

羅光全書

冊十九之一

中西宗教哲學比較研究

臺灣學生書局印行

序

《中西宗教哲學比較研究》一書，匆匆趕完，因和中華文化復興運動推行委員會還有兩冊書的簽約，須在明年交稿。

說是匆匆實則也不是匆匆。中國宗教哲學部分的手稿，已於十年前寫定，當時是爲另一種叢書而寫，但所有計畫的叢書則從未出版，我便應用了所寫的舊稿，僅改正很少的幾點；關於西洋宗教哲學，則在我所寫的《實踐哲學》一書裡，第一編即是士林哲學的宗教哲學。這次我有沒用舊作，因舊作已出版成書，乃重新寫了這部分的哲學思想，也參考了幾種西文和中文的有關書籍。

中國的宗教哲學，不是系統的哲學篇章，而是零亂的宗教信仰。從各種古籍裡按照西洋宗教哲學的觀念，予以結集，稍加系統化，讀者可以對中國的宗教信仰取得一個系統的觀念。

西洋宗教哲學則爲實踐哲學的一部分，而且按理說應屬於理論哲學的形上學。本書係依照士林哲學的宗教哲學來陳述，再加以天主教神學中幾個和哲學相關的觀念。原來西洋的傳

統宗教信仰爲天主教，近世紀才分出基督教。

《中西宗教哲學比較研究》，首先是宗教信仰在哲學上的地位不相同，其次是研究的方法更有差別。相同之點，則是對於尊神皇天上帝和天主的信仰，內容很相似，而且有許多點相同。在祭祀和祈禱的意義上，也有相同之點。讀了本書的讀者，自己就可以看到這些相同和不相同的觀念和意義。

西洋人的宗教信仰非常深刻，既使在哲學上所有基本思想和宗教信仰不相容；然而他們寧願自相矛盾而仍保持宗教信仰，如康德和杜威。我們中國哲學家也都信上天，但在他們的哲學觀點裡，則都不提到宗教信仰。然而在另一方面，中國哲學家沒有人倡無神論而背棄上天，王充的無神，祇是無鬼神。西洋哲學家則有人公開提倡無神論，不信有上天。馬克思的辯證無神論就是很顯明的例子。

宗教哲學是由理性去談宗教信仰，既然由理性可以談宗教信仰，便彼此不相衝突。宗教既不反對理性，科學是合於理性的，因此，便不能認爲科學反對宗教信仰了。本書雖沒有正式討論這個問題；但是讀者從書中能夠看到問題並不存在。

在緒論和第四章裡，讀者可以從古到今，跟隨西洋宗教思想的變遷；這些變遷和西洋哲學思想的變遷相關聯，認識論和形上本體論一有變遷，宗教思想就有變；不過哲學家的宗教

信仰不一定就消失。在最後的結論裡，可以知道宗教信仰和西洋近代哲學的一個大衝突，就是「超性」的問題，現代西洋哲學家和普通一般人，多認為宗教應該理性化，不承認超越理性的事理，中國的哲學思想沒有這個問題，因為中國的傳統宗教信仰，常在理性範圍內。佛教的禪和道家的道，實有超越理性的要求，然佛道以虛無和境空去解釋，揚棄了超性的意義。

宗教信仰問題，實則不是哲學的問題，哲學祇能給宗教信仰予以解釋，而且有許多觀念還不能解釋，宗教超乎理性，然不能反對理性。

羅光序於天母詩哲牧廬

民國七十年九月廿日

中西宗教哲學比較研究

目 錄

序	I
緒論	一
一、西洋宗教思想的演變	一
二、中國的宗教思想	九
三、印度宗教思想	一四
四、宗教哲學	一七

第一編 中國的宗教哲學

第一章 中國儒家宗教信仰的尊神……………二三

一、信仰的存在……………二三

1. 商朝……………二四

2. 周朝……………三一

3. 春秋戰國……………四三

二、信仰的意義……………五九

1. 帝字和天字的意義……………五九

2. 帝和天都代表同一的「至高尊神」……………六二

3. 天爲無形無象的尊神……………六九

4. 天與人的關係……………七〇

5. 人與天的關係……………七八

第二章 中國對於神靈的信仰	八七
一、民間的傳統信仰	八七
1. 神靈信仰的意義	八七
2. 中國民間傳統所信的神靈	九一
二、道教對於神靈的信仰	一〇〇
1. 道教	一〇〇
2. 道教的神靈	一〇三
3. 道教的仙人	一〇九
三、佛教的神靈信仰	一二三
1. 佛	一二五
2. 菩薩	一三一
3. 羅漢和閻王	一三七

第三章 中國傳統對天和對神的敬禮……………一四五

一、祈禱……………一四六

1. 甲骨文的貞卜……………一四六
 2. 經書時代……………一四七
 3. 漢唐宋祭天地文……………一五〇
 4. 國家大典的禱詞……………一五四
 5. 求雨文……………一五七
 6. 私人祈禱……………一六〇
 7. 佛教的祈禱……………一六二
 8. 道教的祈禱……………一六八
- #### 二、祭祀……………一七五
1. 祭祀的意義……………一七五
 2. 祭祀的典禮……………一八四

3. 佛教和道教的祭典	一九五
4. 罪惡	一九八
5. 來生	二〇四

第二編 西洋的宗教哲學

第四章 西洋宗教信仰中的尊神

一、尊神的存在	二二二
1. 先期宗教哲學觀念	二二二
2. 士林哲學的尊神存在論	二二六
3. 聖多瑪斯的五路論證	二一九
二、尊神存在的懷疑	二三一
1. 笛卡兒	二三一

2. 斯賓諾塞	二二三
3. 萊不尼茲	二二三
4. 柏克萊	二三五
5. 康德	二三六
6. 蒲倫特	二四〇
第五章 西洋哲學論尊神的特性	二四三
一、討論的方式	二四三
二、唯一性	二四七
三、自有者	二五〇
四、純粹精神	二五二
五、造物主	二五五
六、天地萬物的主宰	二六三

第六章 西洋哲學論神靈的信仰	二七三
一、耶穌基督	二七三
二、天使	二七九
三、人的靈魂	二八〇
1. 靈魂爲精神體	二八二
2. 靈魂爲造物主所造	二八五
3. 靈魂是和肉體互有區別的自立體	二八七
4. 靈魂永久生存	二八八
四、敬禮聖人	二九〇
第七章 西洋宗教儀典	二九三
一、儀典的意義	二九三

二、祭祀	二九五
三、祈禱	三〇二
四、講道	三〇八
第八章 比較研究	三一
一、中西宗教哲學的比較	三一
二、西洋哲學中的三個重要宗教問題	三一四
1. 超性界的存在問題	三一四
2. 靈跡	三一八
3. 宗教經驗	三二二
附錄一：中國古代創造天地人物的神話	三二七
附錄二：中國文化中罪的形態和意義	三四五

緒論

一、西洋宗教思想的演變

宗教的信仰在人類的歷史裡，爲一個普遍的現象。現代的社會學者常以神權時代爲各民族歷史的起點；又以神話爲各民族文學和哲學的根源。這一項肯定乃是歷史事實，不是一種推測，大家必須接受。但對此歷史事實的解釋，則眾說紛紜，莫衷一是。我常認爲按著邏輯法所推論，一項事實爲各民族所共有，而又是在民族還沒有發達思考工作的愚昧野蠻時代之事實，這項事實則應生於人性的良能，不是經過思考而建立。例如夫婦關係，父子關係乃是由於人性自然而發生的事，宗教信仰也是出於人性的自然，不是社會制度所構造。

社會學者研究初民的心理，以初民沒有知識，對自然界一切不可抵抗而能造福人生的現象，發生恐懼，認爲是活動的精靈，而予以崇拜，產生了各種信仰。於是有圖騰崇拜，精靈崇拜。但我們若按邏輯去推論，初民假使沒有精靈或鬼神的觀念，則不能認自然現象爲精靈或鬼神；而且圖騰的崇拜並不起於恐懼的心理。

若按基督信仰的聖經，原始的人和造物主有接觸，知道有神也知道敬神，神乃是最高的唯一尊神，後來人類因罪而背棄造物主尊神，迷失尊神的觀念，祇遺留了對於掌握禍福的神之畏懼，漸漸把自然界的現象作為禍福之神，產生了初民間的多種不同的信仰，崇拜各色各樣的神。

禍福的神和人的行為善惡，互相聯繫，神握有禍福之權；然而神不任意施禍福，禍福應是人行為善惡的賞罰。神的信仰和人的倫理道德便連結在一起，宗教信仰勸人為善。

禍福既操在神的掌握中，禍福則是行為善惡的掌握，代表神意的人便操有賞罰的權；因此，初民的社會裡，最初的治理者為巫祝。社會學者稱巫祝的統治，為神權時期。

初民的知識漸漸進步，初民社會的組織漸漸擴大，漸漸複雜，治理社會的人，不僅祇管賞罰，還要管理人民的生養教育，巫祝不能擔任養育人民的職務，社會便要別種的領袖；這種領袖乃是君王。中華民族的歷史，和歐洲各民族的历史都有從君王的時期開始，沒有神權時期的歷史遺跡。歐洲的文化史從希臘開始，希臘的文化史開始就是神話。阿默洛 (Omero) 的史詩就是神話史。神靈和凡人交織在愛情和政治的生活裡。天界和地界幾乎不相分離。羅馬的拉丁大詩人委奇里 (Virgilius) 的偉大史詩，便是述說羅馬人祖先的神話。在哲學思想上，柏拉圖創觀念的精神世界，觀念不能自有，必有一觀念以為因。亞里斯多德放棄柏拉

圖的觀念世界，由宇宙萬物追溯第一原因，第一原因應爲一絕對的和超越的實體，這就是神。西方哲學的宗教哲學就由亞氏建立了系統。新柏拉圖派的布洛丁 (Plotinus) 運用了 Logos 的觀念，創設了一個半神半人的實體，處於神和人的中間，爲宇宙的創造者，宇宙間的智慧和萬物的觀念，都在 Logos 本身以內，這個 Logos 觀念，出自希臘古代哲學家赫拉克利圖斯 (Herakleitos)。赫氏以這個觀念指著思維的本體，是宇宙變動的動力；然而自己本身則不變。柏拉圖曾以觀念精神世界出自 Demurgos，觀念精神界的根源爲一善神的化身。這位善神不是宇宙的創造者，他祇是創造了宇宙的靈魂，靈魂使宇宙萬物秩然有序。布洛丁結合 Logos 和 Demurgos 使 Logos 成爲半神體，爲宇宙萬物之源。所謂宇宙之源，不是從無生有的創造，而是從自身的流出，流出有如太陽發光。

第四世紀羅瑪的哲學和神學家聖奧斯定 (Augustinus)，追隨新柏拉圖派，但不以 Logos 爲獨立半神體，而是上帝天主的智慧。天主從無中創造了宇宙萬物，萬物的模型，爲天主的智慧。天主按照自己的智慧而造宇宙。天主智慧在宇宙的顯露，是宇宙萬物的美好和人的靈明。人用自己的靈明，通過萬物的美好，可以上達天主的智慧。

中世紀哲學和神學大師聖多瑪斯 (Thomas d' Aquino)，集歐洲古代哲學的大成。他依照亞里斯多德的形上學原理創立了證明天主存在的五路理證，由效果推論原因，不自有者應有自有爲因；不自動者應有自動者爲因；相對的有應有絕對之爲因；宇宙萬物之美應有一完

全的絕對之美爲因；人心有無限的要求應有一無限者爲宗向，因著因果關係上溯到絕對無限之有，形上本體纔可以有一個終點。中世紀的宗教哲學成爲形上學的一部分，不僅以形上原理解說神的存在，又以形上的觀念，解說神的本性和特性，再又說明神和人的關係。

近世紀的哲學，開端於笛卡兒 (Rene Descartes)，笛氏以理性爲知識的中心，又以理性知識屬於主體，他最著名的一句話：「我思則我存」，作爲理性證明的起點。他開始用懷疑的方法研究哲學，然而他肯定「神」的觀念是人心天生的觀念，「神」的觀念最清晰瞭，最確實可靠。「神」爲誠，「神」既創造萬物，萬物必定存在。萬物且應分有神的美和真，因此宇宙萬物的關係和變動，可以用數學的簡單原理去推論去解釋。笛卡兒便開啓了西洋哲學史上的理性主義。聖多瑪斯曾主張對於「神」，祇能用神的啓示去說明，理性主義則主張以理性解釋一切，神也包括在內。

牛頓 (Newton) 信仰基督教，但更信仰科學。他給笛卡兒的理性主義加上一個新的形式，即是科學的形式。在所著的數學原理 (Principia Mathematica) 中，以數理原理說明宇宙的秘密和生命的秘密，上帝的三位一體，不合數學也不合理性，他就表示不能相信。絕對的至美至善的上帝，則是牛頓所信的，而且他相信宇宙也應當是完美的，一切都有規律。

依照理性主義的哲學觀念，至美至善的上帝應該造一個完美的宇宙；宇宙既是完善的，

則基督教和天主教所信的靈跡，則是多餘的。再進一步，人的理智可以解決宇宙的問題，神的啓示和預言，也不必。基督教和天主教所信奉的聖經，滿書都是靈跡，預言和啓示；聖經的價值便可懷疑了。當時，歐洲的哲學在牛頓的理性主義後，又起了英國洛克（Locke）和休謨（Hume）的經驗主義。經驗主義本是以經驗爲重，輕視理性的推論能力；可是經驗主義反對神秘主義，不承認超乎自然界的靈跡和啓示。所以，經驗主義的學者也不接受聖經的可信性。他們所信的宗教爲一種自然宗教，所信仰的神是一個不超越自然界的神。

經驗主義和理性主義在歐洲思想所引起的反響，興起了浪漫主義。康德走在浪漫主義的前端，他以上帝的觀念爲一個先天觀念，不來自經驗。人心自然有一種不可抑止的需求，要求「神」的存在，要求倫理的規律。

浪漫主義的創始人可以說是法國的魯梭（Rousseau），魯梭有似老子，主張反樸，以初民的自然生活爲理想的美善生活。他惱恨理智，崇尚感情。人類社會在自然的環境裡成長，由「社會契約」加以形式。社會的不平等，由「社會契約」所造；人類的痛苦，由於複雜的文明所生。但他不像老子要絕聖棄智，卻主張放任自由。在藝術方面，浪漫主義興起了感情化的文藝，啓發了寫意的繪畫。在宗教方面，提倡了宗教熱情。宗教信仰的要素，本來有宗教教義和宗教聖統。教義不能變換，教會由聖統制管理。路德分裂了教會，首先打擊教會的聖統制，信徒每人可以自由解釋聖經，教義隨時隨地而變。浪漫主義則根本否認教義和聖

統，以宗教信仰爲每人內心對於神的感受，既不能有教義的條文，也不能有外在權威的干涉。神在每人心內，每人以感情和神相接。宗教乃成爲感情的宗教，神不是理智所了解的「神」，而是感情所經驗的「神」；信仰生活就是「宗教經驗」這種浪漫宗教哲學思想家——在十八世紀的德國和英美等國頗多，以德國的雪萊瑪克（F. Schleiermacher）爲代表，他否認宗教和科學有關係，也不接受宗教和道德有關，他祇肯定宗教是感覺的直覺，是有限者對無限者的體認。

理想主義在第十七世紀所要求的宗教，是理性可以了解的神，浪漫主義在第十八世紀所要求的宗教，是感情可以體驗的神，理性可以瞭解的神，不能存於超乎理性的基督信仰以內，感情可以體驗的神，不可以活於紀律嚴格的天主教會以內。這兩種哲學思想都企圖改變歐美原有的教會。基督教隨著改變，天主教則沒有改。

在浪漫主義盛行將一世紀時，歐洲產生了新的思潮，即是「科學萬能」。第十九世紀是科學突飛猛進的時期，造成了「機械主義」。

機械主義相信科技，追求實際的利益。首先便推翻哲學上的形上學，認爲玄妙冥想不合實際；次則以科學方法講論哲學，主張哲學併入科學之內。在宗教上則大聲吶喊科學與宗教相衝突，宗教信仰不合於科學。這時期的哲學家變成了科學的奴隸，以數學邏輯，語意邏輯

作為形上學，以真理存於科學的方程式內：以達爾文（Darwin C.）和拉馬克（Lamarck）的進化論作為自然哲學的定律，以孔德（Comte A.）的社會三階段進化式作為學術史的路途。最後，便出現了馬克思（Marx K.）的辯證唯物論和辯證唯物史觀。在這個時期，天主教所受的衝擊最大最重，被視為科學的仇敵，被指為古代傳統的保守者。

但是到了十九世紀末葉，機械主義已到了崩頹的下坡。科學家體認了所謂科學定律祇是相對確定的假設，隨時可以被新的發明所改換。宇宙不是一架由某種定律可以解釋的機械。太空艙的飛行，試管的生命，都不能說明宇宙和生命的奧妙。當代的哲學人士已經從科學的呆板圈套裡衝出，尋求哲學思想的天地。黑格爾（Hegel）曾偏重理性，叔本華（Schopenhauer）曾偏重意志，哈特曼（Hartmann）連合理性和意志，以無意識補替兩者的不足，弗洛伊德（Freud）專用無意識解釋心理現象，以宗教信仰為兩性情感的昇華。現象學派由胡賽爾（Edmund Husserl）領導，把事物本身和人心的意識，連結為一，使「思想」和「存在」達到不可分的境界，主客合一，心物合一，建立主體和客體相通的認識論。

柏格森（Bergson）則極力反對宇宙機械主義。他體驗到生命的活躍，以生命為一不息活力的流行，結合空間和時間於一體，延續而不可分割。人對於生命只能直觀而不能推論。整個宇宙一直向上，從自然到生命，從生命到精神，從精神到神，宇宙合成一體。

存在論的哲學家從實際的「存有」，研究抽象存在的意義。海德格（Martin

Heidegger) 把存在和時間聯繫起來，又把存有和無連鎖成環，因而體驗到自我存有的焦慮，努力向著理想之我努力。存在論的創始人祁克果 (Kierkegaard) 虔誠信上帝，望著上帝創造人類的模型為理想的自我，乃生無限的希望和焦急。存在論的存有，乃是一活潑而傾向無限的存有。

懷德海 (Whitehead) 本是和羅素 (B. Russell) 合作寫數學原理的哲學家，以數學符號作為邏輯的方程式，主張哲學應該科學化。但是他卻走柏格森的路，主張宇宙一切都在動，事物都是「遭遇」。遭遇則不能機械化。

在當前反科學機械主義的思潮裡，理性主義和浪漫主義保留了一些觀念，發展了不少影響力。當前的思潮可以說是新實在主義，一切思想以實在事物作根據，但不被限制在實在的物質以內，而發展到精神和神。但是這種以實在事物為根據的思潮對於宗教信仰，繼承了理性主義和浪漫主義，反對超越性的信仰。當前思潮所要求的宗教，是本性界的宗教，是合於感情的神。美國因此興起一種新的神學，稱為「上帝死亡」的神學，提倡「基督信仰的無神論」，美國亞提色 (Altizer) 認為基督信仰的超越性和無限性的上帝已經死亡。基督信仰所有的乃是降生成人的基督，基督和人一樣，除掉了一切的超越性，對於人不產生壓迫和恐懼感，而是面面人情化了。同時歐美和非洲興起許多教會團體，實行以宗教經驗代替信仰的

教義，內心和上帝相連，實現全部的宗教意義。基督教接受這些新的趨勢，天主教則仍對這一切持懷疑態度，慎重地予以研究，部份地予以吸收。

二、中國的宗教思想

在中國的哲學思想裡，開始在《書經》和《詩經》裡有上帝和天的觀念。上帝和天都是代表唯一尊神的觀念和名稱。《詩》《書》的上帝和天，是否分別商朝和周朝的尊神信仰，或是兩朝的宗教信仰相同，是考古學和考據學的問題。若從哲學思想方面去研究，上帝，皇天上帝，帝，天，上天，都代表同一的尊神。

商周民族性情純樸，在生活上已進入文明境界。入據中原後，和東方的夷狄，南方獠蠻相接觸。到了戰國時，東夷南蠻成立了諸侯王國，中華民族有一次的混合，民間因此出現了複雜的信仰，夷狄、獠蠻的鬼神由術士巫祝遍傳民間，鬼神的信仰滲入了人事的各方面，凡都人事都先卜筮問神，求福免禍。孔子乃有「敬鬼神而遠之」（論語·雍也）的話。皇天上帝的信仰，被鬼神的信仰所蒙蔽；而且周王在春秋戰國時已不舉行祭天大典，諸侯又不能行郊祀，到了漢初竟有五帝或六帝的祭祀。

五帝的思想來自五行，戰國時，五行思想已流傳於社會。五行爲五氣，爲一切事物的原素。宇宙有五原素，五原素爲宇宙的根源，宇宙乃有五位最高神靈，赤帝、白帝、黃帝、青帝、黑帝。秦文宗祀白帝，秦宣宗祀青帝，秦靈公祭黃帝，祭炎帝。漢高祖入關聽說秦朝祭四帝，便加祭黑帝，以符五行，乃有五帝。漢武帝封禪泰山，祭昊天上帝，以昊天上帝爲泰一，爲最高尊神，五帝爲佐，這樣便有了六帝。

封禪的祭祀，封土於泰山以祭天，禪土於梁父以祭地。祭天祭土本來是古代的郊社。然而齊國方士們卻主張皇帝要上登泰山，在天下最高的山上，祭告上天，以求延年益壽。秦始皇乃登泰山行封禪，漢武王又登泰山，隆重地舉行封泰山禮和禪肅然山禮。

舉行封禪以邀天賞，先要有祥瑞的先兆，因爲皇上登山祭天，先應善行天道，治理萬民。天以祥瑞的兆徵，顯示賞識皇帝的政績。

祥瑞和災異，乃是漢朝的政治哲學思想。漢朝學者相信天人感應，天人感應的思想源出孔子的《春秋》。孔子在《春秋》裡記載了許多自然的災異，如日蝕，彗星。這些自然界的災異，代表上天懲罰罪惡的兆徵。漢初的皇帝每逢災異，下詔罪己，後來漢成帝以爲政令出於宰相，災異所指的罪應由宰相承當。天人感應在漢朝哲學上有所解釋。班固在《漢書·天文志》說明日月星辰都由陰陽五行之氣而成，五行運行有秩序。人的行事也有五行之氣。人

事之氣和天地之氣相通。人行惡事則有惡氣。人行善事便有善氣，人事的善氣惡氣和天地的善氣惡氣相感，自然界乃有相應的現象出現，善的現象為祥瑞，惡的現象為災異。

漢朝的哲學思想和宗教信仰互相混合，「五行」乃是基礎。天人感應為宗教信仰和哲學相混的一種思想，另一種思想為「五德終始說」。

「五德終始說」為鄒衍所倡，在《呂氏春秋》的《應同篇》有所說明。五德代表五行，即金德、木德、水德、火德、土德，又以五色為象徵，即與五行相配；木青，火赤，土黃，金白，水黑。五行的運行，有相生相剋的次序，朝代的變換乃宇宙間一大事，必定隨著氣數而變。一朝有一朝的氣，一朝的氣稱為這一朝的德，例如秦始皇以秦為水德，一切器尚黑色。秦以前為周，周為火德，按照五行相剋的次序，水勝火，秦朝乃勝周而稱帝。秦漢時代的社會，相信五德終始說，秦始皇相信自己是水德，漢高祖卻相信自己為赤帝之子，乃是火德，漢武帝則相信漢朝為土德，土德勝秦朝的水德。王莽改編朝代五德的次序，由伏羲的木德開始，遵照五行相生的次序，周為木德，木生火，漢為火德，火生土，新莽自為土德。後漢光武帝劉秀起兵攻莽，恢復漢的火德。

漢以後的學者，常攻擊五德終始說，以為謬妄，後代帝王也不常採用。宋歐陽修說：「由漢以來，有國者未始不由於此說，此所謂溺於非聖之事也。」（正統論上）

漢朝社會的迷信，又結成一種讖緯說。讖為圖讖，緯為緯書。緯書為解釋五經的書，現

在留有《易經》的緯書，以陰陽五行和民間的神話解釋經典。圖讖則是關於未來的事先有的預言，又和災異的預兆相混。劉邦起兵時，有秦亡的讖言，王莽篡漢自造讖言，劉秀攻莽時有「赤兵符」讖言，漢朝學者如董仲舒、班固、劉向等人，都很相信，且以五行的哲理予以解釋。

但是東漢學者，則多反對讖緯說，如桓譚以讖緯和災異不可信，張衡論圖讖爲虛偽，而且在東漢時王充已經反對天人感應說，主張沒有鬼神，南北朝時范縝作《神滅論》，反對佛教的輪迴說。

佛教在漢末傳入中國，在魏晉南北朝時翻譯佛經，藉著道教的清靜無爲的思想，潛入當時的思想界。道教創於東漢，以長生爲目標，乘漢朝《易經》學者以緯書盛倡陰陽五行的卦氣說，魏伯陽著參同契，作納甲圖，以卦氣說解釋鍊丹術，使道教教義披有哲學的外衣。

佛教在魏晉南北朝時盡力譯經，到了隋朝和唐朝，中國高僧自立新說，成立中國佛教的華嚴，天台，禪，各宗，建立了中國的佛教哲學。

華嚴宗和天台宗倡性起論，以宇宙萬有由真如所起，真如乃是萬有（萬法）的自性。萬法沒有自性，祇是真如的現象。萬法爲事，真如爲理，理和事相通相融，事和事又相通相融，因此建立事理圓融的學說。既不留在有上，也不留在空上，而是講超越有和空的自性真

