能直接向上帝求雨祈年，他必需以祖宗神為媒介；而這正是祖先崇拜盛行的原因。殷人在表面的儀節上是向祖宗神求雨祈年，但事實上施予與否的決定權卻非祖宗神，而是上帝（陳夢家，1936：485-576；1956：582;646）。對於上帝此一性格的解釋，傅佩榮歸納了兩種看法：一是上帝過於超越，遠非人世所能訴求；二是上帝根本不具人格，對人世毫無真實感可言（傅佩榮，1985：9）。這樣看來，則祖宗神只是上帝與人之間的橋樑，祂似乎只扮演一個「祭以祈福」的角色。或者可以借用基督教的概念來說，祂是一個為殷商子孫們所專屬的「中保」（mediator），坐「在上帝的右邊」為自己的子孫說項與代求（intercession）。

另一位甲骨文學者胡厚宣亦指出，甲骨文中的上帝很明顯地被當作全能的至上神，與祖宗神的有限權能不可同日而語。他並且質疑道，如果上帝就是殷人的祖宗神，為什麼上帝會命令敵人去攻打殷商王朝呢（胡厚宣，1959：25;37）？

除了甲骨文學者以外，徐復觀也舉出了三項懷疑。他說，第一，商周兩家的祖宗不同，如果上帝是商的祖宗神，則周人信仰上帝，豈非以殷人的祖宗神為自己的祖宗神嗎？有可能會扛著殷商祖宗神的招牌去翦商嗎？第二，如果說上帝是殷商的祖宗神，則凡稱到上帝時即等於稱到殷商的先王先公，二者的地位不僅在同一層次，而且在每一場合中，都只會稱二者之一，或者互見互稱。然而在史料中先王先公與上帝卻經常以不同層次和意涵同時出現。譬如，既然說商的始祖契是「天命玄鳥」而降生的，

即可見契不是天或上帝。又如商湯《尚書湯誓》稱「有夏多罪，天命殛之。予畏上帝，不敢不正。爾尚輔予一人致天之罰。」這亦可見湯不是天或上帝。類似的例證更是不勝枚舉。如《尚書盤庚上》：「先王有服，恪謹天命。」「今不承于古，罔知天之斷命，矧曰其克從先王之烈。」「天其永我命于茲新邑，紹復先王之大業。」「肆上帝將復我高祖之德。」再如《尚書康誥》：「惟時怙冒聞于上帝，帝休，天乃大命文王。」《尚書召誥》：「皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。」《尚書多士》：「上帝引逸。有夏不適逸，乃命爾先祖成湯革夏，」《尚書君奭》：「我亦不敢寧于上帝命。」「乃惟時昭文王，迪見冒，聞于上帝，惟時受有殷命哉。」這些都可以證明殷的先王先公與上帝是不同的兩回事。第三，周公認為夏朝的興廢也是由上帝在那裡管事的；難道說殷的祖宗神管到夏朝去了嗎（徐復觀，1982：239-243）？

對於上帝是否為殷商的祖宗神，上述的批評似乎是相當有力的駁斥。或許我們可以說，祖先崇拜只能算是商朝神權政治的一個特殊媒介，而非權力的基礎。

那麼，商朝神權政治的基礎是自然神祇嗎？陳夢家即主張，殷商的上帝為「農業生產的神，祂的臣正也是分掌天象的諸神。上帝是自然的主宰，尚未賦有人格化的屬性。」（陳夢家，1956：646）除此之外，一些早期研究中國宗教的學者如葛魯特（J. J. M. de Groot）以及法國社會學家涂爾幹（E. Durkheim）的門生葛拉內（Marcel Granet）也多少都持這種自然神祇的觀點（J. J. M. de Groot, 1910）。尤其是葛拉內，他提出「農民宗教」（peasant religion）的概念，以農村生活中的季節、性、歌謠、民俗與故事等，來詮釋古代中國上帝、天與諸神祇的起源，並作為分析此後中國宗教的基礎（M. Granet, 1975:41-56）。但此一看法的立場卻相當薄弱，而且並未能獲得一般學者的支持。自然神祇雖確為殷人與周人宗教生活的一部分，然而，祂們只是「小神」，大抵只有相當於王室「家臣」的地位，並不足以作為商朝神權政治的基礎。陳夢家自己所描述的上帝權能，除了農耕與收成之外，明明就還包括有戰爭、城市建築、君王的生死與作為以及政權的消長，絕非「農業神」可以名之。或許誠如傅佩榮所說的，觀念差異之所在，只是定義的問題（傅佩榮，1985：8-9）。至於葛拉內的觀點，則顯得太富想像力，缺乏史實證據的支持（M. Freedman, 1974:33），幾近於自然神話論中的象徵主義。宗教的發展被詮釋為起始於人類心靈對自然力的象徵化與人格化，並主觀地賦予屬性。人自覺與自然合一、無分軒輊，從而發生了一種完全充滿象徵意義的神話語言。