如，真如乃一絕對實有，超越一切相對的有和名，無名可稱，祇稱如如。

真如既不可名，又不可言，便不能由理智去推論，然而佛教不在於講哲理，而在於講求生活的幸福。人生一切是苦，苦來自不認識真如的無明；人爲求得解脫痛苦，獲取幸福，則要「明心見性」，認識自己的自性，自性就是真如。這種認識不是研究，不是推理，乃是一「直觀」，又是默觀，因而禪觀的禪宗，不立文字，教外別傳，直觀真心。

隨唐的佛學，盛極而衰，唐武宗滅佛以後，佛學一蹶不起，祇有禪觀的臨濟宗延續不斷，由宋到明。但是佛學對於中國哲學的貢獻，則在於引發了宋明的理學。宋朝理學由周敦頤發端，朱熹集大成。周敦頤以「太極圖」著名於世；「太極圖」來自道教。程顥、程頤倡理氣論，朱熹予以發揮；理氣思想雖來自易經；和佛學的心性思想有所關聯。陸象山則採禪宗的「明心見性」，提倡反觀自心。明朝王陽明創致良知說，內涵多採自禪宗。明末和清朝的學者都攻擊王學爲佛道的支流，也攻擊朱熹近於佛學的空疏。

宋明理學雖和道家佛家相近，然都以孔孟爲宗，延續儒學傳統，不講宗教，朱熹祇談到魂魄問題；他按照理氣論，以魂爲陽氣魄爲陰氣，人死氣散，魄既不存，魂亦不留。

但是上天的觀念，儒家常相信不疑；而且都主張郊祭上天，繼承堯舜的信仰，廢除漢朝五帝或六帝的迷信。

明萬曆年間，利瑪竇定居北京，宣講天主教，認中國經書所說上帝上天，即是他所信的

天主。他和同伴教士著書立說，援引西洋哲學以講解教義，中國從此乃有宗教哲學。

三、印度宗教思想

從印度的思想去看，印度的宗教信仰和印度古代哲學，常相融會，〈吠陀〉(Veda) 爲印度宗教的經典，又是印度古代哲學的基礎。

印度古代梵文，用四個名詞以代表宗教，就是 dharma, mārga, sadhana, mata。第一個名詞指著不變的規律，第二個名詞指著修身事神，第三個名詞指著宗教敬禮，第四個名詞指著教義。古印度學者以宗教經驗在於和最高神靈融會的生活體驗，以教義和教儀祇是外面的形式。古印度哲學家討論宇宙人物的根源，研究人和宇宙的關聯，自心有這種關聯的經驗。因此，宗教和哲學互相融洽，人須認識自己，也認識宇宙的根源，又須從人生的罪惡痛苦經驗中救拔出來，和宇宙之源結合爲一。哲學不僅是智識，也是生活的體驗。因此印度古代正統的哲學，以神的啓示爲基礎；吠陀即是神的啓示。

〈吠陀〉共分四部：第一部分名〈理具吠陀〉，爲讚頌詩集；第二部分名〈夜珠吠陀〉，爲祭祀儀典集；第三部分名〈三摩吠陀〉，爲歌詠詩集；第四部分名〈阿他婆吠

陀），為穢災驅魔集。

吠陀經典由印度宗教「婆羅門教」流傳後代。「婆羅門教」發展為《奧義書》（Upanisades），《奧義書》建立了印度哲學。

「理具吠陀」已顯示最高的實有體，看為最尊神靈。尊神和宇宙的關係，乃是宇宙人物起源的關係，《奧義書》稱最高實有體為「自我」（Atman），「自我」為宇宙人物的根源；根源的形態，或為唯心論、以「自我」為心的本體，一切萬有由識所造；或為泛神論，以宇宙萬有為「自我」的屬性。

「自我」為神，乃婆羅門教的信仰，婆羅門教信尊神為Brahman「梵」。「梵」為唯一，為不變，為永存。《奧義書》以梵和自我同一，於是乃有泛神論。

Bhagavad-gīta，修改了印度教的宗教觀。人不專在收斂自己，反觀自心的自我，而應解脫自己，傾向一個充滿仁愛的尊神，尊神為Krishna，人不能和尊神合而為一，成為專神；然能從輪迴的轉變中解脫，參與尊神的生命，永存不變。

Sankara 派的宗教哲學提倡修行，有瑜伽派的克己禁慾，以禪定為主。「禪定」名Upasana，收心靜默，體驗神靈的生命。

印度古代哲學，大別有九派：正理派（Nyāya），勝論派（Vaiśeṣika），數論派（Sāṅkhya），瑜伽派（Yoga），彌曼沙派（Mīmāṃsā），吠檀多派（Uttara-mīmāṃsā）或

Vedanta) · 耆那派 (Jainism) · 佛教 (Buddhism) · 順世派 (Cārvāka) · 前六派屬於正統，後三派屬於異流；正統和異流的分別，在於承認或不承認吠陀的權威。

正統的思想，和印度教信仰相連；另外吠檀多派大部份思想為印度教的思想，吠檀多派的宗教信仰，有前面所說 Sankaru 派，又有 Ramanuja 派。這一派相信 Vishnu 或 Narayana 為尊神，尊神唯一，名稱可以不同。

宗教生活的經驗，可以是外形的儀典，可以是內在的直觀。印度古代哲學多以內在直觀為生活的最高經驗。靈魂在印度古代哲學中，乃一常存不變的心，有知有欲。心為知和欲所蔽，乃有無明，轉生輪迴，應用精神的修行，獲取解脫。為求解脫瑜伽講明禪定方法，由禪定而得神通。吠檀多派則直接由吠陀經典而談哲理，接納《奧義書》的思想，以「自我」為靈魂，為自心。「自我」常為無明所蔽，須用瑜伽法以求解脫。

佛教雖係異流，不接受吠陀經典，然所有基本觀念，仍來自古代印度的宗教和哲學。如自我為心，心為無明所掩，乃有輪迴，須用瑜伽禪定作修行方法，以求解脫。

在東方哲學裏，印度哲學充滿宗教氣氛，神秘性非常高。中國哲學雖也以精神生活為目標，然常在現前的實際生活中求中和。老、莊的思想頗有神秘的色彩，追求與「道」相合的精神經驗，但老、莊不以「道」為神靈。印度哲學融會宗教信仰，追求超越宇宙萬物的神靈

，冥然相合，永常如一。

四、宗教哲學

在上面我們簡單地說明了中外的宗教和哲學的關係，我們沒有提到宗教哲學。在西洋傳統的哲學裏有一種名叫自然神學的哲學，即是現代所稱的宗教哲學。自然神學本是形上學的一部分，研究宇宙萬物的最上根源，進而討論最上根源的特性。現代的宗教哲學則偏於研究討論宗教的方法，再追索神的存在。

西洋哲學雖然在文藝復興，笛卡兒開始以主觀心理追求真美善以後，哲學家的最尊觀念和傳統士林哲學有所不同；但都接納尊神的信仰。如萊布尼茲，康德，黑格爾，都相信尊神上帝。到了十九世紀，科學萬能的思想瀰漫歐陸，哲學界乃成立種種無神論，對傳統尊神的存在，予以攻擊。同時相信宗教的哲學人士，又尋求適合現代人心理的宗教信仰，企圖改變傳統的神學。

科學對於信仰，本來互相攜手，互相完成；可是研究科學的人則以科學的方法和神學的方法互相對立，他們肯定科學依據實驗以作證明，沒有實驗的證明不能成爲科學的智識，神

學則以神的啓示爲依據，沒有實驗證明的可能。沒有實驗的證明不能成爲真實的智識，宗教信仰便不是真實的了。所以現代人常說科學和宗教互相矛盾。超越現實的神，祇屬於神話；啓示和靈蹟，乃是沒有根據的迷信。宇宙可以用科學去解釋，並不須要神。胡適曾主張凡是智識，都要拿證據來，而證據應該是科學性的證據。殊不知科學祇代表自然界的智識，科學的方法也不是唯一的求知方法。目前科學家自知科學智識並不是一成不變的真理，而祇是科學界的假設，逐漸受新發明的修正。因此目前，西洋以科學與宗教互相矛盾的科學家爲數較以往已減少很多了。

目前反對宗教的學術性無神論，乃是馬克思的辯證唯物論。一般唯物論都主張無神，然並不徹底，因爲普通唯物論不能解釋宇宙的變化，必定要以精神來完成宇宙萬物的生長消滅。馬克思的辯證唯物論，肯定宇宙祇有物質，物質爲唯一的客觀實體。物質具有自動力，自動力能變爲心靈的意識。宇宙由物質進化而來，沒有創造宇宙萬物的神，更不能有物質以外的精神體。辯證法爲物質進化的規律；這種規律應否認有一不變的絕對精神之神靈。共產主義奉辯證唯物論作基礎，訂立反對宗教的政策，消滅代表精神的宗教信仰。

從另一方面反對宗教的無神論，爲費葉巴（Feuerbach）的人文主義，費氏高舉人的地位以代替神明，人不僅作自己命運的主人，而且主宰宇宙的物體，製定規律，釐定價值。人

和神明沒有高下的懸殊，究其實，神明就是人的人性；因為一切都由人去思考，去認識，神明也由人的思考而成。這樣，好似古希臘的神話，人和神明相混，而實際上是人成了神明。這種人文主義為當代的人文思想的趨勢。中國自稱儒家的學者，也常說儒家的人文思想，奉人為宇宙和人類的主人，不需要另有神明。

法國社會學杜克海 (Durkheim, 1858-1917)，追隨孔德的思想，主張宗教為一社會現象。按照社會生活的要求，原始人產生各種精靈的信仰，後來社會進步了，宗教信仰逐漸改革，適合社會的時代。這種宗教不能是超越性的宗教，而是以社會為目的的宗教。

心理學家弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856-1939) 則以宗教信仰為男女性感的昇華。古希臘，古羅馬，古埃及和巴比倫的宗教經驗，都有神秘的性感。上帝即是父親模型的神格化。楊嘉祿 (Carl Gustav Jung, 1871-1961) 繼承弗洛伊德的路線，更加重性感對於宗教的成份。他研究宗教的禮儀和祭器，認為都是象徵，象徵著一種心理狀態。宗教乃是心理的感

受。

尼采 (Friedrich Nietzsche 1844-1900) 曾寫著「上帝死亡了」，提出一超級的英雄，自稱毀滅倫理者，超於一切倫理規律以上。天主教和基督教所信的尊神，乃倫理的神，尼采直接予以否認。他似乎像老子，以社會和宗教的倫理都是相對的倫理，超人的倫理則是摧毀一切相對的規律，自己建立絕對的價值觀。尊神在他的思想裏由超人去替代。

存在論哲學本由信基督教的學者創始，宗教的信仰深深透入存在論的思想中；但是法國存在論者撒爾忒（Paul Sartre）則完全採無神論的立場。生而無知，死而無憾，有包在無中。人生乃是虛無，在虛無中沒有神明，或更好說虛無就是神明。撒爾忒常以悲觀心情寫作小說。他以「存有」本身沒有意義，只有自我意識纔體驗「存有」；自我意識體驗存有時，所體驗者為虛無，因為存有要從虛無中纔能體驗出來。

卡繆（Albert Camus, 1913-1960）和撒爾忒一樣為文學作家，代表當代青年人的思想趨勢，人的生命乃是一種愚昧，愚昧可由自殺去了結，然自殺也為一種愚昧。面對生命的愚昧，人應反抗，反抗表示自由，表示價值。生命既是愚昧，生命的周圍都是邪惡，若相信有一創造宇宙的神靈，必定不可能相信。然而人不可能對一切事件負責，人的自由常有限制，邪惡的根源也不能都來自人。但若說邪惡來自神明，那就等於沒有神明。在這種不能理解的生命中，祇能承認生命乃是愚昧。第二次世界大戰的凶殘，大戰後社會的混亂，使青年人心不安。物質的享受招引物質的毀滅，精神的追求則走在死巷裏不見出路。青年人反抗傳統，反抗制度，反抗權威，心中所有的則是體驗心力的有限。應該肯定有一無限的自由嗎？乃是一個沒有答案的問題。

當代歐美的青年，常陷在這種兩難的問題中，不願承認有無限的真美善的神明上帝，又

在內心追求無限的真美善。他們中有些人便傾向印度的神秘主義，追求和宇宙的精神有神秘的溝通和融會，兩千年的天主教信仰或基督教的信仰，結根在心中，牢不可破。

我們中國當前的人心，從上層社會去看，是無神的心理，或者相信科學，或者相信人文主義，或者相信唯物論；從中層和下層社會去看，則是相信傳統宗教的心情，臺灣各地新興廟宇有似雨後春筍，各廟宇的拜神求福者絡繹不絕，以致於勾引一些謀利的商人，以造廟為營業。大陸的共產黨雖然以無神論為主義，以消滅宗教信仰為政綱，仍然要容許宗教信仰的存在。

我們簡單地述說了宗教在中國哲學和西洋哲學的地位，又述說了當代歐美的思想對於宗教的態度，特別指出了西洋無神論思想的派別，作為這冊書的緒論。在後面，我們便要以中西哲學的方法，研究宗教的主要問題：第一，尊神的存在問題；第二，尊神的特性問題；第三，宗教生活問題。

參考書

- 施恩 Fulton Sheen, 宗教哲學。第一篇。吳宗文譯。幼獅出版社民國六十三年。
- 羅光論中國哲學與宗教，見國際哲學會議論文集。輔大出版社一九八一年。
- Mariasusai Dhavamony—Vedantic Philosophy of Religion, 見國際哲學會議論文集，輔大出版社。
- L. N. Sharma —The Contemporary Challenge and Indian Philosophy, 見國際哲學會議論文集，輔仁大學出版社。
- 羅光，中國哲學思想史。兩漢南北朝篇。學生書局，民國六十七年。
- Bernardino M. Bonansea, —God and Atheism, Washington. The Catholic University of America Press.

第一編 中國的宗教哲學

第一章 中國儒家宗教信仰的尊神

一、信仰的存在

中華民族從有史以來，即表現信仰一位至高的尊神，這位尊神稱爲帝，又稱爲天；在歷史上越往上溯，對於尊神的信仰越深越誠。但是從漢朝以後，尊神的信仰漸漸混亂；一方面因爲五行的學說興起，在宗教方面乃有五帝和六帝的信仰；另一方面又因爲道教和佛教盛行，傳統的宗教信仰乃漸衰微。到了民國，歐美的思想深入中國社會，國民政府既不祭天，青年人多以宗教信仰爲迷信，於是傳統的尊神信仰已不正式存在，但在許多人的心目中，這種信仰尙留著很深的痕跡。

我們現在對這種傳統的尊神信仰加以分析研究。先研究這種信仰的性質。

1. 商 朝

甲、甲骨文

我中華民族最古的歷史遺跡，是從殷墟所掘出的甲骨。「甲骨文的發現，從清光緒二十五年己亥（一八九九），到民國三十八年己丑（一九四九），正好是五十個年頭，我們今天回顧這五十年的過程，甲骨學由零星的文字考釋到了全部的史料整理，確切已經有了驚人的進步，成爲一種最新的學問。……

「甲骨學所研究的是甲骨文字，甲骨文字是寫或刻在龜的腹甲，背甲和牛的肩胛骨上面的文字。甲骨上面何以要刻文字？因爲古人好把猶疑不決的事情去問聖靈的鬼神，叫作『卜』。商朝以前（前期）是專用牛羊的肩胛骨，山東城子崖黑陶時代，就是如此，卜的方法只是用火灼骨，看那破裂的兆紋。到了商朝的後期，盤庚遷殷到了帝辛的亡國（一三八四——一一一一）平常稱爲殷代。這時候卜的方法改進了，用牛骨兼用龜骨，在龜甲的一面（內面）整齊施以鑽鑿，用時向鑽鑿處加以火灼之，另一面就破裂而成卜字形狀，這已是有規律

有計畫的卜法了。卜完之後，把所問的事情，寫在下兆之旁，寫完又刻，也有刻完之後，又塗飾硃墨的。因為這種文字是專為記貞卜而用的（貞訓卜問），所以也叫作『貞卜文字』，或叫作『卜辭』」(一)。

甲骨文既然是卜辭，則和宗教信仰有關。董作賓說卜是「問聖靈的鬼神」；但是據現有的甲骨文的例證，殷商的卜辭，常是向「帝」問卜，不向別的鬼神問卜。

「般人貞卜的對象為『帝』即『上帝』，亦即是『天』。卜辭有言『帝其降若』，『帝降不若』，均以『帝』為至上神。其在武丁之世，亦或稱『上』、『上子』。至廬辛康丁以後，又稱上帝。惟終殷之世，未見以『天』稱。有之，若『天邑商』、『天戊』之『天』，皆用為大，與天帝之『天』無關。所曰：『亡降疾』，猶言帝不降疾，足證般人視疾病之一因，為由天而降也。」(二)

卜辭中雖也以疾病的原因，為鬼神崇禍，舉出鬼神王名很多，然為問卜，則常向「帝」問吉凶。這種問卜，表示般人相信吉凶由「帝」作主，「帝」在鬼神之上。

朱芳圃以甲骨文作史料，研究商朝的歷史，關於商朝人的宗教信仰，他說：

「郭沫若曰：卜辭屢見帝，或稱上帝。凡風雨禍福，年歲之豐歉，征戰之成敗，城邑之建築，均為帝所主宰。足證般人已有至上神之觀念。惟據山海經而言，至上神之帝即帝俊，則卜辭之帝或上帝，亦當即變若高祖變也。」

一(三)

用《山海經》的神話去解釋甲骨文對尊神的信仰，既沒有考據，更不合乎五經的思想，乃是一種錯誤。甲骨文和五經的帝（上帝）決不是一位人王，不能和古史上的任何人相混。「帝」字在甲骨文裏的寫法有多種，在主要的圖形上則相同。孫海波在所編的《甲骨文編》中，曾舉出六十種，都大同小異。主要的圖形為兩^(四)。日本甲骨學者島邦男在所編的《殷虛卜辭綜類》，且舉出了卜辭的原文，足供研究者的參考。^(五)

乙、書經——商書

甲骨文不是商朝唯一的史料，在甲骨出土以前，《書經》早就存在了。《書經》中的商書，按《尚書正義》列有《湯誓》、《仲虺》、《湯誥》、《伊訓》、《大甲上中下》、《咸有一德》、《盤庚上中下》、《說命上中下》、《高宗彤日》、《西伯戡黎》、《微

子》，共十七篇。《尚書正義》有別的篇章爲孔安國的《古文尚書》，《今文尚書》二十九篇爲伏生所傳的《尚書》，伏生所傳的《尚書》，也很難說都是商朝原本。屈萬里先生論《湯誓篇》說：

「本篇之辭既不古，又充滿弔民伐罪之思想，其著成時代，疑在孔子之後。而孟子梁惠王篇引之，故當在孟子之前」。論《盤庚》說：「按：本篇既詰屈鑿牙，然決非盤庚時之作品。……然則此篇蓋殷末人述古之作也。」論《高宗彤日篇》說：「高宗彤日，乃後人之祭武丁，而非武丁之祭成湯也。又武丁之稱高宗，疑至早亦不前於殷代末葉；而祖己之稱，則確知當在孫輩之後。篇中既著祖己之名，知亦非祖庚時祖己之作。以此證之，本篇乃後人所作，以述祖庚祭武丁之時，祖己戒王之事者也。以文辭觀之，本篇之著成，亦當在盤庚之篇後。」論《西伯戡黎》說：「本篇述西伯勝黎後，祖伊戒紂之事，蓋亦後人述古之作。」論《微子篇》說：「本篇述殷將滅亡，微子擬去殷謀於父師少師之事。文辭淺易，蓋亦非當時之作品。」⁽⁴⁾

商書五篇雖不能確定爲當時的原作，其中必有後人述古的文章；但所述的言，可以代表當時商王的思想。

在《湯誓篇》裏有一次用「上帝」的稱呼，兩次用「天」的稱呼。

「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」。

〈盤庚篇〉四次用「天」，一次用「帝」，一次用「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。……」

「今其有今罔後，汝何生在上？……予逐績乃命于天。」

「肆上帝將復我高祖之德。」

〈西伯戡黎篇〉都用「天」代表至高尊神，不用「帝」或「上帝」的稱呼，一次用「大」，一次用「上」。

「天既訖我殷命……故天棄我，……天曷不降威？大命不摯，……我生不有命在天？……乃罪多參在上，乃能責命於天。」

〈微子篇〉。祇一次說到尊神，用「天」的稱呼。一次說到神祇：

「天毒降災荒殷邦，……今殷民，乃攘竊神祇之犧牲。」

我們比較商書和甲骨文，看出有一個疑問，甲骨文稱呼至高尊神，祇用「帝」或「上帝」的稱呼，商書卻用「天」和「上帝」兩個稱呼，而且多用「天」。大家都知道周朝習慣用「天」和「上天」稱呼尊神。商書中用「天」，是不是證明商書是周朝的作品呢？可是在周書裏，雖常用「天」，卻也用「上帝」稱呼尊神。因此，我們可以說：商朝習慣稱至高尊神爲「帝」，但同時也用「天」。

我們若看《書經》裏所有虞夏書，著作年代，可能要在商書以後，成於春秋之時。堯典篇祇有一次提到尊神，用上帝的稱呼：

「肆類於上帝，禋於六宗，望于山川，徧于群神。」

〈皋陶謨篇〉常用「天」稱呼尊神，也用「上帝」。

「天敎有典。……天秩有禮。……天命有德。……天討有罪，……天聰明，……天明畏，……。」

「獲志以昭受上帝，天其中命用休。」

「勅天之命，惟時惟幾。」

〈甘誓篇〉用「天」稱呼尊神：

「天用勳絕其命，今予惟恭行天之罰，……。」

丙、〈詩經〉——商頌

〈毛詩〉所存〈商頌〉五篇：〈那〉，〈烈祖〉，〈玄鳥〉，〈長發〉，〈殷武〉。屈萬里先生考訂爲宋襄公時所作。「今存商頌五篇，其文辭多襲周頌及大雅；而殷武所詠史實，又非宋襄公莫屬，在可以證知其非作於商代而作於宋國也。」⁽⁴⁾

宋國爲殷商的後代，固可代表殷商的習慣和思想，在商頌中，尊神的思想很明顯，稱呼則或稱「天」，或稱「帝」。

「自天降康，豐年穰穰。」（烈祖）

「天命玄鳥，降而生商，……。古帝命武湯，正域彼四方。」（玄鳥）

「帝立子生商。……。帝命不違，至於湯齊。……。上帝是祇。帝命式于

九圍。……。何天之休，……。何天之龍。」（長發）

「天命多辟，……。天命降監，……。」（殷武）

總結商朝所有歷史文獻，尊神的信仰，為宗教信仰的中心，尊神的稱呼也很單純，稱帝、稱上帝、稱天，僅一次稱「一」稱「大」。較《詩經·國風》所用尊神的稱呼單純多了。

2. 周 朝

甲、金 文

金文，為刻在鐘鼎上的銘文。鐘鼎，為我們現有古物中的銅器。現有的銅器，以商朝的銅器為最早，其次則為周朝的銅器。漢朝的銅器則以銅鑊為主。

「就是發現最早的商代銅器，也不屬於商代前期，而是在被認為商代中期的鄭州二里岡文化類型的遺物中，另外有些青銅質的容器。……周初的銅器，一切都承襲殷商的舊制，即如一些洛陽、寶雞出土的器物，也多與殷墟遺物相似。……西周後期，一部份雖仍承襲開國的舊規，但銅質的冶鍊，已不若前此的精緻，……是由於當時製器，多為敘功伐，正疆土等任務，故重銘文，而略於紋飾和形制……由春秋降及戰國，則漸為圓整光滑的薄製，和細密輕淺的紋飾，……。尤其到戰國晚期，銅器都有劇烈的變化，……秦漢以後的銅器，除了少數承襲戰國器外，大都偏重於日常用品，就是一些禮樂器，也多取日常用品為規格，另外於印章和鏡鑑方面有所發展。」⁵

「周代彝器進化觀一書，曾分古代彝器的銘文為四階段：第一階段為銘文的初生，『僅在自名，自勒其私人之名或圖記，以示其所有，』今所傳世的商器銘文是；其次依文化的遞進，達到『此階段之彝器，與竹帛同，直古人之書史矣』的效用，這是以西周器文為最顯著的遺器。惟春秋中葉以後，即變為第三階段『書史性質，變而為紋飾。』及至第四階段，『復返於

粗劣之自名，或委之於工匠之手，而為『物勒工名』，則漢以後器文是。

『』

在西周鐘器中，毛公鼎和宗周鐘為考古學家所最重視的古物。這兩件鐘器都有銘文，而且毛公鼎的銘文為銅器銘文中最長的一篇。在這兩件鐘器的銘文中，都很明顯地表示對尊神的信仰。

毛公鼎的銘文，稱尊神為「皇天」，也稱「昊天」。

「王若曰：父曆！不（丕）顯文武，皇天弘猷（饜），配我有周，匪（膺）受大命，……唯大命，肆皇天亡哭（歎），臨保我有周。不（丕）？（鞏）先王配命，啟（旻）天疾畏（威）……先王若德，用卬（抑）邵（服）皇天，……」

宗周鐘的銘文，則稱尊神為「唯皇上帝」和「皇天」：

「……唯皇上帝百神保余小子，朕猷有成亡兢，我唯司配皇天。……」

西周鐘器銘文稱呼尊神和《書經》《詩經》稱呼尊神相同，較商朝稍為複雜。

乙、書經周書

屈萬里先生所著《尚書釋義》關於周書，寫說：「今據尚書二十八篇中，其真正屬於西周之作品，自大誥以下迄於顧命（盤庚蓋西周時作品，當然傳自宋國，呂刑是否西周作品，尚難確定；故皆未計入）凡十二篇。此十二篇中，關涉周公者達半數以上。此就事實言之，則此類文件之保存傳佈，殆尤非魯國莫屬也。」（敘論）

周書中關於「天」的信仰，非常濃厚，較商書更甚。對於尊神的稱呼，以「天」為多。

《牧誓》說：「今予發，惟恭行天之罰。」

《洪範》說：「皇極之敷言，是彝是訓，于帝其訓。」

《金縢》說：「……若爾三王，是有丕子之責於天。……乃元孫，不若且多才多藝，不能事鬼神，乃命于帝庭，敷佑四方。……嗚呼！無墜天之降寶命。……」

《大誥》說：「……弗弔，天降割於我家，不少延，……矧曰其有能格、知天

命。……茲不忘大功，予不敢閉於天降威用。……紹天明；即

命，……天降威。……予惟小子，不敢替上帝命。天休於寧王，興

我小邦周。……今天其相民，矧亦惟卜用。嗚呼！天明畏，弼我不丕基。……天闔啓我成功所，……天斐忱辭，……天亦惟用勤愷我民。……迪知上帝命。……爾亦不知天命不易。……天惟喪殷，……天亦惟休于前寧人，……天命不僭。……」

〈康誥〉說：「惟時怙，冒聞於上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。……用康保民，弘于天若，德裕乃身。……天畏斐忱，民情大可見。……亦惟助王宅天命，作新民。……天惟與我民彝大泯亂。……爽惟天其罰殛我，我其不怨。……」

〈酒誥〉說：「惟天降命肇我民，惟元祀，天降威。……弗惟德馨香，祀登聞於天，誕惟民怨。……故天降喪于殷，罔愛于殷：惟逸。天非虐，惟民自速辜。……」

〈召誥〉說：「……嗚呼！皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休。……天既遐終大邦殷之命，……以哀籲天。……天亦哀於四方民。……矧曰其有能稽謀自天。……王來紹上帝，自服於土中。且曰：其作大邑，其自時配皇天，……有夏服天命。……有殷受天命，……今天其命哲？命吉凶，命歷年。……王其德之用，祈天永命。」

…… 其曰我受天命，…… 欲王以小民受天永命。…… 』

〔洛誥〕說：「…… 王如弗敢及天基命定命，…… 不敢不敬天之休。…… 敬天之

休。…… 奉荅天命，…… 』

〔多士〕說：「…… 弗弔，旻天大降喪於殷，我有周佑命，將天明威，致王罰，勅殷

命終于帝。…… 惟帝不畀，惟我下民秉爲，惟天明畏。…… 上帝引

逸。有夏不適逸，則惟帝降格…… 弗克庸帝…… 亦惟天丕建，保乂

有殷，殷王亦罔敢失帝，罔不配天，其澤。在今後嗣王，誕罔顯于天，

…… 罔顧于天顯民祇。惟時上帝不保，降若茲大喪。惟天不畀不明

厥德。…… 今惟我周王，丕靈承帝事。…… 告敕于帝。…… 予

亦念天即于殷大戾，…… 非我一人奉德不康寧，時惟天命，……

我乃明致天罰，…… 爾克敬，天惟畀矜爾；爾不克敬，爾不啻不有爾

土，予亦致天之罰于爾躬。…… 』

〔君奭〕說：「君奭！弗弔，天降喪于殷，…… 我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威

，…… 天不可信，我道惟寧王德延，天不庸釋于文王受命。…… 時

則有若伊尹，格于皇天。…… 臣扈，格于上帝，…… 故殷禮陟配天

，多歷年所。天惟純佑命，……天壽平格，保乂有殷，有殷嗣，天滅威……在昔上帝，割申勸寧王之德，其集大命於厥躬……迪知天威，乃惟時昭文王，迪見冒聞於上帝，惟時受有殷命哉。……後暨武王，誕將天威，……」

〈多方〉說：「……洪惟天之命，弗永寅念于祀。惟帝降格于夏，有夏誕厥逸，……不克終曰勸于帝之迪，乃爾攸聞。厥圖帝之命，……乃大降罰，……天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯，刑殄有夏。惟天不畀純，……弗克以爾多方享天之命。……我則致天之罰。……」

〈立政〉說：「籲俊尊上帝，……丕釐上帝之耿命。……」

〈顧命〉說：「……今天降疾、殍，……」

〈康王之誥〉說：「皇天改大邦殷之命，……用端命于上帝；皇天用訓厥道，付畀四方。……」

丙、周 頌

「頌為宗朝之樂，祀神之詩也。頌者，容也，歌而兼舞也。鄭氏詩譜謂：周頌之作，在周公攝政，成王即位之初。朱子以為亦或有康王以後之詩，以

詩本文核之，朱說是也。周頌多無韻，且文辭古奧，在三百篇中，當為最古之作品。」(H)

〈周頌〉三十一篇，多用皇天或天稱呼尊神，且用「昊天」「上帝」等稱呼。

「維天之命，於穆不已。」（維天之命）

「天作高山，大王荒之。」（天作）

「昊天有成命，二后受之。」（昊天）

「維天其右之，儀式刑文王之典……畏天之威，于時保之。」（我將）

「……上帝是皇……降福穰穰，降福簡簡。」（執競）

「思文后稷，克配于天……」（思文）

「……明昭上帝，迨用康年……」（臣工）

「……燕及皇天，克昌厥後。綏我眉壽，介以繁祉……」（離）

「敬之敬之，天維顯思。命不易哉。無曰：『高高在上』。陟降厥士，日監

在茲……」（敬之）

「綏萬邦，婁豐年，天命匪解……於昭於天，皇（天）以聞之。」（桓）

〈周頌〉對尊神的信仰，和〈商頌〉一樣，稱呼尊神也和鐘鼎銘文相同。

丁、大小雅

《詩經》中的〈小雅〉〈大雅〉，都是西周時代的詩，朱子在《詩集傳》說：「以今考之，正小雅，宴饗之樂也；正大雅，會朝之樂，受釐陳戒之辭也。」至於大小雅的時代，屈萬里先生說：「大雅裏也有幾篇，像是西周初年的作品，而大部份是西周中葉以後的產物。小雅多半是西周中葉以後的詩，有少數顯然是作於東周初年。」^(出)

大小雅共一百篇，〈小雅〉七十，〈大雅〉三十。一百篇中屢屢提到尊神，用天、皇天、上帝，等稱呼。我們不能將文句都引出來，祇引一些文句作為例證。

〈大雅〉：

「……有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。……假哉天命，有商孫子。商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。……殷之未喪師，克配上帝。……上天之載，無聲無臭。……」

（文王）

「天難忱斯，不易維王。天位殷適，使不挾四方。」

……：維此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懷多福。……：天監在下，有命既集。文王初載，天作之合。……：有命自天，命此文王。……：」（大明）

「皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫。……：上帝耆之，憎其式廓。……：天立厥配，受命既固。帝省其山，……：。帝作邦作對。……：。維此王季，帝度其心，貺其德音。……：既受帝祉，施于孫子。……：」

（皇矣）

「……：於萬斯年，受天之祜，受天之祜，四方來賀。於萬斯年，不遐有佐。……：」（下武）

「……：上帝不寧，不康禋祀，居然生子。……：其香始升，上帝居歆。……：」

（生民）

「……：宜民宜人，受祿於天。保右命之，自天申之。……：」（假樂）

「上帝板板，下民卒瘁。……：敬天之怒，無敢戲豫。敬天之渝，無敢馳驅。昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍。」（板）

「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。……：」

· · · · · ·
「（蕩）

「……：天不我將，靡所止疑。……：我生不辰，逢天俾怒。……：天降喪亂，滅我立王。降此蠹賊，穰穰卒瘁。……：」（桑柔）

「……：天降喪亂，饑饉薦臻。……：上帝不臨，耗斁下土。……：昊天上帝，則不我遺。……：昊天上帝，寧俾我遯！……：昊天上帝，則不我虞。敬恭明神，宜無悔怒。……：瞻仰昊天，云如何里？瞻仰昊天，有嘒其星。……：瞻仰昊天，曷惠其事？」（靈漢）

「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。天監有周，昭假于下。……：」（蒸民）

「瞻仰昊天，則不我惠！孔填不寧，降此大厲。……：天何以刺？何神不富？天之降罔，維其優矣。……：天之降罔，維其幾矣。……：」（瞻仰）

「昊天疾威，天篤降喪，瘵我饑饉，民卒流亡。……：我居園卒荒天降罪罟，蠹賊內訌。……：」（召旻）

〈小雅〉

「天保定爾，亦孔之固。……：天保定爾，俾爾戩穀。……：天保定爾，以莫不興。」（天保）

「……：天方薦瘥，喪亂弘多。……：不弔昊天，不宜空我師。……：昊天

不惠，降此大戾。……不弔昊天，亂靡有定。……昊天不平，我王不寧。……」(節南山)

「……視天夢夢，既克有定，靡人弗勝。有皇上帝，伊誰云憎？……」
(正月)

「……下民之孽，匪降自天。……天命不徹，我不敢傲，我友自逸。」
(十月之交)

「浩浩昊天，不駿其德，降喪饑饉，斬伐四國。……如何昊天，辟言不信？……」(雨無正)

「昊天疾威，敷于下土。……」(小旻)

「……各敬爾儀，天命不又。……」(小宛)

「……何辜于天，我罪伊何？……天之生我，我辰安在。……」(小弁)

「悠悠昊天，曰父母且。無罪無辜，亂如此幪！昊天已威，予慎無罪；昊天大幪，予慎無辜。……」(巧言)

「……蒼天，蒼天，視彼驕人，矜此勞人！……」(巷伯)

「明明上天，照臨下土。……」(小明)

「……上帝甚踏，無自暱焉。……上帝甚踏，無自療焉。……」(苑柳)

自大小雅的詩篇裏，可以明明看到周朝人民確信尊神，向尊神求福免災。在戰亂和天災的時候，向天呼號。周朝人民的信仰，把天和百神及祖宗分別的很清楚。對尊神的稱呼雖多：天、上天、皇天、昊天、旻天、蒼天、帝、上帝、昊天上帝，等等稱呼，所指的尊神，則相同，而且是唯一的尊神。

3. 春秋戰國

甲、國風

春秋戰國在中國的思想史上，乃一大轉變的時期，在政治上，也是一大動盪的時期，民眾的生活，受到很深刻的影響，從宗教信仰方面來看，對於「天」的信仰，雖保存不斷；但已經沒有以前的誠心。這一點可以由《詩經》的《國風》和四書作證。《國風》的詩中少提到「天」或「上帝」。

「……終窶且貧，莫知我艱。已焉哉！天實為之，謂之何哉！……」（邶

北門）

「……之死矢靡它，母也天只，不諒人只！……」（鄘 柏舟）

「……悠悠蒼天，此何人哉！……」（王 黍離）

「……悠悠蒼天，曷其有所！……悠悠蒼天，曷其有極！……悠悠蒼

天，曷其有常！」（唐 搗衣）

「……彼蒼者天，殲我良人！如何曠兮，人百其身。」（秦 黃鳥）

在十五國的國風裏，祇有上面五篇提到「天」，而且四篇用「蒼天」。「蒼天」的意義有些近於上面所看見的天，雖然在《詩經》裏仍指「皇皇上天」，「蒼天」漸漸失掉「位格」了。這種趨勢在《邶風》的「日月」一章裏也有表現：

「日居月諸，照臨下土，乃如之人兮，逝不古處，胡能有定！……日居月諸，東方自出。父兮母兮！畜我不卒。胡能有定，報我不述！」（日月）

婦人不得丈夫的歡心，不能和好同居，心中憂怨，作爲詩篇。憂怨不呼「上天」，而說「日居月諸」，呼喊日月，可見對上天的信仰，已經衰弱，同時也表示把形質的天，來代替無形而有位格的上天。

乙、孔子與孟子

現在研究孔孟思想的人，常以孔子、孟子缺乏宗教信仰，專重人文，因爲孔子不談天道。子貢曰：夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（論語 公冶長）但是從這段話不能證明孔子不信「天」，祇能證明孔子不談天道，而且也不談人性。孔子對於「天」的信仰和《書經》《詩經》的信仰相同：

「……子曰：不然，獲罪於天，無所禱也。」（八佾）

「子曰：大哉堯之為君也！巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。」（泰伯）

「子畏於匡，曰：文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何！」（子罕）

「子疾病，子路使門人為臣。病間，曰：久矣哉！由之行詐也。無臣而為有臣，吾誰欺？欺天乎？」（子罕）

「顏淵死，子曰：噫！天喪予！天喪予！」（先進）

「子曰：不怨天，不尤人。下學而上達。知我者其天乎！」（憲問）

上面所引孔子的話，所用的「天」，即是《詩經》和《書經》的「天」或「上天」。

「子曰：子欲無言！子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉！

四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（陽貨篇）

這一段話是孔子思想的中心，表示畏天，表示天有好生之德，孔子接受《易經》的思想，構成自己的仁道觀。《易經》常講乾坤天地的生生不息，以生生為天地的好生之德，孔子說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉」此處的天字來自《易經》的「天地」。《中庸》也有這種思想：「天地之道，可一言而盡也，其為物不貳，則其生物不測。……詩云：維天之命，於穆不已，蓋曰天之所以為天也，於乎不顯。……」（中庸第二十六章）《中庸》先講天地之道，後來引用《詩經》的話，《詩經》所說「維天之命」，乃是「上天」之命，乃以天地生物不測之道，歸屬上天之命。孔子不用「天地」，只用「天」，更是和《中

庸」相同，以「天何言哉，四時行焉，百物生焉」爲「上天」之命。

孟子這本書很少談到對於「上天」的信仰，但是當孟子遇到一生的重要關頭時，很顯明的把對於「上天」的信仰表白出來，絕對不含混。

「樂正子見孟子曰：克告於君，君爲來見也。嬖人有臧倉者沮君，君是以不果來也。曰：行或使之，止或尼之；行止，非人所能也。吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子焉能使予不遇哉？」（孟子 梁惠王下）

「孟子去齊，充虞路問曰：夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：君子不怨天，不尤人。曰：彼一時也，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數，則過矣，以其時考之，則可矣。夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉！」（孟子 公孫丑下）

在這兩次重要的關頭，孟子明明表示自己對「上天」的信仰。他和孔子一樣，自認負有「上天」所賦給的使命。

丙、戰 國

戰國末期，傳統的上天信仰受了兩種學說的影響，而起了變動。一方面老莊和法家的思想影響了荀子，荀子把「天」的觀念變成了「自然」的意義。另一方面五行的思想混入了皇帝繼承的天命裏，造成了五帝的學說，把「帝」的觀念完全破壞了；而且自秦始皇稱帝以後，帝的稱呼用於皇帝，後代便不用「帝」稱呼唯一尊神，而用「天」了。後代只有「祭天」的大典，而不說「祭帝」。

A、易 經

《易經》一書的真偽問題，是考據學上的一個難題，文王、周公、孔子在《易經》內的著作，現代學者都懷疑。然而，無論怎樣否決《易經》和文王、周公、孔子的關係，《易經》的各部分在戰國一定已經存在。

《易經》在原始時爲卜筮之書，卜筮以決吉凶，和甲骨的運用一樣。卜筮吉凶係宗教性質的動作，應該含有宗教信仰。但是《易經》的「辭」，解釋吉凶，由宇宙的變易去推測人事的吉凶，宇宙的變易乃是自然界的現象，由陰陽兩個動力而成。因此，《易經》乃成爲儒家的一冊宇宙哲學。再由宇宙哲學轉入人生哲學，以人道和天道相連，《易經》又成爲儒家倫理學的形上基礎。《易經》的宗教信仰便很淡薄，書中幾乎沒有宗教色彩，一切都以宇宙

變易的自然之理去解釋。宋明理學家繼承《易經》的哲理，把宗教信仰排除於哲學之外。但是，並不能因此便說《易經》沒有「上天」的信仰，或甚至於說《易經》反對上天的信仰。因為《易經》的「辭」裏也有幾處提到「上帝」或「上天」的信仰。

a、大有卦的象曰：「火在天上，大有；君子以遏惡揚善，順天休命。」正義說：「……故君子……順奉天德，休美物之性命……。」上九爻辭曰：「上九自天祐之，吉，無不利。象曰：大有上吉，自天祐也。」

b、豫卦的象曰：「雷出地，奮豫，先王以作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考。」正義曰：「殷薦之上帝者，用此殷盛之樂，薦祭上帝也。」

c、无妄卦的象曰：「……大亨以正，天之命也……天命不祐，行矣哉。」正義曰：「……天之教命，何可犯乎？……天命之所不祐，竟矣哉。」

d、損卦的象曰：「六五元吉，自上祐也」。正義曰：「自上祐，曰：上謂天也，故與自天祐之吉，無不利。」

e、益卦的象辭曰：「……六二……王用亨於帝，吉。」

f、萃卦的象曰：「……用大牲吉，利有攸往，順天命也。」

g、鼎卦的象曰：「……聖人亨以上帝，而大亨以養聖賢。」

上面所引卦辭裏的「天」和「帝」，和書經《詩經》的「天」和「帝」意義相同，代表

唯一尊神。當然，〈易經〉常用的天和天道，指自然之道和自然之天，天和乾的意義相同。

B、荀子

胡適的〈中國哲學史·論荀子〉說：「荀子在儒家中最爲特出，正因爲他能用老子一般人的『無意志的天』來改正儒家墨家的『賞善罰惡』有意志的天；同時卻又免去老子、莊子天道觀念的安命守舊種種惡果。荀子的天論，不但要人不與天爭職，不但要人能與天地參，還要人征服天行以爲人用。」(出)

陳大齊先生在〈荀子學說〉一書中也說：「荀子的自然論，尤其關於天的學說，具有獨到而精闢的見解，爲當時思想界發一異彩，且與近代自然科學的精神甚相吻合。荀子以天是不知不識的，是沒有意志的，只是遵循著一著一定不易的自然法則而生成消長。所以天不能有意志地降福於人，亦不會隨人的好惡而改變其生成消長的自然法則。天固不能有意志的降禍福於人，但對於人生卻大有影響，足以爲禍，亦足以爲福，不過其爲福爲禍，完全出於人之能否善爲利用。禍福出於人爲，非出於天意，荀子稱之爲天人之分，是必須特別辨明的一件事。」(出)

我認爲對於荀子的「天論」，應分成兩個問題來研究：一、荀子信不信〈書經〉和〈詩經〉的天，即信不信尊神；二、荀子的「天」字，意義爲何。

關於第一個問題，荀子信不信《書經》和《詩經》的天。從荀子的書可以證實荀子保有這種信仰。

第一篇「勸學」篇，荀子引《詩經·小雅·小明章》的話：「詩曰：嗟爾君子，無恆安息，靖共爾位，好是正直，神之聽之，介爾景福。」《小雅》的話是講上天賜福。荀子引這段話，勉人勸學。

第三篇《不苟》篇說：「君子小人之反也，君子大心則天而道，小心則畏義而節。」《荀子集解》曰：「盧文昭曰：正文則天而道，韓詩外傳四，作即敬天而道，王念孫曰：天而道三字，文義不明，當依韓詩外傳作敬天而道，與畏義而節對文，楊注失之。」既是「敬天而道」，所敬之天，則是《書經》和《詩經》的「上天」，而不是無意志的自然。

第四篇《榮辱篇》說：「夫天生蒸民，有所以取之」，和《詩經·大雅·蒸民章》所說：「天生蒸民，有物有則」相同。(4)

第九篇《王制篇》，荀子開端講了王者的政治，守法守義，他結束說：「天是謂之天德，是王者之政也。」這裏所說的天德，若解為自然之天，很不容易講通，若把荀子的「天德」和《易經》的天道相配，又嫌荀子所講的王政過於瑣碎，與《易經》的原則性的天德不相合。若以荀子的「天德」和《書經》的「天德」相提並論，便容易解釋了。

第十四篇《致士篇》有四句韻言，「得眾動天，美意延年，誠信如神，夸誕逐魂。」這

四句都是表示宗教信仰的話，集解說這四句是韻文，和上下文氣不合，可能是另一篇的逸文。但是大家承認是荀子的話。

第十七篇〈天論篇〉，大家都說荀子以「自然」代替上天，以天道爲自然之道；然而就是在天道篇，荀子引〈詩·周頌·天作章〉說：「詩曰：天作高山，大王荒之，彼作矣，文王康之，此之謂也。」周頌「天作高山」的「天」，乃是造物者，即是「上天」，不是無意識的「自然」。但是荀子在這一篇的結尾說：「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而制之？」荀子反對尊敬天或思慕天，也反對順從天或頌揚天；這不是明明反對古來對於「上天」的信仰嗎？荀子接著還說：「故錯人而思天，則失萬物之情。」我認爲荀子在天論所談的天，和天命或命運相同。荀子反對人信天命，他不信人的禍福由天命去支配，更不相信人的禍福有一成不變的命運。他主張人的禍福由自己去造。這種天命或命運本來不是「上天」，最多可以說天命或命運是上天所定。因此，荀子反對天命禍福或命運不變，並不是否認對於上天的信仰。他引證〈周頌〉「天作」的話，即是主張「上天」創造宇宙人物，人要自己好好治理。

第十九篇「禮論」，荀子說：「禮有三本，天地者，生之本也，先祖者，類之本也，君師者，治之本也。……故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。……郊

止乎天子，而社止於諸侯。」荀子重禮，禮有三本，乃有郊社的祭祀。郊祭天，天爲上天，必定不是無意識的自然之天。從這一點可知荀子信仰上天。但他以爲「天能生物，不能辨物也。地能載人，不能治人也。宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。」

從上面所引的文字，我們可以解釋第二個問題：荀子的「天」，意義爲何。簡單地說，荀子的天，通常意義和現代所講的「自然」相同。然而荀子保存有「上天」的信仰，他書中的「天」，有時也稱「上天」或「上帝」。

荀子沒有摧毀「上天」尊神的信仰，而以自然之天代替有意志的「上天」。他乃是把「天」字用爲「自然」。他講自然之天和老、莊講自然不同，老、莊主張自然無爲，頌自然而生死。荀子強調人爲，因荀子把「天」用爲自然，後代的儒家，如宋明理學家便常以天字用爲「自然」。

C、五 帝

五行的學說，學者都認爲是戰國時代鄒衍所倡導的。但是在鄒衍以前，三代曾有「五材」、「五工」、「五官」、「五行」等名詞。這些名詞在當時是指金木水火土五種材料，所以稱爲「五材」，對於五種材料的工人稱爲「五工」，官理工人的官職，乃是「五官」。社會上經營這五種材料的職業，稱爲「五行」，這種五行和後代儒家所談的陰陽五行沒有關係。

《尚書》的《洪範篇》有五行：「五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」屈萬里先生說：「關於五行之文獻，更無早於本篇者。茲就荀子之說推之，本篇如不成於子思之手，則當成於子思之徒。」⁽⁴⁾

我以為《尚書》所說的五行，乃是後代陰陽五行的五行，稱為「終始五行」，主張朝代的變更，是按照五行的次序。於是乃造成「五帝」和「六帝」的謬說，甚至「六天」的怪論。

《史記·漢高祖本紀》說：「高祖被酒，夜徑澤中，令一人行前。行前者還報曰：前有大蛇當徑，願還。高祖醉，曰：壯士行，何畏！乃前，拔劍，擊斬蛇，蛇遂分爲兩，徑開。行數里，醉，因臥。後人來至蛇所，有一老嫗夜哭，人問何哭。嫗曰：人殺吾子，故哭之。人曰：嫗子何爲見殺？嫗曰：吾子，白帝子也，化爲蛇，當道，今爲赤帝子斬之，故哭。人乃以嫗爲不誠，欲笞之，嫗因忽不見，後人至，高祖覺，後人告高祖，高祖乃心獨喜，自負，諸從者日益畏之。」司馬遷祇說了白帝和赤帝，然白赤爲五色的二色，其餘的三色雖然沒有說出來，當時必定也信有其餘三色的帝。《史記·封禪書》說：「二年，東擊項籍而還，入關，問：故秦時上帝祠何帝也。對曰：四帝：有白青黃赤帝之祠。高祖曰：吾聞天有

五帝，而有四，何也？莫知其說。於是高祖曰：吾知之矣，乃待我而具五也。乃立黑帝祠。命曰北時，有司進祠，上不親往。……孝文帝即位。即位十三年，……是歲制曰：朕即位十三年於今，賴宗廟之靈，社稷之福，方內乂安，民人靡疾，間者比年登。朕之不德，何以饗此？皆上帝諸神之賜也。蓋聞古者，饗其德，必報其功，欲有增諸神祠。有司議增雍五時。……其明年，趙人新垣平，以望氣見上，言長安東北，有神氣，成五采，若人冠纓焉，或曰東北，神明之舍，西方，神明之墓也。天瑞下，宜立祠上帝，以合符應。於是作渭陽五帝廟，同宇，帝一殿，面各五門，各如其帝色。祠所用及儀亦如雍五時。」

漢高祖在「雍」，建五時，祠五帝。漢文帝在「渭陽」作五帝廟，祠五帝。五帝爲白、青、黃、赤、黑五帝。鄒衍以五行代表五德，一個朝代，以一德而興，五德乃各有神爲之主。五德又以五色爲代表，以四方和中央爲住所。以四季爲動作，每一方有一方之主。五德和五方之主，便成爲五帝。漢高祖說「余聞天有五帝。」五帝之說在漢初已經存在。五帝再加「上帝」或「昊天上帝」，乃成爲「六帝」。