無論是主張祖先崇拜或是自然神祇的學者，基本上，都未能跳開傳統的圖騰說、泛靈說（Animism）或是祖先說之類的神明進化論。根據這種進化論，神明的起源是由圖騰、精靈或是祖先崇拜等逐步進化，循序發展為自然崇拜的多神教，最後才是高級的至上神或一神教。用這種神明進化論來解釋中國宗教的著作極為普遍。例如，李杜即依此而認為周初應為中國古代以天帝為至上神的形成時期（李杜，1978：12）。王孝廉也是如此（王孝廉，1977：2）但是，一些學者的考證與研究卻提出了反駁。如文化人類學家朗格（Andrew Lang）以及施密特（W. Schmidt），他們就發現許多原始民族在極早期即出現了相當清晰而「高級」的至上神信仰。祂不僅有很重要的地位，

而且在時間上先於祖先崇拜、精靈和自然神祇（W. Schmidt,1968:216-217;William A. Lessa & Evon Z. Vogt,1965）。

文化人類學家的這種發現，與傳統的神明進化論互相抵觸了。但若是它能成立的話，則對商朝宗教的解釋有革命性的意義。值得玩味的是，它又似乎與商周時期宗教的某些方面互相吻合。我們必需承認，A. Lang 與 W. Schmidt 的觀點只是人類學中諸多理論的一種，並未被普遍接受。但在中國宗教的研究中，明白否定傳統神明進化論的學者至少有如下幾位：傅佩榮（傅佩榮，1985：2）、日本學者高田真治，以及杜而未（杜而未，1976：7-15;229-243）。；最有力的証據仍然是甲骨文的研究發現。日本學者伊藤道治即指出，甲骨文中自武丁以來的第一期，祭祀主要獻給至上神；第二期以後，祖先開始也稱帝，地位日漸重要；第三期時對先王的祭祀非常頻繁；到了第五期，祭祀祖先帝的週期才得以確定（傅佩榮，1985：21）。另一位甲骨文學者董作賓的研究，也同樣支持了此一看法（董作賓，1965：103-118；1964：2-4）。這樣看來，或許至上神才是中國最早的宗教對象，而祖宗神、精靈與自然崇拜可能反而是後來的演化了。杜而未就在批評美國漢學者顧理雅（H. G. Creel）的「天源於帝王鬼神」論中，主張商朝的上帝或是周朝的天都是原生的至上神信仰（杜而未，1976：1-19;221-232）。此外，著名的西方哲學家萊布尼茲（G. W. Leibniz），也力言古代中國的上帝或天神既不是物質的天，也非由祖宗或其它鬼神演變而來，而是「普遍而至高的天上神靈」（the universal and supreme Spirit of Heaven）（G. W. Leibniz,1988:35;59;108-115）。他表示道，祖宗與其它小神祇的地位，只能相當於基督教中的天使（Ibid,115），祂們並不是道道地地的上帝（Ibid,102;106;115）。萊布尼茲相信，古代中國的上帝或天乃是握有完整主權的宇宙實體（Ibid,104）、或者是「在上的君王」（King-on-high）（Ibid,100;101;103）。他也堅稱，這一種以上帝或天為至上神的說法並不是他自己的主觀詮釋，而正是孔子及其前代哲學家的真正信念（Ibid,101-102;115）。