漢朝時緯書盛行，緯書和讖有關聯，假借五經之名，以作神怪的邪論。後代學者解釋經書，常用緯書的邪說。緯書不只紊亂了五經，也破壞了古代的宗教信仰。

《唐會要》記述頗詳細：「自周衰，禮樂壞於戰國，而廢絕於秦。漢興，六經在者，皆錯亂散亡雜僞，而諸儒方共補緝，以意解詁，未得其真，而讖緯之書出以亂經矣。自鄭玄之

徒，號稱大儒，皆主其說，學者由此牽惑沒溺，而時君不能斷決，以為有其舉之，莫可廢也。由是郊丘明堂之論，至於紛然而莫知所止，禮曰：以禋祀祀昊天上帝，此天也。玄以為天皇大帝者，北辰耀魄寶也。又曰：兆五帝于四郊，此五行精氣之神也。玄以青帝靈威仰，赤帝赤熛怒，黃帝含樞紐，白帝白招拒，黑帝汁光紀者，五天也。由是有六天之說。後世莫能廢焉。唐初，真觀禮，冬至，祀昊天上帝于圜丘，正月辛日，祀感生帝靈威仰于南郊，以祈穀，而孟夏雩於南郊，季秋大享於明堂，皆祀五天帝也。」(宋)

「高宗顯慶二年，禮部尚書許敬宗與禮官等議曰：六天出于緯書，而南郊圜丘一也，元（鄭元）以為二物，郊及明堂，本以祭天，而元皆以為祭太微五帝。傳曰：凡祀，啓蟄而郊，郊而後耕，故郊祀后稷，以祈農事，而元謂周祭感帝靈威仰，配以后稷，因而祈穀，皆謬論也。由是盡黜元說，而南郊祈穀，祭昊天上帝。」(宋)

我國的經書，給漢朝鄭玄一班註釋家，弄得烏煙瘴氣，尤其是《易經》。真該像王船山的主張，把漢註廢棄不用，經書纔可以通。漢代儒者因著五行的緯書，把「上天」尊神的信

仰弄亂了。後來道教又敬拜玉皇上帝，三清等神，帝字和上帝便不能用來代表至尊神了。但是儒家傳統信仰之「天」，在朝廷和民間繼續存在，朝廷有祭天大典，民間則信天的賞罰。

對於祭天大典，明洪武元年的郊議，述說頗詳：「洪武元年二月壬寅朔，中書省臣李善長等奉敕撰進郊祀議，略言：王者事天明，事地察，故冬至報天，夏至報地，所以順陰陽之義也。祭天於南郊之圓丘，祭地於北郊之方澤，所以順陰陽之位也。周禮大司樂：冬日至，禮天神，夏日至，禮地祇。此三代之正禮，而釋經之正說。自秦立四時以祀白、青、黃、赤四帝，漢高祖復增北時，兼祀黑帝。至武帝有雍五時，及渭湯五帝，甘泉太乙之祠，而昊天上帝之祭，則未嘗舉行。魏晉以後，宗鄭玄者，以為天有六名，歲凡九祭。宗王肅者，以為天體惟一，安得有六？一歲二祭，安得有九？雖因革不同，大抵多參二家之說。自漢武帝用祠官寬舒議，立后土祠於汾陰雒上，禮如祀天。而後世因於北郊之外，仍祠后土。鄭玄又惑於緯書，謂夏至於方丘之上，祭崑崙之祇，七月於泰折之壇，祭神州之祇，析而為二。後世又因之，一歲二祭。元始間，王莽奏罷甘泉泰畤，復長安南、北郊，以正月上辛若丁，天子親合祀天地於南郊。由漢唐歷千餘年間皆因之。其親祀北郊者，惟魏文帝、周武帝、隋高祖、唐元帝（睿宗）四帝而已。宋元豐中，議罷合祭。詔聖政和間，或分或合。高宗南渡以後，惟用合祭之禮。元成宗始合祭天、地、五方帝，已而立南郊，專祀天。泰定中，又合祭，文宗至順以後，惟祀昊天上帝。今當遵古制，分祭天地於南、北郊。冬至祀昊天上帝於

圜丘，以大明，夜明，星辰，太歲從祀。夏至祀皇地祇於方丘，以五嶽，五鎮，四瀆從祀。太祖如其議，行之。建圜丘於鍾山之陽，方丘於鍾山之陰。」⁽⁴⁾

《大清會典》說：「凡祭三等：圜丘、方澤、祈穀、雩祀、太廟、社稷、爲大祀，日、月、前代帝王、先師孔子、先農、先蠶、天神、地祇、太歲爲中祀，先醫等廟、賢良、昭忠等祀爲群祀。」⁽⁵⁾

「凡郊天之禮，兆陽位於南郊圜丘以象天，曰圜丘，其制之成，歲以冬至，祀皇天上帝，奉太祖高皇帝、太宗文皇帝、世祖章皇帝、聖祖仁皇帝、世宗憲皇帝、大明、夜明、星辰、雲雨風雷從祀。上帝位第一成南嚮，列聖東西嚮，四從位第二成，大明西嚮，星辰在其次，夜明東嚮，雲雨風雷在其次，均設青幄。」⁽⁶⁾

清朝在京城建天壇，以行祭天大典。由此可見我國古代對於唯一尊神的信仰，流傳到了民國並未中斷。

二、信仰的意義

從商朝到民國，對於「天」或「帝」的信仰，乃是我中華民族的正式宗教信仰，祭天大典爲朝廷最隆重的典禮，皇帝登基時一定要聲明是承受天命。我們現在就研究這種信仰的意義。

1. 帝字和天字的意義

甲、帝

帝字在甲骨文和金石文中的字形，吳大澂認爲像花蒂的古蒂字^(一)。王國維也說帝者，蒂也^(二)。黎正甫主張帝字與窀字爲一，他舉葉玉森居殷契鈎沈所說帝在卜辭中即是窀字以作證。「卜辭帝字與窀字形尤相近，窀象積薪，既如前述。帝字亦必從窀字演化而來，而帝之初義當與窀同，即柴祭天神。或帝與窀本爲一字，帝即禘，窀與禘皆爲祀天帝三祭名。」^(三)

「祔廟稱帝，為般人尊祖最崇高的禮，曲禮下說：『措三廟，立之王，曰帝。』鄭注：『同之天神』。周書君奭：『般禮陟配天』。俞樾群經平議曰：『商時生稱王，死稱帝。』故卜辭之『帝甲』，易歸妹及書多士所言『帝乙』，史記所載夏殷之王皆以帝名，這些都是尊祖配天，祔廟稱帝，視之如神，並非生時稱帝的。」

周以前君王不稱爲帝，死以後，配天稱帝。周朝的君王也常稱王。正式稱爲帝乃是秦始皇。《史記》說：「寡人以眇眇之身，興兵誅暴亂，賴宗廟之靈，六王咸伏其辜，天下大定。今名號不更，無以稱成功，傳後世，其議帝號。丞相綰，御史大夫劫，廷尉斯等，皆曰：……臣等謹與博士議曰：古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。臣等昧死上尊號，王爲泰皇，命爲制，令爲詔，天子自稱曰朕。王曰：去泰，著皇，采上古帝位號，號曰皇帝。他如議。制曰：可。」（史記 秦始皇本紀）

帝字的字義，開始時究竟怎樣，現在無法考訂，解爲帝，解爲秦，解爲禘，都有所根據；但不能斷定究竟那種解釋爲原始的字義。

甲骨文中帝已有「唯一尊神」的意義。金石文和《書經》《詩經》常以帝爲「唯一尊神」，與「皇皇上天」同義，但在殷時，殷王死後稱帝。秦始皇自稱皇帝，漢朝又有五天帝或六天帝的稱呼，以後便少用「帝」以稱唯一尊神了，而代以周朝唯一尊神的稱呼：「天」。

乙、天

天字在甲骨文和金石文裏，都像一個人頭頂著東西，可以說是頭頂上的天，又有人說天字在甲骨文和金石文像人的頭，《說文》中以天爲顛，郭鼎堂說：「那巨大的頭腦便是顛，便是天。樹頭稱顛，山頭稱顛，日月星辰所運行的最高的地方稱天。……天字起初本沒有什麼神秘的意思，連後人所說的從一大，都是臆說。」⁽⁵⁾

黎正甫解釋天與大相通，因爲在甲骨文裏，天和大確是混而不分。大字爲人形，且像立體正面的人形，和王字也相似，代表有地位及不可侵犯的人。《淮南子·道應訓篇》說：「老子曰：天大、地大、道大、王亦大。域中有四大，而王處其一焉，以言其包裹之也。」⁽⁶⁾黎氏又說天和道相通，道字在甲骨文爲象形，象形的頭和髮，而且加有走動的形象，像一個人在走路。所以「道」代表天道，因此「道爲大」。⁽⁷⁾

儒家在傳統的思想裏，沒有把「天」和「道」互用，祇是把天和道連在一起，而成「天

道」一名詞。

老子不信神，但主張有宇宙的源起，源起稱爲「道」，他是從形上學和宇宙論的哲學觀點討論「道」。

我們若從比較文字的研究來說，則有學者以爲我國的帝字和天字，同梵文、希臘文、拉丁文以及巴比倫文表示至高尊神的字音相近，可能同出一源。(2)

至於道字代表宇宙源起，在字音上與希伯來文的最後字母相同。希伯來文的最後字母有時也用來代表尊神。

2. 帝和天都代表同一的「至高尊神」

甲、至 尊

從甲骨文、金文、《書經》和《詩經》的文據裏，我們可以很確定的說：商周時代的中華民族，信仰一位最高的尊神。這尊神稱呼是「帝」「天」，或在帝字和天字上，加上別的形象大與尊高的字，如「皇天」。這種對尊神的信仰，從古代一直傳到了清末。

「帝」或「天」所代表的尊神，是至高的，又是唯一的尊神。因爲從甲骨文、金文、以

及《書經》《詩經》得知，從來沒有另一個神明，在「帝」或「天」之上。

至高尊神的思想，在《論語》裏表現很清楚。孔子說：

「獲罪於天，無所禱也。」（論語 八佾）

「巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。」（論語 泰伯）

歷代祭天的典禮，也表示「天」為至尊的信仰。在一切祭祀中，「郊」祭為最隆重的大典，由皇帝親自主祭，皇帝為國家的至尊，稱為「天子」，代天行道。

《唐會典》說：「永昌元年九月，勅天無二稱，帝是通名。承前諸儒，互生同異，乃以五方之帝，亦謂為天，假有經傳互文，終是名實未當，稱號不別，尊卑相渾。自今郊祀之禮，惟昊天上帝稱天，其餘稱五帝皆稱帝。」^(四)

「元宗即位未郊，張九齡建議曰：天者，百神之君，王者所由受命也，自

古繼統之主，必有郊配……」^(五)

乙、唯一

帝和天代表至尊之神；既是至尊，便應當是唯一。在最古的典籍裏，「帝」或「天」，常是唯一的尊神，其餘的五種天祇都在以下，絕對不能和「天」同列。

但是在我國歷代儒家的宗教信仰中，「天」為唯一至尊，有時遭遇到難題。難題是天地、五帝或六帝，五天或六天。

五帝或六帝，五天或六天，我們在前面已經講到，這種信仰出自漢朝的緯書，或以五行之精，或以星辰之主神，變成五帝或五天，和上古的「帝」或「天」相混，鄭玄引以註釋經文，於是進入了儒家的大門。前面所引《唐會要》和《明會要》已經解釋清楚。現在再引另兩篇《唐會要》和《明會要》加以補充。

「永徽二年，太尉長孫無忌等奏議曰：據祠令及新禮，並用鄭玄六天之義，圜丘祀昊天上帝，南郊祀太微感帝，明堂祭太微五天帝。臣等謹案，鄭玄此義，唯據緯書，所說六天，皆為星象。而昊天上帝不屬穹蒼。故注（鄭玄）月令及周官，皆為圜丘所祭昊天上帝為北辰星耀魄實。又說孝經郊祀后稷以配天，明堂嚴父配天，皆為太微五帝，考其所說舛謬特深。按易云

：日月麗乎天，百穀草木麗乎土。又云：在天成象，在地成形，足以明辰象非天，草木非地。毛詩傳云：元氣昊大則稱昊天，遠視蒼蒼則稱蒼天。此則天以蒼昊為體，不入星辰之例。且天地各一，是為兩儀。天尚無二，焉得有六？是以王肅群儒，咸駁此義。又檢太史圜丘圖，昊天上帝座外，別有北辰座，與鄭義不同。得太史令李淳風等狀，稱昊天上帝圖位，自在壇上，北辰自在第二等，與北斗並列為星官內座之首，不同鄭玄據緯之說。……：又案史記天官書等，太微宮有五帝者，自是五精之神，五星所奉，以其是人主之象，故況之曰帝。」(三)

「文彬案，太祖釐正祀典，革除天皇、太乙、六天，五帝之類，去嶽鎮、海濱、城隍諸神封號，改從本稱，盡洗漢、唐以來陋習。又分祀天地，舉千數百年相沿之誤，一旦整飭，洵為萬世法守。」(四)

「帝」或「天」獨尊的信仰，所遭遇最大的難題，則是對於「地」的信仰。

關於古代對於「地」的敬禮，現在我們略為研究。

「地」在古代有兩種敬禮，一種是皇帝祭地的典禮，稱為北郊；另一種，則是社。

「社」祭的意義是祭土地之神，皇帝以全國的土地爲國土，乃祭全國土地之神，稱爲「太社」。諸侯以封邑爲土地，祭封邑土地之神。《禮記·祭法》說：

「王爲群臣立社曰大社，王自爲立社曰王社；諸侯爲百姓立社曰國社，諸侯自爲立曰侯社，大夫以下成群立社曰置社。」

每個鄉里則有里社，村中有土地廟。

祭地典禮最早的記述爲甲骨文。王國維《殷墟考釋》說：

「貞，祭於土，三小宰、卯一牛，沈十牛。」^(四)

「貞，勿沓年於拜上。」^(五)

郊祭成爲國家大典之後，皇帝祭天必祭地。天地的祭典分別舉行；但有些朝代也合祭天地。

「古者，祭天於圓丘，在國之南；祭地於澤中之方丘，在國之北。所以順陰陽，因高下，而事天地以其類也。其方位即別，而其燎壇瘞坎樂舞變數，亦皆不同。而後世有合祭之文，則天天冊萬歲元年，親享南郊，始合祭天地。」^(四)

社祭在古代稱爲社稷，春秋兩祭，爲求豐年，爲謝豐收，主用木。也有用石爲主。社爲土地之神，稷爲五穀之神。^(五)

「貞元五年九月十二日，國子祭酒色包佶奏，春祭社稷，准禮，天子社稷皆太牢。至大歷六年十月三日敕，中祀少牢，社稷是中祀，至今未改，敕旨宜准禮用太牢。天寶元年十月九日敕，社爲九土之尊，稷乃五穀之長，春祈秋報，祀典自尊。如聞祭官祇事，不全備禮，朕永惟典故，務在潔誠，俾官吏之盡心，庶蒼生之蒙福。……」^(六)

社稷的祭典，和「天」的唯一獨尊，沒有問題。土地之神和五穀之神，當不能和「天」

相比，和「天」相爭衡的神，乃是「地」，因為祭天稱爲南郊，祭地稱爲北郊兩種祭典同稱爲郊，「天」和「地」似乎同等。

天地的思想，在我國的哲學思想裏，始於戰國，在《易經》和《中庸》裏表示很明顯。《易經》以乾坤並稱，《中庸》講天覆地載和天廣地厚；因此乃有天地並列，代表陰陽兩儀。但是在《易經》中，乾坤雖然並列，乾則常在坤以上。因此，古代郊祭雖分南郊北郊，南郊祭天則常居第一，北郊祭地常在南郊以下。而普通所謂郊祭大典，常指祭天典禮。至於說乾坤代表陰陽，陽陰代表男女，是否天地也代表至高男女之神？在古代文據和典籍裏從來沒有這種信仰，從來未有以皇天上帝爲至尊之男神，以后土爲至高之女神；因爲我國歷代對上天的信仰都是信上天爲無形無像的精神體，不分男女。因此「上天」在我國歷代的傳統信仰裏乃是唯一的尊神。

後代所信的玉皇上帝和西王母，乃是民間的信仰或道教的信仰，不是古代對「上天」的信仰。

3. 天爲無形無象的尊神

我國古代哲學雖對於精神和物質的分別，沒有明確的說明；但是對於精神體的無形無象則講的很清楚。

「神無方而易無體。」（易繫辭上第四）孔穎達疏義說：「云方體者，皆係於形器，方是處所之名，體是形質之稱。凡處所形質，皆係著於器物。……」「發微不可見，充周不可窮之謂神。」（周子通書誠幾德）

「惟神也不疾而速，不行而至。」（易繫辭上第十）

「動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，集不動不靜也。物則

不通，神妙萬物。」（周子通書動靜）

所謂「神」，不是物質，沒有方位，沒有形像，不可見，行動不著痕跡，不爲物質所牽絆；乃是一種精神體。中國古人不稱「天」爲神，以「天」在神以上。「天」的精神體特

性，當然不下於普通的神明。普通的神明都具有精神體的特性，《中庸》說：「鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人，齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。詩曰：神之格思，不可度思，矧可射思！」（中庸第十六章）

「天」當然是不可見，不可聞。《詩經》說：「上天所載，無聲無臭。」（大雅 文王）然而「天」的無形無像，和老子《道德經》所說的「道」不同。「道」的無形無像，是因爲「道」「變動不居」，所以便「惟恍惟惚。恍兮惚兮，其中有象，惚兮恍兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。」（道德經 第十一章）「道」因爲是「恍兮惚兮」，乃沒有位稱，沒有意識。「天」則是有位稱，有意志，創立規律，主管善惡之賞罰。中國《書經》和《詩經》上的「天」或「上帝」是一位有意志的尊神，既不是塊然不靈，也不是和宇宙混而爲一。因此，古人對「天」的信仰，不是多神信仰，也不是泛神信仰。

4. 天與人的關係

《書經》和《詩經》不是講論抽象理論的典籍，每篇所說的事都是實際的生活。這兩種

典籍中每次提到「天」，便說到「天」和人或人和「天」的實際關係。「天」不是冥冥在上，人不發生關係的神，更不是塊然無靈和人不相干的神，而是和人有密切關係的尊神。

甲、天生人物

宇宙萬物由天而生，這個思想從古到今，常為國人所接受，也是國人傳統的信仰。

「天生蒸民，其命匪諶。」（詩 蕩）

「天生蒸民，有物有則。」（詩 蒸民）

「天作高山，大王荒之。」（詩 天作）

我國古禮傳統，使每一家供一牌位，上寫「天地君親師」，每一家人也恭敬這牌位。荀子解釋說：

「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。

。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉，無安人。

故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」（荀子 禮）

論

中國歷代儒家行文作詩，常提起造物者，心目中都信宇宙人物係上天所造。蘇軾〈前赤壁賦〉說：「且夫天地之間，物各有主，苟非吾之所有，雖一毫而莫取。惟江上之清風，與山間之明月，耳得之而爲聲，目遇之而成色，取之無禁，用之不竭，是造物者之無盡藏也，而吾與子之所共適。」

「天生人物」雖爲中國傳統之信仰，但是天怎樣造生人物，則在我國的傳統信仰中沒有說明。盤古造天地，女媧煉石補天，乃是後代的神話。

道家以道爲宇宙萬物的根源，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（道德經 第四十二章）

「道」常變動，乃生萬物，儒家講太極，〈易經〉說：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」（繫辭上 第十一）

太極和道都是形上學的名詞，和宗教信仰的「天」不發生關係。古代學者和民間的宗教信仰，從來沒有把「道」或太極、和「天」相聯繫，從來也沒說「道」或太極是「天」或尊神。

所以我們不可以把「道」和太極的變化，作為「天」生人物的解釋。我們祇能說：古人有「天生人物」的信仰，但沒說明「天」怎樣造生了人物。

乙、天監臨人物

《書經》和《詩經》所說的「天」和人的關係，即是「天」對人物的監臨。人的生活看來由人自主，由人自己負責；可是人的自由很受限制，不僅是受自然環境和社會環境的限制，尤其是受「上天」的限制，人由「天」而生，人受「天」的監臨。「天」的監臨乃為照顧人，為人的福利。對於私人「天」予以照顧；對「國家人民」天也予以照顧。

「上帝監民……」（書經 呂刑）

「皇矣上天，臨下有赫，監視四方，求民之莫。」（詩經 大明）

我國民間的信仰和學者的思想中，常有「命運」的問題。唐君毅先生說：「中國先哲言命之論，初盛於先秦。孔子言知命，墨子言非命，孟子言立命，莊子言安命順命，老子言復命，荀子言制命，易傳、中庸、禮運樂記言至命、俟命、本命、降命。諸家之說，各不相

同，而同遠原於詩書中之宗教性之天命思想。」(乙)

「命」的意義，指的人生所有遭遇，超出人的自由意志以上。貧富壽夭，常稱爲命，俗語說：「死生有命，富貴在天。」又說「一飲一啄，莫非前定。」

孔子在顏回死後，悲嘆說：「噫！天喪予！天喪予！」（論語 先進）

「子困於匡，曰：文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也！天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（論語 子罕）

「行，或使之，止，或尼之，行止，非人所能也。吾之不過魯侯，天也，臧氏之子，焉能使予不過哉？」（孟子 梁惠王下）

古代的皇帝常自稱「承天啓運」，自認登位爲君，乃屬天意。《書經》述說湯王，武王受天命討伐桀紂，創立新朝代。王船山在《史論》中說：

「宋興，統一天下，民用寧，政用文，文教用興；蓋於是而益以知天命矣。……帝王之受命，其上以德，商周是已。其次以功，漢唐是已。詩曰：

鑒觀四方，求民之莫。德足以綏萬邦，功足以戡大亂，皆莫民者也。得莫民之主而授之，授之而民以莫，天之事畢矣。」(兜)

天監臨人物的信仰，為我國傳統的信仰。信仰的解釋，學者互不相同。相同的一點，即是大家都信仰「命」的存在。

丙、天操賞罰

「上天監臨四方」，並不是漠不關心。第一、「天生人物，有物有則」，給人立了行動的規律。第二、監視人遵行規律，加以賞罰。

「惟上帝不常：作善，降之百祥，作不善，降之百殃。」(書經 伊訓)

天的賞罰不是呆板預先規定的，乃是按照人的善惡而定，行善有賞，作惡受罰。

「有夏多罪，天命殛之。」(書經 湯誓)

「今子發，惟恭行天之罰。」（書經 牧誓）

《書經》所載湯和武王的誓師詞中充滿這種思想。湯和武王之所以出兵，都是因為桀、紂不守天的規誡，暴虐百姓，「天」乃命湯和武王討伐他們，把他們殲殺。

孔子也說：「獲罪於天，無所禱也。」（論語 八佾）諺語說：「因果不爽」，因果兩字，雖出自佛教，但是善惡的賞罰則是儒家傳統的信仰。又說：「天道昭彰」「天道無私」「福善禍淫」。這些成語出自《書經》，《書經》的信仰成爲民間傳統的信仰。

但實際上，人們都有「賞罰不信」的經驗，行善的人並不一定得賞，作惡的並不一定受罰。成語說：「伯道無兒。」語出《晉書》。鄭伯道名攸，當石勒兵亂時，他帶著一個兒子和一個姪兒逃難，他爲救姪兒犧牲了兒子，後來一生再生兒子，於是人們便說：「天道無知，使鄭伯無兒。」《詩經》中有幾篇遭逢禍難的怨詩，悲怨自己無罪爲何遭天罰。「浩浩昊天，不駿其德，降喪饑饉，斬伐四周。」（小雅 雨無正）「昊天已威，予慎無罪；昊天大憮，予慎無辜。」（小雅 巧言）

儒家既不講身後的存在，便不信身後的賞罰。佛教則以因果報應可以延至三生，儒家卻信人的生命在家族中延長，祖宗的生命和子孫的生命，合成一個生命。因此一個人的善惡賞罰，便由一個人的本身可以延到他的子孫。

「曾孫，壽考，受天之祜。」（詩經 南山）

「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」（易經 坤卦 文言）

這種信仰在我國歷代的傳統中是最普遍流行的信仰。凡得了好處的人都說「托祖宗的福。」而在訃文中普遍卻說：「罪惡深重，禍延考妣。」同時我中華民族也合成一個大家族，彼此生命攸關。君王作惡，天災人禍必定發生，使百姓遭殃。百姓作惡，人民也受禍。這種思想在二十四史中表現的很明白，每逢天災，皇帝常下詔罪己。《論語》記堯帝說：

「百姓有過，在予一人。」（論語 堯曰）

「萬方有罪，在予一人。」（書經 湯誥）

儒家的哲學家，有人反對這種信仰，荀子反對天的賞罰，王充反對命運。這種現象乃是學術界常有的現象，民間傳統的信仰並不因此而斷絕，及至現在科學昌明的時代，民間信仰仍舊存在。

5. 人與天的關係

中國古人既有「上天」尊神的信仰，又有「上天」監臨人物的信仰，人對於天便不能不予以尊敬崇拜，發生宗教敬禮的關係。

甲、敬 天

「天」至高至上，乃唯一尊神，造生人物，監臨人物。人對於「天」，敬禮崇拜。

「敬之敬之，天維顯思。」（詩經 敬之）

「敬天之怒，無敢戲豫。敬天之渝，無敢馳驅。昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍。」（詩經 板）

民間流行一句成語「敬天法祖」，每家供奉「天地君親師」牌位；這一切都表示國人敬天的心情。

國人的敬天和孝敬父母一樣，都注重在敬，而不注重在愛。基督的信仰引導人愛「天」；基督信仰的第一條誠命是全心全靈愛天主（上帝）在萬有之上。愛則親，親則近；愛「天」則和「天」相親近；每一個人便和「天」發生親密的關係。基督教教導人愛「天父」如父，國人對父母只講孝敬，敬則恭謹，恭謹則有距離；父子間橫亘著一層距離。國人對於「天」，更有一段距離。孔子說：「敬鬼神而遠之。」便是這種心理的表現。因此祭天的大典祇有皇帝可以舉行，人民則只祭自己的祖宗。