杜而未與萊布尼茲的看法並未被學界全然接受。但若從政教關係的角度來考察，至上神的說法反而較具解釋力。因為，以傳統的圖騰說、泛靈說、巫術論、自然崇拜或是祖先崇拜之類的神明進化論，幾乎難以合理解釋古代中國之政教關係的結構與變遷，尤其是帝王之至上權威的來源。圖騰說、泛靈說或是巫術論等，在基本上就難以充分提供中國古代社會所強烈要求的「秩序意識」（consciousness of order）。相反地，由於可能危害秩序與德行，它們成為被壓抑的對象。我們有理由相信，只有那些能提供和支援「秩序意識」的宗教才能在中國的政治社會中佔有一席之地。自然神祇的信仰與祖先崇拜在此一方面的功能是不完整的，它們需要至上神的信仰來進一步提供普遍而超越的基礎；否則，所呈現的「秩序」結構將難以整合、或是缺掉了「塔尖」。這不僅不能鞏固一統與和諧的秩序，反而形成諸「神」鬥爭的局面。換言之，透過了至上神的統御以及提供終極權力，才整合了自然與社會的一元秩序結構。祖先崇拜與自然神祇雖然也在政治上扮演重要的角色，然而，至少就殷商的前期而言，政治王權的終極根源仍為至上神的信仰。到了殷商後期，由於世俗化，也就是諸王僭用至上神的稱號「帝」來榮顯先祖先王，才逐漸轉變為祖先崇拜。

我們可以先就自然神祇信仰的情形來瞭解這種整合的情形。有趣的是，我們發現山川諸神祇之間呈現出一種階層次序，而且與世俗的權力層級逐一對應。祂們就像是王室的家臣一樣地被封爵賜名，在四方諸地代表至上的權威（M. Granet, 1975:74）。用陳夢家的話來說，上帝也組織了一個屬於祂自己的朝廷（陳夢家，1956：572；張光直，1983：300）。自然界的神靈也有官位以及從屬關係；並也以此規範了什麼樣政治地位的人配祭什麼樣的神祇。這種情形就正如班固所說的：

虞書曰，舜 以齊七政。遂類于上帝，禋於六宗，望秩于山川，遍于群神。

周公 郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。四海之內各以其職來助祭。天子祭天下名山大川，懷柔百神，咸秩無文。五嶽視三公，四瀆視諸侯。而諸侯祭其疆內名山大川，大夫祭門、戶、井、灶、中霤五祀，士庶人祖考而已。各有典禮，而淫祀有禁（《漢書》 郊祀志第五上 ）。。

在這個層級體系中，至上的權威並非山川諸神祇自身，而是至上神與王室的綜合體。這個「懷柔百神」的權威綜合體同時以自然及俗世為治理對象。祂頒佈了一套同時代表自然秩序、農村生計與生活秩序的祭祀典禮，並且嚴禁破壞，期望透過這種規範以確保自然暨社會秩序的合諧。

那麼祖先崇拜的情形又如何呢？可以說，它展現了同樣的風貌。這一方面是由於特殊的家族觀念所致；另一方面則是出於對祖靈不死的信仰。從前者而言，父母之所以受到尊敬，不只是因為生養之恩，更是因為他們的年紀與輩份。年紀與輩份是家族社群中劃分層級的真正原則；而個人「名字」的真正意義，是資以辨認其在家族層級中的地位與排名次第（M. Granet,1985:39）。祖先崇拜因此超越了個人層次，而跨入群體層次；它不再只是一件紀念父母生養之恩的「私事」，而是一件以群體先祖先公為祭祀對象的「公事」。從後者而言，祖先的肉體雖然死了，但是祖靈仍然與其子孫後裔維持既存的層級關係與社會地位（Ibid,81;B. I. Schwartz,1985:21-23）。他仍然像生前一樣地照顧、訓誨與懲誡子孫。

誠如西方學者史華慈（Benjamin I. Schwartz）所言，至少就商周時期來說，「祭祀祖先」（the worship of ancestors）與「祭祀死者」（the worship of the dead）是意義不同的兩回事（B. I. Schwartz,1985:21）。後者只是在感情上對去世者的追思與緬懷；而前者卻是在社會上對自己家族過去光榮與權勢的展示與誇耀。與自然神祇的情形有所不同的是，祖先崇拜主要在城市中發揮其政治功能（M. Granet,1985:57）。它尤其逐漸成為貴族王公的權力象徵（Ibid,72）。因為只有他們擁有足夠可誇的家族光榮與權勢；而且隨著政治鬥爭的熾烈化，這種形式之光榮與權勢的誇耀更為必要。在董作賓對甲骨文的研究中，就顯示出了此一政治功能（董作賓，1950：240）。史華慈也同樣說道：

祖墳是王室都府的支配性象徵。這或許提示了我們，王室祭祖的儀節是其安定城市的首要功能 統治者們處心積慮於祖先崇拜的宗教，以作為王室合法性的基礎（B. I. Schwartz,21）。

值得注意的是，無論自然神祇的信仰或是莊嚴隆重的祖先崇拜，都沒有形成一個獨立的「祭司階層」（徐復觀，1969：40；B. I. Schwartz,35-36）。諸王很自然地是其世系祭祖儀節的最高祭司。他之所以享有如此的地位，主要是因為諸王比擬於至上神、代表至上神。但是另一方面，他又次於至上神，尤其不能僭稱是至上神。他和先祖先王都臣屬於至上神的規範和管轄下。他自己死後，最多也只能像先祖先王一樣，作一個在至上神與子孫之間的中介者而已。

然而，到了商朝後期，這個中介者的角色逐漸變化了。從《書經》的 泰誓 ；《墨子》的 非命中 非命下 與 天志中 等篇可以發現，諸王僭用至上神的稱號「帝」來榮顯先祖先王。而紂王更不肯事上帝。成因可能是如文化人類學家所說的，是一種世俗化的過程，也就是至上神與一些文化英雄（culture-hero）、世俗秩序的建立者及權謀之士（trickster）等合併的結果。郎格（A. Lang）尤其持此一看法。他說，至上神的宗教雖然起源較早，但神話卻發展較快，漸漸侵入宗教，反客為主。他以此為一退化的過程。不過，另位一為民族學的學者拉賓（P. Radin）卻不以為然（W. Schmidt, 1968：222-225;252-253）。諸王與先祖由於長久分享上帝的權柄與尊榮，以至於在角色期待與身份自覺上也逐漸聖化了。但是在世俗化中，恐怕最主要的一個面向是政治化。因為這一個轉變似乎不是漸進的，而是有些唐突；它顯示出是一種有自覺、甚至是有計畫的政治策略，甚至可以說是政治現象的反映。董作賓即曾說道，殷商的祭祀有新舊兩派之爭。武丁時代的舊派祭祀先公先臣以及自然神，而祖甲時代的新派卻只祭祀先王祖靈。他並相信，祭祀的轉變實與王室的鬥爭及策略密切關連（董作賓，1965：103-118）。殷商早期以至至上神為對象的宗教在祖先崇拜的優勢下逐漸式微。新派的祭祀作風，一方面縮減了殷商的政治包容力，它不再能容納異族的神祇。另一方面，祭祀的宗教面也逐漸式微，而禮儀性與人事性則遞增。這都顯見政治色彩的抬頭（許倬雲，1968：96-97;105）。可以說，正是藉著這種祖先崇拜的轉化，絕對化王室世系的神聖地位；它是王權增加的表現。凱特利（D. Keightley）則引証李文森（Joseph R. Levenson）觀點，認為這種轉變的本質，就是將天神予以官僚體制化，而此正可以解釋，為什麼官僚體制在傳統中國有崇高的地位（D. Keightley,1978:223-224）。

至上神的政治化助長了政治權力的鬥爭。因為至上神在經過祖先崇拜的政治轉化後，已經淪為商朝王室一家的專利神。所以，周民族要抗議說「皇天無親，唯德是輔」（《書經》 蔡仲之命 ）。這一類強調天之超越與道德的口號瀰漫在周初的文獻中，並形成周公用以翦商及安撫商民之天命理學的重要成分。我們可以推論說，周公相信，由於至上神已經被扭曲，成為一家之私器，因此使得紂王敢無視於至上神的規範而暴虐無道；而這證明了天已經棄絕了殷商。

但是，這樣的推論卻面臨一個難題。即周公天命理學的主角是「天」，而非商民族常說的「上帝」。若說天棄絕了殷商，對商人有號召力嗎？除非如孔穎達所說，天與上帝並無不同，只是「取名以見德」（杜而末，1976：72）。或者是如郭沫若所說的，周人的天只是因襲殷末由稱帝到稱天的自然演變過程（郭沫若，1936，7;15）。

但一些學者卻堅決主張，在翦商以前周人的上帝即與天不同（杜而未，1976：72-145；傅佩榮，1985：13）。另一方面，若說周人的宗教因襲殷商也犯了年代上的錯誤，因為周人與殷商並不是先後存在、而是同時存在的兩個民族。周人在翦商之前早就有了自己的宗教。