乙、祭 天

敬天最隆重的表現為郊祀。郊祀為祭天大典，古代皇帝所舉行的大典中，除了封禪以外，這要算最隆重的典禮了。封禪也是祭天大典，皇帝以國家平治之功，奉於上天，在泰山祭天。這種封禪大典不常舉行，常例舉行的祭天大典則為郊祀。

《書經》舜典上說：「肆類於上帝」。註曰：「郊祀者祭昊天之常祭。非常祭而告於天，其禮依郊祀為之，故曰類。」

王治心的《中國宗教思想史》說：「祀天起於封禪，管子說七十二家封禪，歷舉無懷、

伏羲、神農、皇帝、堯舜，以至於禹湯武王等，以明其起源。」⁽¹⁾這種考據不可靠，古史上可靠的封禪史事祇有秦始皇的封禪；而祀天的典禮則《書經》虞書已有記載。

《禮記》說：「郊之祭也，迎長日之至也。……於郊，故謂之郊。牲用騂，尚赤也。用犢，貴誠也。郊之用辛也，周之始郊日以至。」（冬至後辛日）（郊特性）

「祭之日，王被袞以象天，戴冕璪十有二旒，象天數也。乘素車，貴其質也

。旒有十二旒，龍章而設日月，以象天。天垂象，聖人則之。郊，所以明

天道也。」（郊特性）

祭天大典由皇帝親自主祭，也祇有皇帝纔可以行郊祭，不能派官員代祭。由堯舜直到清末，世代不絕，雖不常有三年一祭，然史書上記載祭天的次數很多。

丙、守天命

祭天為敬天大典，由皇帝代表全國人民行祭。人民的另外一種不見諸形式的敬天，則為遵守天命。所謂天命，不是以上所說的命運，乃是指上天給人所定的生活規律，或給人的一項重要使命。

孔子曾經說君子畏天命，小人知天命而不知畏，畏天命，則必遵守天命，違背天命就是罪惡。孔子說：「獲罪於天，無所禱也。」

「維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純……」（詩經 維天之命）

「迪知上帝命，……天命不易……」（書經 大誥）

天命在我國哲學思想和民間的民眾心理上具有傳統的歷史。民眾的心理都以惡不能作；惡是違背自己的良心，國人誰也不願明目張膽地說作事違背天良。王陽明所以說人人都有良知，就是慣常作賊的人，也有良心的指責。良心稱為天良，因為是天生的，天生的良知來自「天」。

在我國哲學思想中，天命的解釋，隨著時代而有進展，〈書經〉中天命指上天對於人君所給的使命，這種使命，在孔子和孟子的思想裏，也指一個人從上天所領受的使命。同時也指上天所定的規律。桀、紂不遵守天命，即在於不守上天的規律。湯王和武王所受的天命，則是起兵討伐桀、紂，湯、武遵行天命，便是執行「天」所給他們的使命。

《中庸》則說：「天命之謂性，率性之謂道。」《中庸》和後代儒家的遵守天命，則在於按照人性而行，《中庸》也稱之為盡性。後來王陽明稱之為致良知。

從另外一方面說，儒家主張法天。

「法天的思想，出自書經。儒家既信天為至上之神，又為宇宙萬物的造生者，便也信天為至善的神明。人是天所生的，人為行善，當然該仿效天的行動。……儒家的理想人格，是為聖人。聖人的行為模範，乃是天。所以法天一點，為儒家公認的原則。但是法天兩字的解釋，則隨著儒學的演變而有深淺的程度。」^(四)

法天的「天」字和「天命」兩字的解釋相連貫。《書經》言天命，《易經》言天道，孔子講禮，《中庸》講性，宋儒論天理，明儒論良知。這一連串的思想都是講守天命和法天。法天即是守天命。

從此可知，國人對天的信仰，不是抽象的或隔離的信仰，而是和每個人的生活密切相關的。

註：

- (一) 董作賓 甲骨文五十年 藝文書局 民國四十四年 頁一一二。
- (二) 嚴一萍 殷契徵暨 (油印本) 頁十五。
- (三) 朱芳圃 甲骨文商史編 中華書局 民國二十四年版 上卷 商史編第六 宗教。
- (四) 孫海波 甲骨文編上 第一 藝文書局 頁一一二。
- (五) 島邦男 殷墟卜辭綜類 頁一五七 總經銷臺北泰順書局。
- (六) 屈萬里 尚書釋義 現代國民基本智識叢書第四輯 中華文化出版委員會出版。
- (七) 屈萬里 詩經釋義 現代國民基本智識叢書第一輯 下冊 頁二八八。
- (八) 中國文物圖說 故宮博物院手冊 頁七—八。
- (九) 同上，頁十。
- (十) 屈萬里 詩經釋義 下冊 頁二六一。
- (十一) 同上，頁六一—七。
- (十二) 胡適 中國哲學史 卷上 頁三百一十 商務 民國二十一年版。
- (十三) 陳大齊 荀子學說 現代國民基本智識叢書第二輯 頁一三。
- (十四) 屈萬里 尚書釋義 頁三九。
- (十五) 同上，頁六十。

- (六) 唐會要 卷九上 禮樂志 頁一四二。
(七) 舊唐書禮儀志 唐會要 同上 頁二〇一。
(八) 明會要 卷七 頁九六—九七。
(九) 大清會典 卷三十六 祭統。
(十) 大清會要 卷三十七 大祀一。
(十一) 見古史辨第二冊 頁三十 (北平 國城書局 民國十九年版)
(十二) 王國維 觀堂林集 初集 卷六。
(十三) 黎正甫 古文字之天帝象義溯源 大陸雜誌 第三十一卷 第二期 民國五十四年七月 頁五〇。
(十四) 同上，頁五三。
(十五) 郭鼎堂 先秦天道觀之進展 頁六 見黎正甫所引 同上 頁五五。
(十六) 同上，頁五五。
(十七) 同上，頁五六。
(十八) 見於羅光所著中國哲學大綱 上冊 頁五七 臺灣商務 民國五十六年。
(十九) 唐會要 卷九上 頁一五。
(二十) 唐會要 卷九上 頁一六三。

- (二) 唐會要 卷九上 頁一四五—一四六。
- (三) 明會要 卷七 頁九三。
- (四) 王國維 殷墟考釋 前一卷 頁二四。
- (五) 同上，前四卷 頁十七。
- (六) 冊府元龜 見唐會要 卷九上 頁一五一。
- (七) 李玄伯 社祭演變考略 大陸雜誌第二十六卷第十期 民國五十二年五月。
- (八) 唐會要 卷二十二 頁四二五。
- (九) 唐君毅 中國哲學原論 上冊 頁五〇— 民國五十五年版。
- (十) 王船山 宋論第一篇 宋太祖。
- (十一) 王治心 中國宗教思想史 臺灣中華書局 頁二九。
- (十二) 羅光 中國哲學大綱 上冊 頁一二— 臺灣商務 民國五十六年版。

第二章 中國對於神靈的信仰

一、民間的傳統信仰

1. 神靈信仰的意義

從人類考古學或從民族學去研究，初民的宗教信仰，非常廣泛，在各種自然現象中和自然物裡，都相信有一神靈。不但是日月星辰，風雨雷電的自然現象，由神靈統轄；地面上的山川河流，草木禽獸也有各自的神靈。在宇宙間，初民看到兩個相對待的世界；人的世界和神的世界。民族學家認為這種宗教信仰，來自初民的恐懼心理，初民對於自身以外事物，都感覺有敵對的心理，既相敵對而又不能抗拒，乃起恐懼。所恐懼的對象，不是自然界的事物，乃是事物的侵害力量。初民想像這些力量必是來自和人相似的主體，這些主體較比人的力量更大，較比人的身分更高，初民便信他們是神靈，向他們膜拜，以求福免禍。

但是我們以為恐懼的心理，不能使初民發起宗教的信仰，因為尊神和神靈的觀念，不是初民自然地可以想到的。我們從小孩子的學習運用理智力，能夠得到一點經驗。小孩開始運用理智時，知道認識所感覺的事物，從來不會想到在事物的後面，有活的神靈。小孩的宗教智識，須由別人加以教導。因此，我們相信初民的宗教信仰，應該是最初的人類，得有尊神的啓示。啓示的方式必定很簡單，由很簡單的啓示，最初的人類知道有超出人以上的神。這種啓示流傳下來，由於初民理智的愚昧漸漸失去真傳；但是神靈的信仰則流傳在各族初民間，變成了宇宙都是神靈的信仰。人類考古學者和民族學者，考證結果，愈古老的民族，愈是信仰唯一尊神的民族。

中華民族在最初的歷史史據裡，所表現的宗教信仰，集中在尊神「上帝」或「天」上面，同時也表現在相信別的神靈上面。所相信的神靈，在尊神「上帝」以下分爲上下神祇，即是天神地祇。甲骨文中有祭社和祭山川的祭祀，《書經》則多次提到上下神祇，到了春秋戰國，除山川神靈以外，又有許多動植物的精靈，而有鬼怪。

中華民族在最初所崇拜的神靈，不是人也不是物。在甲骨文和古代經籍裡，沒有所謂圖騰崇拜。王治心的《中國宗教思想史》說中國古人有圖騰和庶物的崇拜，乃是勉強把外國民族學的現象，硬拉到中國來。(一)就像李宗侗講中國古代社會史，硬要套上外國民族學的

學說，以為中國古代開始時是圖騰社會和母系社會。(一)中華民族最初所崇拜的神靈，是沒有物質的精神體；這一點從中國古代思想對於神的觀念，可以知道。《易經》上說：

「惟神也不疾而速，不行而至。」（繫辭上第十）

「神也者，妙萬物而為言者也。」（說卦傳）

這種沒有形體的神靈，代表宇宙間大的自然現象的力量，如日月山川。中國古人所崇拜的對象不是日月山川，而是日月山川的神。到了春秋戰國時代，民間發生了神仙的傳說，道家接收了這種傳說而相信神仙降凡，投胎成人，於是古代的上下神祇都加上了一篇或幾篇的人世歷史，都有了姓名。

神靈既然代表宇宙間大的自然現象的力量，宇宙間小的物體，也具有動力，另外是生物具有生命。生命的力量若長到最高點，便能成為精靈。中國古代民間便信有生物的精靈，如樹精，花精，狐狸精。

人身具有生命，人的生命力高出自然界的萬物，人身裡便具有和神靈相似的力量。這種力量是人的魂魄。人死以後，魄降於地，隨即消散，魂升於天，可以永留。《詩經》裡祭祖

的詩，向祖先的魂獻頌辭。若是人死時，氣沒有散，魂魄不相分離，人便成爲鬼，道教依照這種思想，造成神仙之說。神仙之說即是把人的生命，按照一定的方法，予以培養，使生命力升高，達到像動植物的精靈境界，人便成爲仙，永遠不死。

佛教相信涅槃，人以真知破除愚昧，解脫物執我執，成佛而入涅槃的淨樂境界。但是有人在修行達到可以入涅槃時而不入涅槃，自願留在天界以援救凡人，這等人稱爲菩薩。佛教本不相信神靈，但既信有救人的菩薩，菩薩便成了佛教的神靈。佛教的宗教敬禮，都向菩薩供奉。

至於古代有名人豪傑，死後立祠，則是一種紀念儀式，而不是宗教信仰，最著名的立祠奉祀是孔子，中國祀孔子不奉孔子爲神，而是紀念孔子的德行。歷代皇帝爲功臣烈士立祠，也都爲紀念他們的功勳。民間有時敬拜幾位偉人烈女，奉爲神靈，如關雲長、媽祖。則滲雜道家的神仙和佛教菩薩的信仰；而且大概都是道家的宮觀。

中國古代信仰神靈有三個普遍的現象：一、神靈是精神體，在皇天上帝以下；二、神靈主管人間的禍福，人供奉神靈是爲求福免禍；三、神靈常是一種事或物的主管者，大者主管土地山川人的壽命，富貴，中者主管城池，小者主管一家。至於鬼則人死爲鬼，鬼則常有害於人。

2. 中國民間傳統所信的神靈

中國民間傳統信仰，指著中國儒家的傳統，由《書經》《詩經》和《春秋》的古籍，流傳於中國民間。這種古傳，歷代逐漸有所添加。佛教和道教興起以後，中國民間的信仰，更加入了這兩種宗教的信仰，以致於很難分別一位神靈的信仰究竟屬於那一種宗教的信仰。我們現在在神學方面，把三種信仰，予以區別。

甲、上下神祇

在中國歷史的最初史據裡，已有敬奉神靈的信仰。甲骨文有祭社和祭山川的記載：

「貞：夷于土，三小宰，卯一牛，沈十牛。」

「貞：牽牛于土，九牛。」

「貞：勿夷於土。」(三)

「戊子貞：其賚于洹水泉，大三宰，且牛。」

「戊子貞：其賚于洹水泉，三宰，且宰。」(四)

上面的卜辭，前三條關於祭土，後三條關於祭山川。祭土爲祭社，祭山川爲求雨。

《書經》和《詩經》上對於神祇的記載則較爲詳細：

《舜典》：「肆類於上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神。」

《湯誥》：「……並告無辜於上下神祇。……」

《伊訓》：「……山川鬼神，亦莫不寧……」

《泰誓》：「……弗事上帝神祇，遺厥先宗廟弗祀。」

《武成》：「予小子其承厥志，底商之罪，告于皇天后土，所過名山大川。」

《召誥》：「……且曰：其作大邑，其自時配皇天，茲祀上下。……」

《詩經·卷阿》：「爾土宇皈章……百神爾主矣。」

《禮記·王制》：「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀，天子祭名山大川。五嶽視

三公，四瀆視諸侯。諸侯祭名山大川之在其地者。」

《祭法》：「山林川谷丘陵，能出雲爲風雨見怪物，皆曰神，有天下者祭百神。」

古代典籍所謂的神祇，分爲天神地祇。天神包括日月星辰風雨雷雲，和司命司中的神明，地祇則包括名山大川大湖的神明。舜典所說的六宗，即是星，辰，風，雨，司中，司命，《禮記》所說五祀，在《禮記·月令章》以爲家中的門，行，戶，竈，中五神。五嶽爲

泰山，華山，衡山，恆山，嵩山，四瀆爲長江，黃河，淮河，齊水。三公祭五嶽之神，諸侯祭四水之神。後來民間加上的神靈中最著的，爲城隍和土地公。

戰國時，五行之說興起了，於是乃有所謂五帝或甚至六帝的信仰。所謂五帝：東方蒼帝，主木，名曰靈威仰；南方赤帝，主火，名曰赤熛怒；中央黃帝，主土，名曰含樞紐；西方白帝，主金，名曰白招拒；北方黑帝，主水，名曰叶光紀。上一章，我們已經講了五帝說的由來。

在神靈中，民間最敬奉的神爲司命和竈神。

《晉書·天文志》說：「三台六星，兩兩而居，西近文昌二星，曰上台，爲司命，主壽。」司命爲主生死之神，爲小神；但和每個人的關係很密切。東京夢華錄說：「都人至除夜云云，備酒菓送神，以酒糟塗竈門之上，謂之醉司命。」

竈神也是小神，可是他和每家的關係也很密切，不但因爲竈是每一家日常生活的象徵，又因爲民間相信竈神每年上天報告家中的善惡。

《酉陽雜俎》，「諾臯記上」說：「竈神名隗，狀如美女，又姓張，名單，字子郭，夫人字卿忌，有六女，皆名察治，常以月晦日，上天，白人罪狀。大者奪紀，紀三百日，小者奪筭，筭一百日。故爲天帝督使。」

日下舊聞考說：「京師舊俗，歲終二十四日，謂竈神上界，其夜家人設祭，遺奠致祭，

且有揭惡揚善之屬。」

古書中有屈原《離騷》的《九歌》。「九歌者，屈原之所作也。昔楚國南鄂之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好祠，其祠必作歌樂鼓舞，以樂諸神。屈原被逐，竄伏其域，懷憂苦毒，愁思怫鬱，出見俗人祭祀之禮，歌舞之樂，其詞鄙陋，因為作九歌之曲。上陳事神之敬，下見己之冤結，託之以諷諫。」

《九歌》的章名為：《東皇太一》，《雲中君》，《湘君》，《湘夫人》，《大司命》，《小司命》，《東君》，《河伯》，《山鬼》。

「總結以上所言，我們可以肯定，中國古代在信天的信仰下，也信鬼神。五經四書的神明，是沒有人名的神，楚辭則已多有人名人事而成神話了。然而楚辭的神話，和山海經的神話，性質相同，屬於文人的想像，中國人對於神靈，信有人名人事，則自神仙之說和道教神明降凡之說，發生以後，纔盛行於民間，神話乃成為宗教的信仰。」^(四)

乙、鬼 怪

神靈乃是受人尊敬崇拜的宗教對象，鬼怪則不受人崇拜，而令人畏懼，因為鬼怪屢屢給人造禍。

鬼分兩類：一類是神鬼，一類是人鬼。《易經·乾卦·文言》：「夫大人者，與天地合其德……與鬼神合其吉凶。」這裡所講的鬼神，當是神鬼。離騷九歌中的山鬼，也是神鬼。《中庸》說：「鬼神之爲德，其甚矣乎……」（中庸第十六章）神鬼不是人的魂魄，而是一種精神體，通常不可見，但可顯形。顯形時則爲人形，《九歌》的山鬼說：「若有人兮山之阿，被薜荔兮帶女羅，乘赤豹兮從文狸，辛夷車兮結桂旗。」神屬於陽，鬼屬於陰；陽屬上，陰屬下；神在天上，鬼在地下陰間，佛教的地獄，充滿了鬼。中國古代思想，又常以陽爲善，陰爲惡；神便是作福之善神，鬼便是作惡之惡鬼。所以作善作惡，乃對於人世的人而言，神能福人，鬼能禍人。

人鬼，是人死的魄。《說文》：「人所歸爲鬼。」《左傳》有幾篇記載著鬼。

「鄭子產聘于晉，晉侯有疾，韓宣子逆客，私焉，曰：寡君寢疾，於今三月矣，竝走群望，有加以無廖，今夢黃熊入於寢門，其何厲鬼也？對曰：以

君之明，子為大政，其何厲之有？苦堯殛鯀於羽山，其神化為黃熊，以入于羽淵，實為夏郊，三代祀之。晉為盟主，或者未之祀乎？韓子祀夏郊，晉侯有聞，賜子產莒之二方鼎。」（左傳 卷三十六）

「鄭人相驚以伯有，曰：伯有至矣，則皆走，不知所往？鑄刑書之歲二月，或夢伯有介而行，曰：壬子，余將殺帶也。（駟帶助子皙殺伯有）明年壬寅余又將殺段也，（公孫段）及壬子，駟帶卒，國人益懼。齊燕平之月，壬寅，公孫段卒，國人愈懼。其明月，子產立公孫茂（子孔之子）及夏止（伯有之子）以撫之，乃止。子大叔問其故，子產曰：鬼有所歸，乃不為厲，吾為之歸也。（鬼有宗廟，則得其歸）……及子產適晉，趙簡子問焉，曰：伯有能為鬼乎？曰：能，人生始化四魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲。沉良宵，我先君穆公之冑，子良之孫，子耳之子，敝邑之即，從政三世矣。鄭雖無腆，抑諺曰蕞爾國，而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又強大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎。」（左傳 卷三十六）

「宣公十七年，秋，七月，秦桓公伐晉，次于輔氏。壬午，晉侯治兵于稷，以略狄土，立黎侯而還。及雒，魏顆敗秦師于輔氏，獲杜回，秦之力人也。初魏武子有嬖妾，無子。武子疾，命顆曰：必嫁是。疾病則曰：必以為殉。及卒，顆嫁之，曰：疾病則亂，吾從其治也。及輔氏之役，顆見老人，結草，以亢杜回，杜回躓而顛，故獲之。夜夢之曰：余而所嫁婦人之父也，爾用先人治命，余是以報。」（左傳卷二十）

人死爲鬼，乃中國古代民間的共同信仰。後人以祭祀去安定他們，鬼便不爲禍。

怪，即是鬼怪，是鬼中的厲鬼，給人作禍，顯形時，狀貌猙獰，形似怪物，或人面獸身，或獸面人身，裸體多毛。《山海經》中充滿這類怪物。

「又東三百里，曰基山，其陽多玉，其陰多怪木。有獸焉，其狀如羊，九尾四耳，其目在背，其名曰獲施。佩之不畏，有鳥焉，其狀如雞，而三首六目，六足三翼，其名曰鷓鴣。食之無臥。」（山海經南山經第一）

「又東三百四十里曰堯光之山，其陽多玉，其陰多金。有獸焉，其狀如人，

而麤鬣，穴居而冬蟄，其名曰猾裏，其音如斲木。」（山海經 南山經 第一）

「又北二百里曰發鳩之山，其上多柘木。有鳥焉，其狀如烏，文首白喙赤足，名曰精衛，其鳴自詒，是炎帝之少女，名曰女娃。女娃遊于東海，溺而不返，故為精衛。常銜西山之木石，以堙于東海，漳水出焉，東流注於河。」（山海經 北山經 第三）

古書《酉陽雜俎》卷十四，記神怪頗多。卷首加以序言：

「夫度朔司刑，可以知其情狀，葆登掌祀，將以著於感通，有生盡幻，遊魂為變。乃聖人定璇璣之式，立巫祝之官，考乎十輝之祥，正乎九黎之亂。當有道之日，鬼不傷人；在觀德之時，神無乏主。若列生言竈下之駒撮，莊生言戶內之雷霆，楚莊爭隨咒而禍移，齊桓觀委蛇而病愈。徵祥變化，無日無之，在乎不傷人不乏主而已。」

古代神話中，鬼怪甚多，民間多信，在古代小說裡，也常有神怪的傳說，就是二十四史的正史裡，也常有這類鬼怪的紀述。所紀述的事雖都不是真事，但是一般人都相信爲真。這也表示中國古代民間流行對於鬼怪的信仰。

丙、精 靈

動植物的生命力，升到最高點，乃成爲精，精乃靈，靈遂有人形，遂爲精靈。中國古代的神話、雜記和小說，有很多精靈的記載。《聊齋誌異》一書，充滿狐狸精靈的故事；《西遊記》以猴子精爲最生動的主角，《封神榜》集神怪和精靈的大成。這些傳說雖多是作者所造，但他們也有民間傳說作基礎。

《酉陽雜俎》卷十四的最後一則記載說：「相傳裴旻山行，有山蜘蛛，垂絲如足布，將及旻，旻引弓射殺之，大如車輪，因斷其絲數尺，收之。部下有金創者，剪方寸貼之，血立止也。」

梁任昉作《述異記》，在異記中記有精靈。如《靈楓》：「南中有楓子鬼，楓木之老者爲人形，亦呼爲靈楓。」如《猿》：「猿五百歲化爲獾，獾千歲化爲老人。」如《青牛》：「千年水精爲青牛。」

《聊齋誌異》卷一有《狐嫁女》，以金爵爲證。卷二有《胡四姐》，狐竟成仙。卷八有

〈蓮花公主〉，乃蜂精。卷十六有〈花神〉，等等精靈。

二、道教對於神靈的信仰

1. 道教

道教創自張道陵。道陵爲浙江天目山人，生於漢光武帝建武十一年（公元三五年），
《三國志·張魯傳》說：「祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書，以惑百姓，從受道者
出五斗米，故世號稱米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。」《三國志》註引典略
說：「熹平中，妖賊大起，三輔有駱曜。光和中，東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緬匿
法，角爲太平道，脩爲五斗米道。太平道者，師持九節杖爲符祝，教病人叩頭謝恩，因以符
水飲之。得病，或曰淺而愈者，則云此人信道；其或不愈，則爲不信道。脩法略與角同，加
施靜室，使病者處其中思過。又使人爲姦令祭酒。祭酒主以老子五千文使都習，號爲姦令，
爲鬼吏。主爲病者請禱。請禱之法，書病人姓名，說服罪之意，作三通：其一，上之天，著

山上；其一埋之地，其一沉之水，謂之三官手書。使病者家出五斗米以爲常，故號曰五斗米師。實無益於治病，但爲淫妄，然小人昏愚，競共事之。後角被誅，脩亦亡，及魯在漢中，因其民信，行脩業。遂增飾之，使民作義舍，以米肉置其中，以止行人。又教使自隱，有小過者，當治道百步，則罪除。又依月令，春夏禁殺；又禁酒。流移寄在其地者不敢不奉。」

天師的稱號，起於北魏太武帝。

張魯的兒子張盛，遷居江西龍虎山，繼承張道陵的道教。張天師傳家的法寶有三件：一爲寶劍，一爲印信，一爲都功錄。然傳家勤考據張盛入江西龍虎山爲不可信，因爲張盛在北魏，封都亭侯，必不能叛魏奔吳。張道陵後代定居龍虎山，當在唐末或宋初的時代。(6)

道教到了魏晉時代，分爲兩大派：一爲丹鼎派，一爲符籙派。

丹鼎派主張長生不死，以煉丹，服食，養氣爲宗，由魏伯陽發端，葛洪集大成。符籙派以驅除疾病爲主，用符籙和道術爲法，由張道陵開始，由寇謙之和陶弘景成立。

魏伯陽爲漢末人，著《參同契》，參合《周易》，黃老，和爐火三家之說而契於大道。朱熹曾作參同契考。在《語錄》說：「參同契所言坎離水火龍虎鉛汞之屬，則是互換其名，實則精氣二者而已。精，水也坎也龍也汞也；氣，火也離也虎也鉛也。法以神運精氣結而爲丹。」

爲得長生，須用丹鼎之法，丹爲內丹，鼎爲外丹。「何謂內丹？即調和其內在精

氣。……怎樣調和？即用呼吸方法，他們叫做胎息，用修煉吐納的工夫，保存內在的精氣，使清氣蓄於胎中、濁氣從手足毛髮中排出。又用呼呵吹噓咽六種方法，吐出濁氣。所以有在夜半坤復之交，跌坐吐氣，其目的在延年長壽。故曰：巨勝尚延年……壽命得長久。何謂外丹？用硫石水銀等藥物，在爐火中燒煉，可成爲黃金九丹，也就是所謂黃白之術。……但是燒煉外丹，也是注重調息，要除去心內的五賊。」⁽⁴⁾

葛洪爲晉朝時人，著《抱朴子》內外篇。〈內篇〉講導養，〈外篇〉講煉丹，把魏伯陽的方法，詳加說明。又有《神仙傳》，記載古代的神仙神話，信以爲真，證明仙人的存在和成仙的可能。

符籙派大師寇謙之，於北魏太武帝時，奏上圖錄真經六十卷，說是從李譜文所得，爲仙人成公興所授。道士藉著符籙可以召鬼神，又本雲中科誠倡齋醮科儀，開後世拜懺建醮之風。

《魏書》的釋老志云：「世祖時，道士寇謙之，……少修張魯之術，服食餌藥，歷年無效。謙之守志嵩岳，精專不懈。以神瑞二年十月乙卯，……忽遇大神，乘雲駕龍，導從百靈，仙人玉女，左右侍衛，集止山頂，稱太上老君。謂謙之曰：……吾做來觀汝，授汝天師之位，賜汝雲中音誦新科之誠二十卷，號曰並進，言：『……汝宜吾新科，清整

道教，除去三張偽法，租米錢稅，及男女合氣之術。大道清虛，豈有斯事，專以禮度爲首，而加以服食閉練。』泰常八年十月戊戌，有牧土上師李譜文來臨嵩岳，授謙之天中三真太文錄，劾召百神以授子弟，壇位、禮拜，衣冠儀式，各有差品，凡六十餘卷，號曰錄圖真經。」

2. 道教的神靈

道教所敬的神靈，多而複雜，各書所言不同。葛洪著有《枕中書》，陶弘景著有《真靈位業圖》，都是敘述神靈的書。書中概都是幻想的傳說，彼此所述不相合，葛洪所敘，更是雜沓紛亂。

今引傅勤家所撰《道教神靈提要》，以見一斑：

陶弘景之《真靈位業圖》，係將所有道教之真靈，分別班次，共分七階，宛如佛教之曼陀羅（道場）其說如下：

「第一，上請虛皇道君、應號元始天尊。」

「第二，上請高聖太上玉晨玄皇大道君。」

「第三，太極金闕帝君，姓李。」

「第四，太清太上老君，及上皇太上無上大道君。」

「第五，九宮尚書（姓張，名華，字公先，河內人）。」

「第六，右業郎定錄真君中茅君。」

「第七，酆都北陰大帝（炎帝，大庭氏，諱慶甲）。」

「最上一級，以天尊為中位，左方，二十九君；右方，十九君。第二級，以大道君為中位，左方，太微天帝，赤松子，以下三十君，其後有逸城宮，八景城，七靈臺，鳳臺瓊闕，金晨華闕。右方，並三十餘名女子。後有太和殿，寥陽殿——藥珠殿，七映房，長綿樓。第三級，以李帝為中位，左方，五十餘君，其中有尹喜，葛玄，孔丘，顏回，軒轅皇帝，顓頊，帝嚳，帝舜，夏禹，周穆王，帝堯，巢父，汝由等。右方，三十餘君，其中有莊周，秦佚，接輿，老聃等。第四級以老君及大道君為中位，左方，六十餘名，其中以張陵，鬼谷先生，張子房，赤松子，東方朔，墨翟等。右方，百餘名，其中有徐福，葛洪。第五以九宮尚書為中位，左右各十九名。第六級以茅君為中位，左方十一人，其中有鮑靚；右方三十餘名，中有許

邁，葛玄，鄭思遠，又有比干。第七級，以北陰大帝為中位，左方有秦始皇，魏武帝，周公，漢高祖，吳季札，周武王，齊桓公，晉文公，光武帝，謝幼輿，庾元規，杜預，李廣，何宴，殷浩，劉備等；右方有王教，陶侃，蔡謨，馬融。其次序之凌雜顛倒，蓋不可究詰也。」⁽¹⁾

普通的道教信仰，以元始天尊為最高，其下有三清：玉清，上清，太清。三清為太極所分的三天：清為天，猶宇天，大是天。一天為一清，一清有一主神。

神道教對於神靈的信仰，雜而且亂，原因來自「降凡」「投胎」。道教信仰神靈可以降凡，投胎為人，既而不死而升天。道教的神靈，所以常有人的姓氏名號。如王圻續文獻通考有關於老子投胎人世的傳統：「葛稚川曰：老子無世不出，數易姓名。出於黃帝時，號廣成子，周文王時，號鬻鬻子，為宋城史；武王時，號育成子，為柱下史；康王時，號郭叔子；漢初，為黃石公；漢文時，號河上公。」道教所信的神，沒有一個不會投胎人世，在人世渡過一段生活。

神靈投胎的由來，來自關於古代聖賢的神秘出生的神話，王治心的《中國宗教思想史大綱》第一章，對於感生的神話曾引古書所載：⁽²⁾

「伏羲氏之母華胥氏，感覆蒼帝靈威仰之跡，有虹繞之而生伏羲。」（見王嘉拾遺記卷一）

「神農氏之母任姒，感華陽有神龍首而生神龍。」（見釋史卷四引帝王世紀與春秋之命苞語）

「黃帝之母附寶，感大電繞北斗樞星，光照郊野而生黃帝。」（同上，卷五）

「少昊氏之母皇娥，感太白之精，下流華渚而生少昊。」（見王嘉拾遺記卷一）

「顓頊氏之母女樞，感瑤光之星，如蛻貫月，其色正白，而生顓頊。」（見釋史卷七引詩經合神霧）

「堯母慶都，感三訶之赤龍，負圖而出，與之合昏而生堯。」（見釋史卷九引春秋合誠圖）

「舜母握登，感大虹而生舜。」（見宋書符瑞志）

「禹母修紀，感命星貫昂，夢接而生禹。」（見釋史卷十一引吳越春秋帝王世紀宋符瑞志等書）

上面所引古書，除《宋書》外，《釋史》和《拾遺記》，都是紀述民間傳說的神話，都

不是正史。《釋史》爲清朝馬驥所撰，王嘉則爲苻秦方士，所作《拾遺記》十卷，記述荒誕。但是司馬遷《史記》也採有古代感生的神話：

「契母簡狄，感吞燕卵而生契。」（史記 殷本紀）

「棄母姜嫄，感履巨跡而生棄。」（史記 周本紀）

「紇與顏氏女野合、而生孔子。禱于尼丘，而生孔子。」（史記 孔子世家）《孔子家語》則說：「孔母徵在，遊於大澤之陂，夢黑帝而生孔子。」

「劉媪嘗息大澤之阪，夢與神遇，是時雷電晦冥，太公往視，則見蛟龍於其上，已而有身，遂生高祖。」（史記 高祖本紀）

《拾遺記》和《釋史》爲道教成立以後的書，《史記》則在道教成立以前，因此可見古代已有聖賢偉人的誕生，和凡人不同，他們都是不因男女的結合而生，而是由於神靈的感遇而生。這種神靈感生說，當時還沒有明明說是神仙下凡，投入母胎而成人，在人世渡過凡人

的生活，再返回天庭。道教加入了這一種「投胎之說」。「投胎之說」出自佛教，因為佛教有輪迴投胎的信仰，西藏佛教更有活佛投胎再生的政治制度，道教既造成神仙下凡投胎的傳說，於是道教的神靈便都有了人世的歷史，都下凡投胎成了人，成了人又再回歸神靈境界。

例如元始天尊，按《隋書·經籍志》說：「天始天尊，姓樂名靜，生於太元之元，稟自然之氣，沖虛凝遠，莫知其極。其體常存不滅。每天地開闢，則以妙道授神仙，謂之開劫度人。」

按重增《搜神記》，載玄天上帝，乃元始化身，太極別體，符太陽之精，托胎化生淨樂國善勝夫人之腹，孕十四月而生，年十五，辭父母，遇玉清聖祖紫虛元君，授以無極上道，乃往太和山，修行四十二年，三清玉帝以玄帝功滿道備，令五真群仙，奉詔下降，邀迎昇華，玄帝受詔，飛昇金闕。

例如民間最信仰的財神，在古代稱爲趙公明，後來則稱爲關羽。關羽乃三國時的關雲長，明神宗萬曆年間進封爲關帝，目前在臺灣的關帝廟，即是民間所信的財神廟。

但是道教的教義裡從來沒有詳細解釋神靈下凡，投胎爲人，神和人的結合究竟若何。神靈投胎成人，所成的人一定是一個真正的人，並不是假托一個人形，和神靈顯形不一樣，關羽一定是一個歷史上的人物。然而在另一方面，如《聊齋誌異》裡所記的神怪，則又有假托

人物的傳說。因此，道教沒有一種神靈投胎的系統解釋，所以沒有神靈降凡的神學。

3. 道教的仙人

神仙的信仰，為道教的特點，也為道教的目標。長生不死，羽化登僊，雖創自魏伯陽和葛洪，但後來成為道教普遍的信仰。祇不過因為求仙之術，不是常人可得，普通一般信仰道教的人，乃不是為求長生，而是為祛災免禍，求神賜福。

「仙人」的由來，來自秦漢方士長生之術，史書中屢有記載。漢朝劉向作《列仙傳》，晉葛洪乃作《抱朴子》內篇，論神仙之事，後又作《神仙傳》；因此神仙的信仰乃成為道教普遍的信仰。

甲、莊子寓言

道教創自漢末張道陵，但是後世道教常依托於老子，認為道教的始祖，奉《道德經》為聖典，又以莊子的書號稱《南華真經》，列子的書號稱《沖虛至德經》。

莊子喜歡用寓言，在寓言裡有「真人」。真人在莊子的思想裡象徵在精神上和「道」結

合的人，對於宇宙萬物不僅不留戀，而且超出宇宙萬物以上，絕對不受世物的影響。莊子乃譬喻真人不受水火雷電的傷害：

「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知說生，不知惡死，其出不訴，其入不距，儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。」（莊子 大宗師篇）

「子列子問關尹曰：至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上，而不慄，請問何以至此？關尹曰：是純氣之守也，非知巧果敢之列。」（莊子 達生篇）

「南榮越曰：『然則是至人之德已乎？』曰：非也。是乃所謂冰解凍釋者。夫至人者，相與交食乎地，而交樂乎天，不以人物利害相撓。……身若槁木之枝，而心若死灰。若是者，禍亦不至，福亦不來，禍福無有，惡有人災也！」（莊子 庚桑楚）

「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎！」（莊子 齊物篇）

莊子的寓言，在道教的信仰裡便成了實在的事實了。寓言裡的真人和至人，便是道教的仙人。

乙、兩漢方士和仙人的傳說

方士的巫術，在戰國時已經傳行，到了秦始皇的時代，乃能盛行。秦始皇併吞六國，築萬里長城，天下獨尊，所可怕的事就是死。於是便有方士獻長生之術。司馬遷《史記》記載說：

「齊人徐市等上書，言：海中有三神山，名曰蓬萊，方丈，瀛洲，僊人居之，請得齋戒，與童男女求之，於是遣徐市，發童男女數千人，入海，求僊人。」

「盧生說始皇曰：臣等求芝奇藥仙者，常弗遇，類物有害之者。方中，人主時爲微行，以辟惡鬼，惡鬼辟，真人至。……真人者，入水不濡，入火不濡，陵雲氣，與天地久長。今上治天下，未能恬慤。願上所居宮，毋令人知，然後不死之藥殆可得也。」（秦始皇本紀）秦始皇開始很信方士的話，後來不見效果，後聽說盧生等誹謗他，大怒，乃令「四百六十餘人，皆坑之咸陽。使天下知之以懲後，益發謫徙邊。」方士便不敢再公開傳道。

漢武帝統治天下，功高蓋世。他的雄心不弱於秦始皇，而所怕的事又是一個死字。因此方士便又出現，便又向皇帝獻不死之藥。司馬遷《史記》的《封禪書》記載頗詳：

「少君言上曰：祠竈則致物，致物，而丹砂可化爲黃金。黃金成，以爲飲食器，則益壽。益壽，而海中蓬萊僂者乃可見，見之以封禪則不死，黃帝是也。臣常游海上，見安期生，安期生食巨棗，大如瓜。安期生僂者，通蓬萊中。合則見人，不合則隱。於是天子始親祠竈，遣方士入海求蓬萊安期生之屬，而事化丹砂諸藥，齊爲黃金矣。居久之，李少君病死，天子以爲化去，不死，而使黃鍾，史寬舒，受其方，求蓬萊安其生莫能得，而海上燕齊怪迂之方士，多更來言神事矣。……」

「今上封禪，其後十二歲而還，偏于五岳四瀆矣。而方士之候祠神人，入海求蓬萊，終無有驗。而公孫卿之候神者，猶以大人之迹為解，無有效。天子益怠厭方士之怪迂語矣。然羈縻不絕，冀遇其真。自此之後，方士言神祠者彌眾，然其效可睹矣。」

明者知道方士之術無效；但是天下仍舊有人相信他們的話，以為真有仙人，真有長生不死之術。民間更多傳說，漢劉向著《列仙傳》，漢桓麟作《西王母傳》，班固作《漢武帝內傳》，都是滿紙神仙的神話：

然《太平御覽》六百七十二卷《道部》引《列仙傳》敘：

「敘曰：列仙傳、漢光祿大夫劉向所撰也。初武帝好方士，淮南王安亦招賓客，有枕中鴻寶之書。先是安謀叛伏誅，向父德為武帝治淮南獄，得其書，向幼而讀之，以為奇。及宣帝即位，修武帝故事。向與王褒等以通博有俊才，進侍左右。向又見淮南鑄金之術，上言黃金可成。上使向與典尚方鑄金，費多不驗，下吏當死。兄安陽成侯安氏，乞入國戶半，贖向罪。上亦奇其材，得減死論，詔為黃門侍郎，講五經於石渠。至成

帝時，向既司典籍，見上頗修神仙事，遂修上古以來及三代秦漢博採諸家言神仙事。」

《列仙傳》中所列的仙人，在後代傳說中最為世人所知的，有黃帝，赤松子，老子，呂尚，范蠡，王子喬，安期生，東方朔……等。桓麟的《西王母》和《山海經》的《穆天子西王母》相傳，更成為民間最通俗的神話。漢朝因皇帝的好修神仙之術，神仙便變為道教的信仰。

丙、葛洪神仙說

葛洪著《抱朴子》，又作《神仙傳》，把秦漢以來所有方士僊人的傳說，結成一系統，成為道教神仙信仰的主要典籍。

《抱朴子·內篇》二十卷，詳細述說人不死而成仙，乃決定可能的實事，歷舉各種成仙的方法。《神仙傳》則收集或自撰古來所傳說的神仙，簡略寫成每個仙人的傳記。

「或問曰：神仙不死，信可得乎？抱朴子答曰……：若夫仙人以藥物養身，以術數延命，使內疾不生，外患不入，雖久視不死，而舊身不改。苟有

其道，無以為難也。」（抱朴子內篇卷二）

仙人不死之道，有藥物，有術數。在《抱朴子》書中，葛洪列舉金丹和仙藥，以這兩種藥物能養身不死，羽化登仙。又在《內篇》之末附「抱朴子別旨」，談導引養氣之道。

《抱朴子·內篇》卷四論金丹：

「抱朴子曰：余考覽養性之書，鳩集久視之方，曾所披涉篇卷以千計矣，莫不皆以還丹金液為大要者焉。然則此二事，蓋仙道之極也。服此而不仙，則古來無仙矣。……夫金丹之為物，燒之愈久，變化愈妙，黃金入火，百鍊不消，埋之畢天不朽。服之二藥，鍊人身體，故能令人不老不死。此蓋假求於外物以自堅固。」

葛洪列舉金丹的名稱，又列舉各種金丹的製法。但是假使方法真是按照所列舉的原料，配合即成，則世上人不都成了仙人嗎！煉丹的方法不是化學法！除了該配合的原料以外，先要淨心，又要入山找尋適合煉丹的地方，最後還是要靠神仙的助佑。魏伯陽的《參同契》，講述煉丹的方法更詳細，為道教丹鼎派要典。

《抱朴子·內篇》卷第十一，論仙藥。

「仙藥之上者丹砂，次則黃金，次則白銀，次則諸芝，次則五玉，次則雲母，次則明珠，次則雄黃，次則太乙禹餘糧，次則石中黃子，次則石柱，次則石英，次則石腦，次則石硫黃，次則石鉛，次則曾青，次則松柏脂……」

所列的藥，除「芝」藥外，都用爲煉丹。芝稱靈芝，爲祥瑞的徵跡，服者可能長生。靈芝分多種，不是常人所以遇到，要有神仙所付的符籙，纔可以在產芝之地採取。葛洪說：

「五芝者，有石芝，有木芝，有草芝，有肉芝，有菌芝，各有百許種也。石芝者，石象芝，生於海隅名山及島嶼之涯，有積石者，其物加肉象……；晦夜去之三百步，便望見其光矣。大者十餘斤，小者三四斤。非久齋至精及佩老子入山靈寶五符，亦不能得見此輩也。凡見諸芝，且先以開山卻害符置其上，則不得復隱蔽化去矣。徐徐擇王相之日，設醮祭以酒脯祈而取之，皆從日下禹步閉氣而往也。又若得石象芝，持之三萬六千杵，服方

寸七日三盡一斤，則得千歲，十斤，則萬歲。亦可分人服也。……」

至於導引之術，則爲吸納真氣，藏於胎田，使變化五臟骨肉，返老還童。葛洪在《抱朴子》內篇後，《抱朴子》別旨說：

「夫胎精固神與守元氣同，但莫止出入之息可也。……夫保氣者，元氣也，非眾氣二氣。若服元氣滿藏，則羸氣自除。」

「夫導引療未患之患，通不和之氣，動之，則百關氣暢，閉之，則三宮血凝，實養生之大律，祛疾之玄術矣。」

後代的道家，造成了靜坐胎息之術。「用修煉吐納的工夫，保存內在的精氣神，使清氣蓄於胎中，濁氣從手足毛髮中排出，又用呼呵吹噓嚔咽六種方法，吐出濁氣，所以在夜半坤復之交，跌坐吐氣。」(H)

丁、神仙的理論

道教援用道家老莊的哲學思想，建立神仙信仰的理論，理論的要典就是《參同契》和《抱朴子》。

清，朱元育註解《參同契》，作《參同契闡幽》，在序上說：

「大道本無言說，本無名相，混沌沌沌，莫知其端。然非假言說名相以表之，則道終不顯。昔者羲皇作易，直指乾坤；老子著經，全提道德。賴此兩聖，鑿破混沌面目，人人分上底性命根源，纔知著落處，大道從此開明矣。二書同出一源，其後不幸而分為儒玄兩家：宗易者流，為象數之小儒；宗玄者流，為延年之方士；而歸根復命之學，或幾乎息矣，孰能會而通之，其惟參同契乎。此書出自漢代伯陽魏祖，假卦爻法象，以顯性命根源。性，乃萬劫不壞之元神。命，則虛無祖炁元始至精也。」

「道」，在老莊的思想裡，為無名無相的實體，乃萬物之母，即是萬物的源。老子說：道生一，一生二，二生三，三生萬物。《參同契》解為「精氣」，「性」，「命」，

「神」。朱元清在上面所引的《參同契闡幽》序說：

「拈一即兩，舉兩即三，會三即一。故言神而精氣在，精氣非粗言精氣而神在，神非精氣也。言性而命存，命非滯於有。言命而性存，性非淪於無也。只此兩字真詮，可分可合，可放可收。在義易則以乾坤為眾卦之父母，在老子則以道德為萬象之總持。」

道為真元之氣，為宇宙的根源，周流大地，分為陰陽。人也稟受元氣，元氣為人的性命之根。人在生活中，呼吸天地之氣；但所呼吸和吐出的氣，是眾氣和粗氣，即是平日消耗之氣。元氣流行宇宙，有一定時辰，人若在這種時辰內，呼納元氣，又遵守各種方法，蓄藏元氣在身中，使元氣穩固性命之根。

人之出生，乃在母胎中受胎。母胎的成在於陰卵陽精相合而成；陰陽相合而成一新生命。人若能吸納元氣，蓄於腹中，使元氣的陰陽兩氣，在腹中結合，造成新生的機運。胎息中的新生逐漸改換人的身體，以至去舊換新，返老還童。這是道教的內丹。

煉丹為外丹，按《參同契闡幽》卷上第一章的解釋說：

「一陰一陽，是謂真易。乾則大始，實為眾陽之父；故乾道成男，曰震，曰坎，曰艮。坤作成物，實為眾陰之母；故坤道成女，曰巽，曰離，曰兌。從此交易，變易，生生不窮。……此章為全書綱領，此節又為通章綱領。乾坤門戶，在丹道為爐鼎，坎離匡廓，在丹道為藥物，火候出其中矣。」

俞琰作周易參同契發揮，註釋《參同契》，在上篇第一章第一節註釋「乾坤者，易之門戶，眾卦之父母」說：

「闔戶謂之坤，開戶謂之乾，一闔一開謂之變，往來不窮謂之道，此乾坤所以為易之門戶也。乾生三男，坤生三女。男女構精，萬物化生，此乾坤所以為眾卦之父母也。夫人之一身，法天象地，與天地同一陰陽也。人知身與天地同一陰陽，則可與論還丹之道矣。」

註釋「雄陽播玄施，雌陰統黃化」說：

「雄陽播玄施，天氣降而至於地也；雌陰統黃化者，地承天氣而生物。悟真篇云：甘露降須天地合，黃芽生要坎離交；蓋丹法之生藥，與天地之生物相似，皆不過陰陽二氣，一施一化，而玄黃相交耳。」

註釋「渾沌相交接，權輿樹根基」說：

「陰陽二氣、上下交接，混而為一，故謂之渾沌。渾沌乃天地之郭，萬物之胞胎也。丹法之以權輿，而樹立根基，則天地萬物，皆在吾身，而不用外求矣。」

註釋「經營養鄩郭，凝神以成軀」說：

「鄩郭即根蒂也。丹法經營於此而回光內照，則神戀氣而凝，氣戀神而住，自然交接成胎。如其神光內泄氣馬外馳，則日月失道，金汞異爐，欲望成丹。不亦遠乎。白紫清珠玉集丹髓歌云：昔日遇師親口訣，只要凝

神入氣穴，此所以稱之為神丹，而號之曰神仙也」(註)

如：
《參同契》講煉丹，把爐鼎煉丹，和胎息丹田，混為一談，兩者常同在一章中講說，

「知白守黑，神明自來。白者金精，黑者水基。……金為水母，母隱子胎，水者金子，子藏母胞。」註釋說：「然丹法所謂鉛砂銀汞土者，此外事也。精神魂魄意者，此內事也。乃內以喻外，外以比內。二者交互言之，而各明其道焉。故丹書中之玄言喻名，不可勝數，苟得其要，則思過半矣。」

魏伯陽幻想金丹的妙用，使人返老還童，長生不死。他在《參同契》卷上，第十一章《真土造化章》說：

「巨勝尚延年，還丹可入口。金性不敗朽，故為萬物寶。術士優食之，壽命得長久。土遊於四季，守界定規矩，金砂入五內，霧散若風雨。薰蒸達四肢，顏色悅澤好，髮白皆變黑，齒落還舊所，老翁復壯丁，耆嫗成蛇女。改行免世厄，號之曰真人。」

所謂金丹和胎息等方法，雖雜引《易經》和老莊的思想，但是實際上祇是用《易經》和老莊哲學上的名字，內容全是兩漢讖緯書裡的幻想。(四)讖緯的思想既不是哲學思想，更不是科學思想，全憑作者的幻想去講說，因此沒有思想系統的可言。在魏伯陽以後，有呂二真的《傳道集》，專論五行生剋，河車升降，氣水合機。又有宋張真人平叔作《悟真篇》，《金箭寶》錄內煉之方，和《金丹四百字》，分性命兩宗，別內外為兩種藥。後來又有薛真人的《復命篇》，陳真人的《紫庭經》，和元初的上陽翁的《金丹大要》。越講越複雜，也越玄虛，使人理不清頭緒。

道家的經典，統稱道藏，道藏成於宋真宗時，天禧三年，由張君房進呈御覽，題名《大宋天宮寶錄》，凡四千三百五十九卷。後來張君房作一提要，名為《雲笈七籤》，可以視為研究道教思想的要典。

三、佛教的神靈信仰

佛教本不是一種信仰神靈的宗教，在釋迦佛的教義裡，沒有對於神的信仰。釋迦牟尼一生求了解人生的究竟，他的思想以人為出發點，而更好說以「我」為出發點。他深深研究，

深深體驗「我」的由來和生活的意義，由實際生活的四種境界去體驗：生老病死。這四種生活境界的意義，無非是痛苦；而這四種生活的境界，乃是一切的人的共同境界，因此他體驗到人生都是痛苦。於是他便索求生老病死造求人生痛苦的緣因，他不是去研究古書，也不去訪問印度教當時的大師，他乃長齋修行，最後乃在心中忽得光明，了悟一切道理。「我」的痛苦，乃是導源於自心的愚昧，誤以無為有，以空為實，「我」本是「無」，是「空」。「我」既是無是空，世界一切也都是無是空，他了解這端大道理後，便授徒設教，救人脫離痛苦。一個人能像他一樣悟解空無的道理，遂入涅槃。