周公混用天與上帝兩個不同的概念，應該不是一種自然的變遷或是兩者無分軒輊。相反地，它可能是出於一種政治性的考慮與策略。誠如杜而未對《詩經》 皇矣篇的解釋說道，

周朝的天神邀請遷來的上帝作配神 co-god 就是『天立厥配』，上帝接受『配神』的名銜，與天神共興周國，就是『帝作邦』（意為興周國，見鄭箋），周人的神為天，今上帝西遷到周地，兩位神也應當找得諧和，最好的諧和是使上帝作配神（杜而未，1976：88）。

我們要特別提醒的是，這種混用之所以能夠奏效，關鍵在於天與上帝兩個概念的超越性。也就是說，上帝為商的至上神，而天為周的至上神。否則，若祂們只是各自王室的祖先，則周公的混用就變成極端無知而必遭挫敗了。學者顧理雅的錯誤就是在此。他認為天只是周人的祖宗神，而上帝是商人的祖宗神。他相信商人未聞天為何物，從天字的原意而言，祂只是周的「大人物」（a great man）所轉化出的「大鬼神」（the Great Spirits）的泛泛總稱。顧理雅相信，商人未聞天為何物，他的主要論證是甲骨文中不曾出現明確的天概念。但這很可能只是因為帝早已經是商朝諸王統一規定的稱呼，禁止在占卜中使用別的名號（Ho Ping-ti,1975:329）。此外，則有可能在卜辭中以它字為天。例如，徐復觀就以卜辭中的「大」字即天。（徐復觀，1969：18）。許倬雲則認為卜辭中是以「上」來代天（許倬雲，1984：99-100）。顧理雅甚至說周朝以君王為天子就是天為君王祖先之明証（H. G. Creel,1935:59-71）。但是此一說法的最大問題是，它使得周公的天命理論完全失敗，因為天命理論不僅不能用來翦商及安撫商民，而且會進一步地激怒商民族（Ho Ping-ti,1975:329）；要以自己的氏族神來號召與安撫敵人是難以理解的。

這樣看來，由於政治性的考慮與策略，周初似乎經歷了一次宗教的復興，而非徐復觀所謂的「人文精神的躍動」（徐復觀，1969：15-30）。（徐復觀的論點有許多值得商榷之處。第一，他以殷商精神為原始宗教動機的恐怖和絕望。第二，他以為殷商時期的上帝都是無條件支持某一統治集團的。第三，他以為殷商的一切事都是以巫卜決定，人沒有自主地位。第四，他一再強調周初因有人文精神而確是中國歷史的黎明期，此無異於視殷商是中國的黑暗時代。這些論調顯然偏頗。）因為抬頭的不是以人為中心的精神，而是至上神的信仰。殷商末期的王室，透過祭祖儀節的政治性轉化，僭用至上神的名號，並將至上神扭曲為一家之專利；周初則重新復興了至上神的道德面與超越性。用傅斯年的話來說，這是「人道主義的黎明」（傅斯年，1970：265-278），因為周初的天脫開了商末祖宗神的自私與狹隘，成為臨照四方、公正不偏的至上神（許倬雲，1984：103-104）。

但是周初的宗教復興畢竟還是世俗取向的。它基於政治性的考慮與策略，而非一種純粹而超越的宗教精神。周的興起雖然使得至上神再次壓倒祖宗神，但是各種宗教儀節的重要性卻逐漸凌駕神靈本身了。周初出現了許多懷疑天的言論，並間接導致了中葉以後所謂的「哲學的突破」（余英時，1970：35-55）。可以說，這是一個至上神逐漸萎縮與政治化，或宗教世俗化的過程。嚴格來說，此際已不再有神權政治的實質了，即使占卜以辨天命，也加諸許多人文與政治之色彩。新興的政治典範是以道德為核心的治道。

周中葉以後，這樣一個宗教世俗化的過程更加明顯了。至上神及宗教精髓名存實亡。各種祭禮日益淪為功利主義與政治權威的象徵。我們不難發現，往往伴隨著宗教世俗化而來的，正可以稱為政治的「祛神話化」（de-mythologization）。並且，一直到春秋戰國時代的孔子、孟子與荀子，這樣一個宗教世俗化的歷程才算是完成了。唐君毅很貼切地以天神信仰到天道觀念的轉化，來總結了這一段宗教世俗化的歷程。具體的轉化要點有四：第一，是天神之人格性的轉化，即以天為自然之天；第二，是天神之外在性的轉化，即以天在吾人之心；第三，是天人相對而有欲性的轉化，即不對天作交易式之祭祀與犧牲；第四，是外在禍福與內在善惡之不相離性的轉化，即不以外在禍福為天神之賞善罰惡的表現（唐君毅，1977：174）。這四個要點並不見得周全，但卻很具有說明上的代表性，也為中國古代宗教與非宗教領域的分野訂出了適當的指標。