釋迦牟尼的教義並沒有對「神」的信仰，當然無所謂信仰別的神靈了。最多，他祇能像後代佛典中對於「真如」有所信仰。「真如」有如老子的「道」，人入涅槃，即是歸入真如之中，把「我」消融在真如以內。

但是凡夫俗人，可以悟道而入涅槃的有幾人呢？這般凡夫俗人死後怎樣呢？為使凡夫俗人能夠悟道，有什麼方法呢？他們是否可以自己可以悟道，而不需要一種非凡的協助呢？於是後代佛教對於這些問題，都要予以解答，便創造了佛教的佛，菩薩，羅漢，和地獄閻王惡鬼的信仰。在通俗的佛教徒裡，這種信仰便是佛教的神靈信仰。

1. 佛

佛的字義，爲梵語Buddha的音譯，意義爲覺行圓滿。在《後漢書》的楚王英傳爲浮屠齋戒祭祀，註解說：

「佛，漢言覺也，將以覺悟群生。」

通常爲佛教稱呼教祖釋迦牟尼之稱。「譯言覺者或智者。覺有覺察覺悟之二義：覺察煩惱，使不爲害，如世人之覺知爲賊者，故云覺察，是名一切智。覺知諸法之事理，而了了分明，如睡夢之寤，謂之覺悟，是名一切種智。自覺復能覺他，自他之覺行窮滿，名爲佛。自覺者，簡於凡夫覺他者，簡於二乘，覺行窮滿，簡異於菩薩。何則？以凡夫不能自覺，二乘雖自覺而無覺他之行，菩薩自覺覺他，而覺行未爲圓滿故也。」(註)

佛有兩種特徵：一、自覺，自己了悟人世煩惱的因緣，又能打破這種因緣，進入常樂我淨的境界。二、覺他，覺悟他人，協助他人脫離人世煩惱。佛的這兩種特徵，要達到圓滿的境界。

佛教的教祖釋迦牟尼被尊爲「佛」，因爲他是教祖，又因爲他達到了自覺和覺他的圓滿境地。但是佛祖是一個「人」，並不是一個「神」，佛教不信釋迦牟尼是「神」的降凡。然而在一般佛教徒的信仰裡，「佛」和「神」相等，「佛」既是常存，而且又能救人。佛教徒對「佛」的敬禮，和其他宗教對「神」的敬禮一樣。

佛教的天台宗和華嚴宗，以「真心」或「真如」爲唯一實有體，宇宙萬法都是「真如」或「真心」的幻象。「真心」或「真如」和老莊的「道」有些相似。「佛」就是「真心」或「真如」。「所謂每個人都有佛性」，「立地成佛」，即是指著每個人心有「真如」，每個人可以立地在心裡看見「真如」，而進入「真如」以內，享受涅槃境界的常樂我淨。這個「佛」（真如或真心），不是釋迦牟尼；但在一般佛教徒的信仰裡，則互相結成爲一；這樣釋迦牟尼便變成了宇宙唯一實體之神。

佛教有所謂「四種佛」和「一佛多佛」，和道教的「神之降凡」有些相似。《佛學大辭典》解釋「一佛多佛」說：「大乘許於一時有多佛出世，且勿論；小乘則於俱舍十二有二說：薩婆多師之義，無邊之世界，唯一佛出世，無二佛於同時出世者。餘師之義，則一三千大千世界，佛之出世，非無與之同時者，故無量之世界，同時有無量之佛出世。智度論九，同舉此二義，以前義爲不了義，後義爲了義。」⁽⁴⁾

「四種佛」爲：三藏佛，通佛，別佛，圓佛，和佛教的分判教派有關。「總之，天台之趣意，約於眾生感見之機判佛身也。故丈六之一身，對於四教之機，或爲劣應，或爲勝應，或爲法身。」^(四)

佛教講佛的法身時，說：「居常寂光土，以虛空爲座」，「其身遍坐一切道場。」^(五)佛的法身乃是一種沒有物質的精神體，不受時間空間的限制，遂成了神化。

佛教的信仰裡有「阿彌陀佛」，「無量壽佛」，「如來佛」。佛教信徒沒有人不敬「阿彌陀佛」，虔誠的人則隨時隨地誦念「阿彌陀佛」，「無量壽佛」和「如來佛」同是「阿彌陀佛」。

「阿彌陀」譯義則是「無量」。「阿彌陀佛」有三個名字：「無量壽」，「無量光」，「甘露」。第一個名字爲法身，第二個名字爲教身，第三個名字爲應身，實際上乃是一個「佛」。^(六)《佛學大辭典》引阿彌陀經說：「彼佛光明無量，照十方國無所障礙，是故號爲阿彌陀。……彼佛壽命及其人民無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。」^(七)

「阿彌陀」因此爲佛的德號，密教則稱之爲大日如來，因爲阿彌陀佛的本名爲觀自在王如來。

「如來」爲梵語「多陀阿伽陀」的譯義，爲「佛十號之一。如者真如也，乘真如之道，從因來果而成正覺之故。名爲如來，是真身如來也。又乘真如之道來三界垂化之故，謂之如

來，是應身如來也。」(六)

在佛經裡，對於「佛」的宣揚，各部經典都有。《妙法蓮華經》，宣揚佛的神能，歌詠道場中無數佛共現世尊偈曰：

「諸佛救世者，住於大神通，為悅眾生故，現無量神力。舌相至梵天，身放無數光，為求佛道者，現此希有事。諸佛嚙歎聲，及彈指之聲，周聞十方國，地皆六種動。」(七)

「世雄不可量，諸天及世人，一切眾生類，無能知佛者。佛力無所畏，解脫諸三昧，及佛諸餘法，無能測量者。本從無數佛，具足行諸道，甚深微妙法，難見難可了。於無量億劫，行此諸道已。道場得成果，我已悉知見。如是大果報，種種性相義。我及十方佛，乃能知是事。」(八)

佛教信佛禮佛，乃因佛法和佛本身，有力使人解脫。雖然每人的心裡都有「真如」，可是每人都沒有能力可以空虛自己的心以見「真如」，務必要依賴佛法，佛和菩薩的助佑。宋

延壽《宗鏡錄》說：

「夫凡聖一心境界，如何是自在出生無礙之力？答：一是法爾，二是由諸佛菩薩行願，三即眾生信解，自業感現。又總具十力：一法如是力，二空無性力，三諸佛神力，四菩薩善根力，五普賢行願力，六眾生淨業力，七深信勝能力，八如幻法生力，九如夢法生力，十無作真心所現力。」

〔三〕

佛教敬禮諸佛，有各種禮儀道場；但最重要的敬禮，在於信仰佛法。

《宗鏡錄》說：「論問曰：菩薩若以一食供養一佛及僧，尙是難事，何況十方如恆河沙等諸佛及僧？答曰：供養功德，在心不在事也。若菩薩以一食大心，悉供養十方諸佛及僧，亦不以遠近爲礙。是故諸佛，皆見皆受。是知但運一心，廣大無際，功德智慧，二種莊嚴，六度萬行，無不圓滿。」〔三〕

「今禮一佛，徧通諸佛；所有三乘位地無漏，……不離法界，隨心無礙，並薦供養，隨喜頂禮。如一室中，懸百千鏡，有人觀鏡，鏡皆現象。佛身清淨，明逾彼鏡，遞相攝入，鏡無不照，影無不顯。……如稱一

阿彌陀佛名禮召，一切諸佛無不周備。西天云阿彌陀佛，此云無量壽。豈有一佛非長壽也！設一切佛不化眾生，但一佛化生，即功歸法界，法界德用徧周。」(圖)

西藏密教敬禮佛母，名稱頗多。(佛學大辭典)解釋佛母爲佛法，「佛從法生，故以法名佛母。大方便佛報恩經六曰：佛以法爲師，佛從法生，法是佛母。」(圖)但普通所稱佛母，則爲「主諸佛如來出生隨類形，能生母德之尊體，謂之佛母尊，即佛眼佛母，准提佛母，孔雀佛母等。」西藏密宗敬禮「大白傘蓋陀羅尼聖救度母」，在二十一禮讚經中，以二十一種名稱，稱呼佛母。現在抄錄「救度母七支供養頌」：

「聖者救度母，十方三世住，一切佛菩薩，誠信普敬禮。花香燈香水，鮮食音樂等，實陳意變供，聖眾請納受。無始至現在，十惡五無間。自在煩惱心，一切皆懺悔。二乘菩薩眾，別別士夫等，三時所集善，福德我隨喜。思惟諸眾生，分別慈如是。大小共乘者，法輪請常轉。晝輪迴不空，慈悲不涅槃。苦海盡超脫，請觀諸眾生。我能集福德，一切菩提因。久度諸眾生，我願成正覺。」(圖)

上面是西藏禮讚佛母的供養頌，佛教的供養頌很多，有「九天諸佛神聖萬法歸宗總錄」，今錄「引言」：

「佛降西天極樂，如來普度群迷。宣傳妙法真言，瑞映洞天福地。大千世界光明，金山慈海真境。婆心澤沛蒼生，寶鼎萬壽長春。」(因)

2. 菩薩

菩薩，原文(Bodhisattva)，譯為菩提薩埵，略稱菩薩。「淨名疏」曰：菩提為無上道，薩埵名大心，謂無上道大心。此人發大心為眾生求無上道，故名菩薩。「(因)」在佛經裏，有時譯為「大道心眾生」「道眾生」，有時譯為關士，始士，高士，大士等。普通則稱菩薩。

菩薩代表求佛法而心志高遠的人，他們追求菩提的明智，也遵守高度的戒律，較比僧人要高一等。所以有菩薩戒和僧戒，僧人中有時分為菩薩僧和聲聞僧。

這類菩薩不是佛教所敬禮的菩薩。佛教所敬禮的菩薩，乃是修道已經達到很高境地，僅

祇較比佛低一級的人，他們可以進一步而入涅槃，但是他們願留在西天，以便幫忙世人超脫苦海。

在普通佛教人的信仰中，所敬禮的菩薩，有文殊菩薩，有普賢菩薩，有彌勒菩薩；而最受人敬禮的菩薩，則為觀音大士。

在佛教一般寺廟裏，和所有繪像上，佛的兩傍，常有菩薩侍立。這些菩薩的名目很多，很難考證究竟是什麼人。例如《宗鏡錄》說：「且如總持教中，亦說三十七尊，皆遮那一佛所現，謂毗盧遮那如來內心證自受用，成於五智，從五智流出四如來：謂大圓智，流出東方阿閃如來；平等性智，流出南方寶生如來；妙觀察智，流出西方無量壽如來；成所作智，流出北方不空成就如來。法界請淨智，即自當毗盧遮那如來。言三十七者，五方如來，各有四大菩薩在於左右，復成二十。謂中方毗盧遮那如來，四大菩薩者：一金剛波羅密菩薩，二寶波羅密菩薩，三法度波羅密菩薩，四羯磨波羅密菩薩。東方阿閃如來，四菩薩者：一金剛薩埵菩薩，二金剛王菩薩，三金剛愛菩薩，四金剛善菩薩。南方寶生如來，四菩薩者：一金剛法，二金剛劍，三金剛因，四金剛利。北方不空成就如來，四菩薩者：一金剛業，二金剛法，三金剛藥叉，四金剛拳。已有二十五，及四攝八供養，故三十七。言四攝者，即鈎索鎖鈴。八供養者，即燒、散、燈、塗、華、鬘、歌、舞，皆上有金剛，下有菩薩。然此三十七

尊，各有種子，皆是本師智用流出。與令華嚴經中海印頓現，大意同也。」(四)

這一切的菩薩，可以說是代表佛法的象徵，不一定要有其人。有其人的菩薩則是文殊、普賢，彌勒，和觀世音。

甲、文殊菩薩，梵音 Manjusri，舊譯文殊師利。文殊代表妙，師利代表頭，代表德，代表吉祥。「此菩薩與普賢爲一對，常侍釋迦如來之左，而司智慧。心地觀經云：『三世覺母妙吉祥。』放鉢經曰：『今我得佛，皆是文殊師利之恩也。過去無央數諸佛，皆是文殊師利弟子。當來者，亦是其威神力所致。譬如世間小兒有父母，文殊師利佛道中父母也。』此菩薩頂結五髻，以表大日之五智；手持劍，以表智慧之利劍；駕獅子，以表智慧之威猛。」

(五)

《文殊師利般若涅槃經》說：「佛告跋陀波羅菩薩，文殊師利有大慈心，生舍衛國多羅聚落梵德婆羅門家，來我所出家學道，住首楞嚴三昧，以此三昧力出現於十方。佛滅後經四五百千歲於其本生處入滅。」(六)

佛教今以四月初四，慶祝文殊誕辰。

乙、普賢菩薩，梵音 Visvabhadrā 或 Samantabhadra 三曼多跋陀羅，譯爲普賢，「主一切諸佛之理德，定德，行德，與文殊之智德，證德相對。即理智一雙，行證一雙，三昧般若一雙。故以爲釋迦如來之二脇士。文殊駕獅子侍佛之左方，普賢乘白象侍佛之右

方。……楞伽經曰：『普賢菩薩言，我已曾與恒沙如來爲法王子，十方如來教其弟子菩薩根者修普賢行，從義立名。』……音華嚴經入法界品曰：『爾時佛在舍衛國祇樹給孤獨園大莊嚴重閣堂，與五百菩薩摩訶薩俱，普賢菩薩文殊師利菩薩而爲上首。』……」(二)

西藏密教「金剛界曼荼羅大鈔三曰：『普賢菩薩，左拳，右蓮，上有劍，密號真如金剛。』」(三)

普賢和文殊，都是釋迦牟尼的弟子。

丙、彌勒菩薩，梵音Maitreya 「彌勒爲名，生於南天竺婆羅門家。紹釋迦如來之佛位，爲補處之菩薩。光佛入滅，生於兜率天內院。彼經四千歲，下生人間，於華林園龍華樹下成正覺。初過去之彌勒，值佛而修得慈心三昧，故稱爲慈氏，乃致成佛，猶立是名也。」(四)

佛教有《彌勒上生經》和《彌勒下生經》又有《彌勒六部經》，述說彌勒上生兜率天，又從兜率天下生閻浮成佛。在佛教裏，菩薩下凡，生於人世，修行成佛，乃是稀有的事。彌勒下凡，有似道教的神靈下凡。彌勒因此也稱爲佛——彌勒佛。因他在佛滅度後五百年，下凡繼守佛法。

「爾時，佛讚迦葉，如汝所說，即伸右手，摩彌勒頂，作如是言：彌勒，我

付囑汝，當來末世後，五百歲，正法滅時，汝當守護三寶，莫令斷種。

彌勒菩薩從座而起，偏袒右肩右膝，著地合掌，恭敬白佛言：世尊，我為利益一切眾生，尚受無量億劫之苦，沉復如來付我正法，爾當不受？

「圖

丁、觀音菩薩，梵音 Avalokitesvara。古譯觀世音，唐代因太宗名叫世民，乃諱世字，觀世音遂簡稱觀音。

「觀世音者，觀世人稱彼菩薩名之音而垂救，故云觀世音。觀世自在者，觀世界而自在拔苦與樂。觀音有六觀音，七觀音乃至三十二觀音；但常稱之觀音，指六觀音中之聖觀音。如法華普門品之觀音，觀無量壽經之觀音是也。此為觀音之總體，是與西方彌陀四菩薩之最初法菩薩同體。顯教以為阿彌陀之弟子，密教以為阿彌陀之化身。與大勢至菩薩皆在阿彌陀佛之左右，而贊其教化。故稱彌陀之二脇士。」^(圖)

普通在寺廟裏所供奉的觀音，常坐正中，獨受供養。在唐時，觀音為大士，不是婦人，

元朝時，僧人以觀世音爲妙莊王女，觀音的塑像便改成婦女相。後代凡塑或畫觀音者，皆作婦女相了。

中國神話以觀音爲周莊王（妙莊王）（公元前六九八—六八一年）的第三女，自幼守貞不嫁，得父王許可，往龍舒縣入白鳥寺爲尼。但是周莊王命她還俗，她不從，莊王命她在寺裏服賤役，她仍舊不改志向。莊王命武臣以劍殺她，劍斷爲百片。莊王命把她窒死。她死後入地獄，地獄忽變爲天堂。閻王無耐，遣她還魂，以蓮花由海中送往普陀山。她在普陀住了九年，愈人疾病，救渡航海沉舟的人。她的父王忽然病了，觀音割臂肉製藥。父王病愈，很爲感激，下令塑造一座全手全眼的觀音像。塑像的人卻塑了一座千手千眼的像，後代便供奉千手千眼大悲觀音菩薩。⁽⁵⁾

觀音菩薩也稱爲慈航觀音，和神話中所說觀音住在普陀山有關係。神話說她在普陀救渡沉船的人，和媽祖相同。但在佛教的信仰裏，慈航表示觀音引導世人，善渡人世苦海，抵達樂土。

觀音菩薩也稱送子菩薩，世人供奉她爲助婦人生產的神靈。婦人不育，往求觀音，可以生子。這種信仰或者來自中國古代民間的信仰，後來和佛教的觀音信仰，結成一個。民間信仰有福建碧霞元君陳夫人，有泰山碧霞元君，都是送子的神靈，通俗稱爲娘娘送子。

西藏密教信仰觀音爲阿彌陀佛的化身。化身的信仰，在西藏有達賴班禪「自在轉生」，乃是教義中最重要的一條。「自在轉生」，是已經得道而解脫苦痛因緣的菩薩，不受輪迴轉生的束縛；但是菩薩可以爲救世人而再入世，自願轉生，彌陀和觀音便轉生多次。

3. 羅漢和閻王

佛教的信仰中，還有兩種人物，雖不受敬奉；但也頗靈異。一種人物是羅漢，一種人物是閻王，這兩種人物在佛教裏不作神靈供奉，祇受人的敬畏。

甲、羅漢，爲阿羅漢，梵音 *Arhan* 「小乘極悟之位名。一譯殺賊，殺煩惱賊之意。二譯應供，當受人天供養之意。三譯不生，永入涅槃，不再受生死果報之意。」⁽⁶⁾

羅漢是修行已高，進入涅槃的人，不再輪迴轉生，應受人們的敬禮。羅漢位在菩薩以下，對於人世苦痛不大關心，自己安享涅槃清靜福。但是佛教所敬的十八羅漢，則說是受有佛敕，永住人世，濟度眾生，他們便有菩薩的慈心。

十八羅漢雖然是人們通常所知道的名字，實際上則祇有十六羅漢，祇在十六羅漢前面，列有迦葉尊者和軍徒鉢歎尊者二人。十六羅漢的名字：賓度羅跋囉 *Pindolabharadva ja*，

迦諾迦伐蹉尊者 Kanavatsa，迦諾迦跋釐情闍尊者 Kanakabharadvaja，蘇頻陀尊者 Survinda，諾距羅尊者 Nakula，跋陀羅尊者 Bhadra，迦理迦尊者 Karika，伐闍羅弗多羅尊者 Vajraputra，戍博迦尊者 Svaka，半托迦尊者 Pantaka，囉咕羅尊者 Rabula，那伽摩那尊者 Nagasena，因揭陀尊者 Tngata，伐那婆斯尊者 Yanavasini，阿氏多尊者 Ajita，汪茶半托迦尊者 Oudapanthaka。(2)

中國畫家中有梁貫休作十六羅漢圖，宋蘇軾則有〈十八大阿羅漢頌〉，唐李龍眠有〈十羅漢渡江記〉的文章。

乙、閻王，佛教從婆羅門教接受這種神靈，婆羅門教稱閻羅王為 Yama，為主持地獄的判官。《法苑珠林》說：「閻羅王者，昔為沙毗國王，常與維陀如生王戰，兵力不敵，因立誓願為地獄主。臣佐十八人，領百萬之眾，頭有角耳，悉忿懟，同誓曰：後當奉助，治此罪人。毗沙王者，今閻羅王是，十八大臣者，今諸小王是。百萬之眾，諸阿傍是。……：間地獄經云：十八王者，即主領十八地獄：一迦延，典泥犁；二屈違，典刀山；三沸進壽，典沸沙；四沸屎，典沸尿；五迦世，典黑耳；六嶺嶢，典火車；七湯謂，典鑊湯；八鐵迦然，典鐵床；九惡生，典礪山；十寒冰，（經闍王名）；十一毗迦，典剝皮；十二遙頭，典畜生；十三提薄，典刀兵；十四夷大，典鐵磨；十五悅頭，典冰地獄；十六典鐵箠，（經闍王

名)；十七名身，典蛆蟲；十八觀身，典洋銅。」(四)

民間傳說，歷代有名判官，死後升爲閻王，如宋朝有名的包拯，即爲閻王之一，又有寇準。在《封神榜》裏姜子牙封黃飛虎爲閻王。道家也有閻王的信仰，爲玉皇上帝的屬下。

有閻王便有惡鬼，佛教也信鬼。鬼在佛教信仰裏常稱惡鬼，爲閻羅王的獄卒，又有餓鬼，爲人生五趣或六趣之一。

「有說被驅役，故名爲鬼，恆爲諸天處處驅役，常馳走，故有希望，故名爲鬼。謂五趣中，從他有情，希望多者，無此故，由此因緣，故名鬼趣。又鬼神者，婆沙論中云：鬼者，畏也。謂虛怯多畏，故名爲鬼。又希求名鬼，謂彼餓鬼，恆從他人以求飲食，以活性命，故名希求也。

住處：如婆沙論說：餓鬼有二住處：一正二邊。第一正住者，說之不定。彼論說云：此間浮提五百由旬之下，有餓鬼界，被閻羅王領，是其正處。……又如五道苦經說，此之餓鬼，正住彼鐵圍兩山中間，故說偈言：鐵圍兩山間，不覩日月光，餓鬼聚其中，償其宿罪故。第二邊住處者，如婆沙論說亦不定，有其二種：一有威德，二無威德。彼有威德者，住山谷或住空中，或住海濱，皆有宮殿，果報過人。彼無威德者，或依不淨糞穢而

住，或依草木塚墓而止，或依屏廁故墟而居，皆無舍宅，果報劣人。」^(四)

《法苑珠林》，列舉餓鬼種數，約為三十六種：鑊身鬼，針口鼻鬼，食吐鬼，食糞鬼，食食鬼，食氣鬼，食法鬼，食水鬼，希望鬼，食睡鬼，食鬻鬼，食血鬼，食肉鬼，食香鬼，疾行鬼，伺便鬼，黑闇鬼，大刀鬼，熾然鬼，伺嬰兒便鬼，欲色鬼，海渚鬼，閻羅王執仗鬼，食小兒鬼，食精氣鬼，羅刹鬼，燒食鬼，不淨巷陌鬼，食風鬼，食炭鬼，食毒鬼，曠野鬼，塚間食灰土鬼，樹下住鬼，交道鬼，魔羅身鬼。^(四)

爲什麼人死成鬼呢？如《智度論》謂惡有三品，造下品惡的人，死後就往生餓鬼趣。但有雖作了惡而行了善的人，死爲鬼，成爲有威德鬼，容貌美麗，生活快樂。作惡不作善的人，成爲無威德鬼，形狀猙獰，累年饑渴。

佛經《莊嚴論》有偈論餓鬼說：

「我等處云城，百千萬歲中。尚不聞水名，沉復得飲者。

譬如多羅林，熾然被火焚。我等亦如是，支節皆火燃。

頭髮悉蓬論，形體皆毀破。晝夜念飲食，悻惶走十方。

饑渴所逼切，張口馳求索。有人執杖隨，尋逐加楚撻。

註：

拋打不得近，我等受此苦。云何能得水，以用惠施人。
我等先身時，慳貪極嫉妒。不曾施一人，漿水及飲食。
自物不與他，抑彼令不施。以是重業故，今受是苦惱。」

- (一) 王治心 中國宗教思想史 頁九—十一 臺灣中華書局 民國四十九年。
(二) 李宗侗 中國古代社會史 現代國民基本智識叢書第二輯。
(三) 朱芳圃 甲骨學商史編 上冊 緒論 頁二 中華書局 民國二十四年。
(四) 同上，商六 頁十一。
(五) 羅光 中國哲學大綱 上冊 頁七七 臺灣商務 民國五十六年。
(六) 傅家勤 中國道教史 臺灣商務 民國五十九年 頁八三。
(七) 王治心 中國宗教思想史 頁七七—七八。
(八) 傅家勤 中國道教史 頁一〇三—一〇四。
(九) 王治心 中國宗教思想史 頁一七一—一八。
(十) 王治心 中國宗教思想史 頁七七。
(十一) 參同契闡幽 參同契正義 周易參同契發揮 三書俱見臺北自由出版社所印道藏精

華。

(五) 小柳司氣太著陳斌合譯 道教概說 臺灣商務 人人文庫。

(六) 佛學大辭典 臺北市華嚴蓮社影印 卷中 頁一一五二。

(七) 同上，頁一一五四。

(八) 同上，頁一一五三。

(九) 同上。

(十) 同上，頁一四五八。

(十一) 同上，頁一〇八五。

(十二) 妙法蓮華經如來神力品第二十一。

(十三) 妙法蓮華經方便品第二。

(十四) 宗鏡錄卷十。(國學基本叢書)第一冊，頁四九。

(十五) 同上，卷十三，頁二〇一。

(十六) 同上，卷二十四，頁三七四。

(十七) 佛學大辭典 卷中 頁一一五七。

(十八) 大乘無上三經 超一法師譯。

(十九) 中國民間佛教 李紹昌 人人文庫。

- (七) 佛學大辭典 卷下 頁二一五。
(八) 宗鏡錄 卷二十四 頁三七五。
(九) 佛學大辭典 卷上 頁六六四。
(十) 同上，頁六六五。
(十一) 佛學大辭典 卷下 頁二〇八九—二〇九〇。
(十二) 同上，頁二〇九〇。
(十三) 同上，頁二七六三。
(十四) 法苑珠林 卷四十 菩薩部。
(十五) 同上，頁二九八四。
(十六) E. T. C. Werner A Dictionary of Chinese Mythology, 1961.
(十七) 佛學大辭典 卷中 頁一四六九。
(十八) 佛學大辭典 卷下 頁二四八三。
(十九) 法苑珠林 卷下 羅漢部。
(二十) E. T. C. Werner A Dictionary of Chinese Mythology, pp. 259-297.
(廿一) 法苑珠林 卷十二 地獄部之餘。
(廿二) 法苑珠林 卷九 鬼神部。
(廿三) 同上，卷九 鬼神部之餘。