§

余英時 1970 《中國智識階層史論：古代篇》，台北，聯經出版公司。

唐君毅 1977 論中國原始宗教信仰與儒家天道觀之關係兼釋中國哲學之起源，項退結、劉福增編，《中國哲學思想論集 總論篇》，台北，牧童出版社。

王國維 1975a 殷周制度論，〈《觀堂集林》〉，台北，河洛圖書公司。

—— 1975b 釋天，〈《觀堂集林》〉，卷六，藝林六。

—— 1975c 殷卜辭中所見先公先王考 及續考兩篇，〈《觀堂集林》〉，卷九，史林一。

傅斯年 1970 性命古訓辨正，〈《傅斯年全集》〉，台北，聯經出版社，冊二。

郭沫若 1936 《先秦天道觀之進展》，上海，商務印書館。

謝忠正 1980 殷周至上神之信仰與祭祀（台灣師範大學國文研究所未出版博士論文），冊上。

屈萬里 1985 字義的演變與學術資料的解釋與鑑別、殷周篇，《屈萬里先生文存》，冊二，台北，聯經出版社。

許倬雲 1968 周人的興起與周文化的基礎，〈《中研院歷史語言研究所集刊》〉，期三

八。

- 1984 《西周史》，台北，聯經出版公司。
- 1988 論雅斯培樞軸時代的背景，〈《中國古代文化的特質》〉，台北，聯經出版社。
- 陳夢家 1936 商代的神話與巫術，〈《燕京學報》〉，期二。
- 1956 《殷虛卜辭綜述》，北平，科學書局。
- 傅佩榮 1985 《儒道天論發微》，台北，學生書局。
- 胡厚宣 1959 殷卜辭中的上帝與天帝，〈《歷史研究》〉，期五九。
- 徐復觀 1969 《中國人性論史先秦篇》，台北，台灣商務印書館。
- 1982 《中國思想史論集續篇》，台北，時報文化出版公司。
- 李 杜 1978 《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北，聯經出版社。
- 王孝廉 1977 《中國的神話與傳說》，台北，聯經出版社。
- W. Schmidt 1968 《比較宗教史》，台北，輔仁書局。（本書原為德文著作，然中文版譯者未載。）
- 杜而未 1976 《中國古代宗教研究》，台北，學生書局。
- 董作賓 1950 《先秦史研究論集》，台北，大陸書局。
- 董作賓 1964 《殷曆譜》，南港，中研院影本，冊一。
- 董作賓 1965 《甲骨學六十年》，台北，藝文印書館。
- 顧理雅 1935 釋天，〈《燕京學報》〉，期一八。
- 張光直 1983 《中國青銅時代》，台北，聯經出版社。
- Chang Chung-ying. 1976 *Early Chinese Civilization*. Cambridge: Harvard University Press.
- De Groot, J. J. M. 1910 *The Religion of the Chinese*. New York: Macmillan.
- Freedman, Maurice 1974 "On the Sociological Study of Chinese Religion." in Arthur P. Wolf (ed.). *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Granet, Marcel 1975 *The Religion of the Chinese*. trans. & ed. by Maurice Freedman. Oxford: Basil Blackwell.
- Ho Ping-ti 1975 *The Cradle of the East*. Chicago: The University of Chicago.
- Jaspers, Karl 1965 *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press.
- Keightley, D. 1978 "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese

Political Culture," *History of Religions*. Vol.17. No.3/4.

Leibniz, Gottfried Wilhelm 1977 *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*.
Translated, with an Introduction, Notes and Commentary by Henry Rosemont, Jr. and
Daniel J. Cook. Hawaii: The University Press of Hawaii.

Lessa, William A. & Vogt, Evon Z. (ed.) 1965 *Reader in Comparative Religion: An
Anthropological Approach*. 2nd Edition. New York: Harper & Row.

Schwartz, Benjamin I. 1985 *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge ,Mass.: The
Belknap Press of Harvard University Press.

Weil, Eric 1975 "What is a Breakthrough in History ?" *Daedalus*. Spring.