第三章 中國傳統對天和對神的敬禮

中華民族從有歷史文據以來，常有宗教信仰，信仰皇天上帝，也信仰神靈。皇天上帝高居一切以上，造生人物，掌管宇宙，人們對祂當然奉獻敬禮，表示服膺。其他神靈也在人類以上，能造福構禍，理應受人敬奉。儒家雖不是宗教，但在傳統的生活規律中，含有祭天，祭神的典禮。佛教和道教則是宗教，而宗教必有宗教生活，宗教生活特別表現於宗教儀禮。因此中國傳統裡，歷代都有對於「天」和「神」的敬典。

中國傳統裡對於「天」和「神」的敬禮，可以分爲兩類：第一類是祈禱，第二類是祭祀。祈禱用語言文字表達敬意，祭祀用儀典表示服膺。在祈禱和祭祀的意義裡，含有罪惡的觀念並牽涉及人的來生問題。我們在下面便分段研究祈禱、祭祀、罪惡和來生。

一、祈 禱

1. 甲骨文的貞卜

「人窮則呼天」，這句話代表中華民族的心理。在中華民族遠古時代已有向所信仰的「天」行祈禱的典禮。我中華民族最古的史蹟現在祇有甲骨，這是商朝貞卜所用的龜甲牛骨，上面刻有卜辭，是目前我中華民族最古的文字。

貞卜：貞為問卜。卜為灼龜所見的兆。商朝時，每遇稍微重大的事，一定要貞卜，以知道上天的旨意。順天的旨意則吉，逆天的旨意則凶。

從現有的甲骨文裡可以知道當時所卜的事類。「商人貞卜之事項，羅振玉分爲九類，王襄分爲十二類。按卜辭分類，甚非易事。一因文字多未能識，一因句讀多未能通，故無從歸類者甚夥。茲參考羅、王之說，稍加增訂，分類如下：第一祭、第二告、第三臺、第四行止、第五田漁、第六征伐、第七年、第八風雨、第九齋，第十瘳、第十一夢、第十二命、第十三旬、第十四雜卜。」(一)

貞卜用龜，取龜在秋天，春天殺龜爨龜，然後加以攻治，鋸去背甲，留用腹甲，鑽鑿小孔，大龜甲可有七十二鑽。貞卜時，以火燒灼龜甲小孔，小孔旁乃有裂紋，鉅紋稱爲墨，細紋稱爲坼。貞者按照裂紋，以定吉凶。把吉凶之辭，刻於小孔旁，即是卜辭。現在所有甲骨文，就是這種卜辭。

古代除龜卜外，還有筮法，筮用薺草。古代的易書，即是卜筮的書。古代傳說夏朝有連山，商朝有歸藏，周朝有周易。這種傳說雖然不可考；但是卜筮一事，則是古史中不容懷疑的事。在《周禮》一書中，更有龜卜的典禮。

卜筮目的除詢問事件的吉凶外，也有求兩求病愈的目的。這些目的都包含一種向上天的祈禱，祈求上天顯示旨意，有時更向上天求福。卜筮的意義：第一，承認人事由上天處理，第二承認人應遵行天意，第三承認上天的旨意可以顯示給人，人在卜筮時，常是默默祈禱上天，祈求賜佑。卜筮因此可以視爲一種最古的祈禱。

2. 經書時代

與甲骨文同時代的《書經》和稍後的《詩經》，載有堯、舜、禹、湯、文、武、周公的

言詞，這些言詞常是一篇一篇的正式文告。在正式文告中，有祭神的歌詞。祭祀以禮儀動作爲主，以樂歌爲輔。祭祀的樂章歌頌神的威儀盛德，祈求賜福賜祐。這些樂章也就是祈禱詞。

《尚書·虞書益稷篇》說：

「夔曰：夔擊鳴球，搏拊琴瑟。以詠：祖考來格，虞賓在位，群后德讓，下管鼗鼓，令止祝嘏。笙鏞以聞，鳥獸賡賡，簫韶九成，鳳凰來儀。」

這篇樂卓，不是祭天祭神的樂章，而是祭祖的樂章，不能代表《尚書》的祈禱辭。然而祭祖既有頌德的歌章，祭天的大典，一定也有歌頌天德的樂章。

《詩經》裡的頌，朱子解爲：「宗廟之樂歌。大序所謂美盛之形容，以其成功，告於神明者也。」但是《詩經》的頌也有不是祭祖宗的樂章，「豐年」一詩，則是祭社稷的樂章，大雅有《生民》、《行葦》、《既醉》、《鳧鷖》、《板》等詩，都是祭祀以後宴客的樂章，不歌頌祖先的功德，祇歌讚祭典的嚴肅，求福的詞句也表現在字裡行間。

「豐年多黍多稌，亦有高廩，萬億及秭。為酒為醴，烝畀祖妣，以治百禮，降福孔皆。」（周頌 豐年）

「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。維此二國，其政不獲。維彼四國，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顧，此維與宅。」

「作之屏之，其舊其臧，修之乎之，其灌其栴；啓之辟之，其種其楛；攘之剔之，其擧其柘。帝遷明德，串夷載路。天立厥配，受命既固……」（大雅 皇矣）

「既醉以酒，既飽以德；君子萬年；介爾景福。既醉以酒，爾般既將；君子萬年，介爾昭明。昭明有融，高朗令終，令終有倬，公尸嘉告。」（大雅

既醉）

「敬天之怒，無敢戲豫！敬天之渝，無敢馳驅！昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍。」（大雅 板）

「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生蒸民，其命匪誑！靡不有初，鮮克有終。」（大雅 蕩）

「翼翼良耜，俶載南畝。」

「播厥百穀，實函斯活。或來瞻女，載筐及筥。其饌伊黍。其笠伊糾，其縛

斯越。以蔣荼蓼，荼蓼朽止。黍稷茂止，穫之挈挈。積之粟粟，其崇如墉，其比如櫛，以開百室。百室盈止，婦子甯止。殺時特牲，有掇其角。以似以饋，饋古之人。」（周頌 良耜）

〈良耜〉和〈豐年〉是秋收報社稷之歌，大雅的〈皇矣〉、〈既醉〉、〈板〉、〈蕩〉，是諫誠和祝嘏的詩，詩中都有敬畏上天和感謝豐收的意思。這些詩篇雖不是直接祭上帝或祭神的讚詞，但也可以看作讚頌神靈的禱詞。

古代正式的祈禱詞是祭文，祭天、祭地、祭神，從漢以後都有祭文。祭弔亡人時，也朗誦祭文。祭祀中還有祝嘏之詞，代表上天或神靈及祖先賜告，祝福獻祭的人。

3. 漢唐宋祭天地文

郊社的祭典為歷代最隆重的典禮，按周禮郊社祭典裡沒有祭文，祇有樂章，秦時古樂已亡，祭祀時雖仍用樂，但沒有詞。同時，興起了頌讀祭文的禮節。

現存的漢朝祭天的祭文有漢昭帝祭天地文：

「皇皇上天，照臨下土，平地之靈，降甘風雨。庶物群生，各得其所。靡今靡古，維予一人某，敬拜皇天之佑。

薄薄之土，承天之神，興甘風雨，庶卉百穀，莫不茂者，既安且寧。予一人某，敬拜下土之靈。」（漢昭帝祝天地辭）

漢光武帝登極祭天文：

「皇天上帝，后土神祇，眷顧降命，屬秀黎元，為民父母，秀不敢當。群下百辟，不謀同辭，咸曰：王莽篡位，秀發憤興兵，破王邑百萬眾於昆陽，誅王郎銅馬赤眉青犢賊，平定天下，海內蒙恩。上當天心，下為元元所歸。讖記曰：劉秀發兵捕不道，卯金修德為天子。秀猶固辭，至於再，至於三，群下僉曰皇天大命，不可稽留，敢不敬承。」（漢光武帝即位祭天地文）

唐朝所留至今的祭天地文有泰山玉牒文。玉牒在古代為封禪之文。《史記·封禪書》說：「封廣丈二尺，高九尺，其下則有玉牒書。」古代的封禪書為一秘件，不令人知。唐

玄宗開元十三年，有事泰山，玄宗問前代玉牒，爲什麼秘而不宣。賀知章答說：玉牒通意於天，故尙微密。玄宗說：朕今爲民祈福，無一秘請，即以玉牒出示百僚。

唐高宗泰山玉牒文：

「嗣天子臣治敢告於昊上帝。有隋位極顛危，天數窮否，生靈塗炭，鼎祚淪亡。高祖伏黃鉞而救黎元，錫元珪而拯沈溺。太宗功宏鍊石，定區宇於再麾，業比斷鼇，飲滄溟而一息。臣季奉餘緒，承威積慶，遂得崑山寢燎，炎海輶波。雖業茂宗祧，實降靈穹昊。今謹告成東嶽，歸上元，大寶克隆，鴻基永固，凝薰萬姓，陶化八紘。」

民國六十年十月二十日，馬鴻逵夫人劉慕俠女士呈獻唐玄宗及宋真宗泰山封禪玉冊於先總統蔣公，現藏於故宮博物院。兩冊在山東泰安蒿里山上，於民國二十二年出土，玉簡現皆完好，簡上所刻冊文，爲禪地祇之詞。封禪的典禮，封爲祭天，壇在泰山之上；禪爲祭地，壇在泰山之下。

唐玄宗禪地祇文：

宋真宗禪地祇文：

「惟開元十三年歲次乙丑，十一日辛卯，嗣天子隆基，敢昭告于皇地祇，臣嗣守鴻名，膺茲丕運，率循地義，以為人極，夙夜祇若，汔未敢康。賴坤元降靈，錫之景祐。資植庶類。屢惟豐年。式展，時巡報功厚載。敬以玉帛犧齊，粢盛庶品，備茲瘞禮。式表至誠。睿宗大聖真皇帝配神作主。」

「惟大中祥符元年歲次戊申，十月戊子朔，二十五日壬子，嗣天子臣巨敢昭告于皇地祇。無私垂祐，有宋肇基，命惟天啓，慶賴坤儀。太祖神武，威震萬寓。太宗聖文，德綏九土。臣恭膺寶命，纂承丕緒。穹天降靈，靈符下付，景祚延鴻，秘文昭著。八表以寧，五兵不試，九穀豐穰，百姓覩比。方輿所資，涼德是愧。薄率同詞，措紳協議。因以時巡，亦既肆類。躬陳典禮，祇事厚載，致孝祖宗，潔誠嚴配。以伸大報，聿修明祀，本支百世，黎元受祉。謹以玉帛犧齊，粢盛庶品，備茲瘞禮，式

表至誠。皇伯考太祖啓運立極，英武聖文，神德玄功，大孝皇帝；皇考太宗，至仁應道，神功聖德，文武大明，廣孝皇帝，配神作主。尚饗。」

這類祭告天地之文多係歌功頌德；然而祭文的意義則是把功德歸之於天地的保佑，獻祭報謝。漢光武帝登極告天，把當時登極的理由昭告上天。至於封禪大典，在天下太平，人民安樂的時候，皇帝登泰山，把國家治平的情況昭告上天，獻祭報謝。漢昭帝祭天地文則是在通常的祭天大典裡的頌辭，感謝皇天后土，風調雨順，庶物群生。皇帝對於皇天皇帝祇，自己稱臣稱名，表示敬奉上天的誠意。

4. 國家大典的禱詞

兩國締結盟約，為政界的一樁大事。春秋戰國時，諸侯相爭，合縱連橫，常立盟約。盟約的威信在於國際道義。但是在道義衰落的戰國時期，大家都不敢以國際道義為盟約的唯一保障；於是乃呼求神靈，以作保證。這種保證詞列在盟約之內。若是簽約的國家有不守約的舉動，神靈將降罰。

〔左傳〕襄公十一年，諸侯伐鄭，鄭人懼，同盟于亳，載在書上說：

「凡我同盟，毋蘊年、毋壅利、毋保姦，毋留隱、救災患、恤禍亂、同好惡、辨王室。或聞茲命、司慎、司盟，名山名川，群神群祀，先王先公、七姓十二國之祖，明神殛之，俾失其民，隊命亡氏，陪其國家。」（左傳 卷二十七）

袁紹曾於漳河結盟討伐董卓，有〔漳河盟辭〕，辭云：

「凡我同盟之後，畢力致命，以伐凶醜，同獎王室，翼載天子，有渝此盟，神明是殛，俾墜其師，無克祚國。」

太子加冠爲朝廷重典。加冠禮時須告祖廟，有祝文昭告祖宗，祈天賜福。

漢昭帝冠辭：

「陛下離顯先帝之光耀，以承皇天嘉祿。欽順仲夏之吉日，遵並大道郊，

或秉集萬福之休靈，始加昭明之元服，推遠稚兔之私志，崇積文武之寵德。
肅勤萬祖清廟，六合之內靡不息。陛下永永，與天無極。」

晉太子冠祝文：

「今月吉日，始加元服，皇帝穆穆，思宏哀職。欽若昊天，六合是式，率遵
祖考，永永無極。眉壽惟祺，介茲景福。」

皇帝的祭典，郊社以外，就是祖廟祭祀。祖廟以下，皇帝有時親祀神靈。在神靈中太一
算是尊高。司馬遷《史記》載有拜祝太一的贊饗文：

「德星昭衍，厥惟休祥。壽星仍出，淵耀光明。信星昭見，皇帝敬拜太祝之
享。」

皇帝祭太一，自稱皇帝，不像祭天地時自稱臣稱名。然而太一的祭享也算重典。（養詞

離詞 第一〇頁（一頁）

5. 求雨文

歷代文獻裡所存的求雨文頗多。我國以農立國，農夫耕種，常須雨調風順。天旱不雨，五穀不生，因此地方官員到神廟行禮，祈求賜給甘霖。天下了雨，又到廟謝恩。

曾鞏有福州鱗溪禱雨文：

「……神有靈蹟，國人所祇；神明顯號，天子所躋。萎能起之，槁能澤之。胡能有餘，劍而不施。我用卜日，蚤駕以馳。既告潭側，尚其聽之。攘除驕陽，騰雲演霓。播為甘液，霑洒淋漓。俾農有秋，百物具宜。」

曾鞏諸廟謝雨文：

白居易祝臯亭神文：

「……：故若輩者，任職於外，六年于茲，而無歲不勤於諸雨。賴天之仁，鬼神之靈，閔人之窮，輒賜甘澤，以救大旱，吏知其幸而已。其為酒醴牲饗，以報神之賜，曷敢不虔。……：」

「……：去秋愆陽，今夏少雨。實憂災沴，重困杭人。居易忝奉昭條，愧無政術。既逢愆序，不敢寧居。一時禱伍相神，祈城隍祠，靈雖有應，雨未霑足。是用擇日祇事，改請於神。恭維明神稟靈於陰祇，資善於釋氏，聰明正直，潔靖慈仁，無幽不通，有感必應。今請齋心虔告，神其鑒之。若四封之間，五日之內，雨澤霑足，稼穡滋稔，敢不增修像設，重薦馨香，歌舞鼓鍾，備物以報，如此，則不獨人之福，亦惟神之光。若寂寥自居，胼胝無應，長吏虔誠而不咎，下民盼望而不知，坐觀農田，使之枯悴；如此，則不獨人之困，亦惟神之羞。惟神裁之，敬以俟命。尚饗。」

雨多了，造成淫雨，五穀受害，官吏乃求止雨放晴。

董仲舒有「止雨祝」，求社神止雨。

「諾！天生五穀以養人，今淫雨太多，五穀不和。敬進肥牲清酒，以請社靈，幸為止雨，除民所苦，無使陰滅陽。陰滅陽，不順于天。天之常意，在于利人。人願止雨，敢告于社。」

醮為古代加冠和娶妻的祭典，又以酒不酬酢為醮。後代佛教道教興起，設壇祀禱，都稱為醮。社光庭曾為晉公作后土醮詞，求平定變亂，以安國土：

「伏以惟地惟天，厚載廣覆，生成庶品，孕育群靈，坤德母儀，光被萬有。
…… 厥有誠祈，盍申昭告。臣封境之內，戈甲屢興，害及丘墳，戮兼嬰耄。…… 念茲萬姓，誠切禱祈，瀝血披心，仰希鑒祐。伏兮曲哀虔祝，俯借威靈，命山川嶽瀆之神，助平災沴，勅雷電風雲之吏，共靜郊原。…… 奉擘陳詞，言興淚實，不任。」

古代秋收以後，十一月間有賽社，以報謝田神，故有賽詞；但別種秋祭也可稱賽，梁朝沈約曾作〈賽鼎山廟文〉：

「我皇體天御宇，望日表尊，備樂變乎笙鏞；鬱禮華於俎豆。邇無不懷，遠無不肅。鳥革素之客，草移丹綠之狀。泉露改味，日月重光。卯惟大王年逾二百，世兼四代，揚玉稔、希瑤席、秦楚趙之巫，把瓊茅而延佇，燕衛宋鄭之音，結統風而成典，九嶷之乘蔽日，三山之駕若雲。」

6. 私人祈禱

以上五節所引的祈禱文都是朝廷或官吏正式行祭祀時所用的禱詞；古代既然有祭祀，自然就有祭文。除這種正式的祈禱外，私人也向神靈祈禱，或為祈福，或為祛災。私人的祈禱通常在祭神的處所。後來佛、道的寺院興建了以後，祈禱的人便都上廟上觀了。

按古代的傳說，很古的時候就有私人祈禱的故事。〈詩經·玄鳥章〉云：「天命玄鳥，降而生商。」朱子註說：「玄鳥，鳥也。春分玄鳥降，高辛氏之妃，有娥氏女簡狄，祈於郊謀，鳥遺卵，簡狄吞之而生契，其後氏遂為有商氏。」玄鳥降卵為神話，祈於郊謀也算神話

的一部份。但是古代已有祈禱並非虛話。

《史記·孔子世家》說：「紇與顏氏女野合而生孔子，禱於尼丘，得孔子，魯襄公二十二年而孔子生。」這裏所說禱於尼丘，也是私人祈禱。

《論語》說：

「子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』子路對曰：『有之。』誅曰：『禱爾於上下

神祇。子曰：『丘之禱久矣。』」（論語述而）

朱熹註釋曰：「禱者。悔過遷善，以祈神明之佑也。無其理則不必禱。既曰有之，則聖人未嘗有過，無善可遷，其素行固已合於神明，故曰丘之禱久矣。又士喪禮，疾病行禱五祀，蓋臣子迫切之情，有不能自己者，初不請命於病者而後禱也。故孔子於子路，不直拒之，而但告以無所事禱之意。」

朱子的解釋很牽強，子路請求孔子准許向五祀行祭，祈求病愈。孔子告以自己心中早已禱告，清心節慾，以與神接。這種禱告是精神方面的禱告而不見於語言。

佛教和道教盛行以後，信眾的私人禱告乃成爲日常的宗教生活。但是國人的傳統心理常以爲在有事故時纔祈禱。祈禱兩字的意義本來就含有這種心理。《說文》解釋祈字：「祈，

求福也，以祈斤聲。」《經籍纂詁》也解「祈」為「求福也」，「為民求福叫告之詞也。」「禱」字在《經籍纂詁》說是「請也，祈也」，「求福也」，「告事求福也」。「謂禱於天地社稷宗廟」。《說文》解釋「禱」字為「告事求福也」，「求福謂之禱，報賽謂之祠」，「請於鬼神」。

7. 佛教的祈禱

佛教信佛，信菩薩，信天界和地獄。為能獲得光明，脫離苦海，又為超渡亡魂，轉生人世，佛教有供奉佛和菩薩的敬禮。

僧尼住在寺廟裏，朝夕誦經，所誦經文，多為佛教經典，如《般若波羅密多心經》、《金剛般若波羅密經》、《妙法華嚴經》、《淨土經》、《阿彌陀經》等。除誦唸經典外。僧尼還唱誦朝暮課誦。今據臺北善導寺所印的《佛教朝暮課誦》(一)，摘錄幾篇佛教朝課：

「香讚」，朔望早課前用：

「寶鼎蒸名香，普徧十方，虔誠奉獻法中王。」

端為民國祝萬歲，地久天長。

端為民國祝萬歲，地久天長。

南無香雲蓋菩薩摩訶薩，

南無香雲蓋菩薩摩訶薩，

南無香雲蓋菩薩摩訶薩。」

敲叩。
唱誦時，有大磬、引磬、大鐘、吊鐘、小鼓、木魚、鐺子、鈴子等樂器。依照一定規律

宜讀神咒，神咒係中文從梵文音譯，意義不明，按文字誦唸。

誦《般若波羅密多心經》一段，照見五蘊皆空，度一切苦厄，然後唱《摩訶般若波羅密多》：

「上來現前清淨眾，誦誦如來諸品咒。

回向三寶眾龍天，守護伽藍諸聖眾。

三塗八難俱離苦，四思三有盡雲恩。

國界安寧兵革銷，風調雨順民安樂。

大眾薰修希勝進，十地頓超無難事。

三門清淨絕非虞，檀信歸依增福慧。

阿彌陀佛身金色，相好光明無等倫。

白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海。

光中化佛無數億，化菩薩眾亦無邊。

四十八願度眾生，九品咸令登彼岸。

南無西方極樂世界大慈大悲阿彌陀佛，

南無阿彌陀佛。

南無大勢至菩薩，南無清淨大海眾菩薩。

南無大勢至菩薩，南無清淨大海眾菩薩。

一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修養，四者懺悔業障，五者隨喜功

德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恆順眾生，十者

普皆回向。十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅密。四生九

有，同登華藏玄門，八難三途，共入毗盧性海。

民團永固，國道遐昌，佛日增輝，法輪常轉。

自願依佛，當願眾生，體解大道，發無上心。

自願依法，當願眾生，深入經藏，智慧如海。

自願依僧，當願眾生，統理大眾，一切無礙，和南聖眾。

南無香雲菩薩摩訶羅，

南無護法韋馱尊天菩薩。」

佛教的暮課，誦佛說阿彌陀經，禮佛懺悔文。

禮佛懺悔文：

「大慈大悲愍眾生，大喜大捨濟含識，

相好光明以自嚴，眾等至心歸命禮。

南無，皈依十方，盡虛空界，一切諸佛。

南無，皈依十方，盡虛空界，一切尊法。

南無，皈依十方，盡虛空界，一切賢聖僧。

南無，如來，應供，正徧知，明行足，善遊世間解，無上士，調御大夫，

天人師，佛，世尊。……」

再唸《般若波羅密多心經》，經生咒，南無阿彌陀佛誦：

「南無阿彌陀佛，（邊念數百千聲）」

一心歸命，極樂世界，阿彌陀佛，願以淨光照我，慈誓攝我，我今正念，稱如來名。為菩提道，求生淨土。佛昔本誓，若有眾生，欲生我國，志心信樂，乃至十念。若不生者，不敢生者，不敢正覺。以此念佛因緣，得入如來，大誓海中，承佛慈力，眾罪消滅，善根增長，若臨命終，自知時至，身無痛苦，心不貪戀，意不顛倒，如入禪定。佛及聖眾，手執金臺，來迎接我。於一念頃，生極樂國。花開見佛，即聞佛乘，頓開佛慧，廣度眾生，滿菩提願。十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅密。」

誦唸「普供養真言」，我們選錄兩則：

阿彌陀佛供：

「阿陀彌佛，無上醫王，巍巍真相放毫光，苦海作舟十品蓮邦，同願往西方。」

觀音菩薩供：

「觀音大士，悉號圓通，十二大願誓弘深，苦海渡迷津，救苦尋聲，無刹不現身。」

以後有念誦，讚偈，拜願。現擇錄（大慈菩薩發願偈）。

「十方三世佛，阿彌陀佛第一，九品度眾生，威德無窮極。我今大歸依，懺悔三業罪，凡有諸福善，至心用迴向。願同念佛人，感應隨時現，臨終西方境，分明在目前。見聞皆精進，同生極樂國，見佛了生死，如佛度一切。無違煩惱斷，無量法門修，誓願渡眾生，總願成佛道。虛空有盡，我願無窮。虛空有盡，我願無窮。」

佛教僧尼早晚誦經，供奉禮拜。所謂經文和中國傳統祭典中祭文，在文筆和意義上都完全不同。佛教的經文充份表現宗教信仰，不求福免災，而是讚頌佛法，皈依佛法，求脫罪業，轉生西方樂境。

佛教信眾有住家長齋禮佛者，他們在家誦唸經文，平日則手持佛珠，默誦阿彌陀佛。佛教祈禱的經文向佛和菩薩讚頌，佛教祈禱時所誦的經典多為釋迦佛的訓言，和天主教的神父、修士、修女所誦日課經有相同之點。

8. 道教的祈禱

道教對鬼神的信仰很深，求福祛災的心情更重，對於祈禱也就非常注意。

道教的祈禱可分為三大類：第一類的祈禱為修鍊長生之術的人祈求神靈助佑，因為內丹外丹的修鍊，都須有神靈保護，纔能有成；第二類的祈禱是祛除災禍的經文，有符咒，有青詞，有密詞，有道場文等；第三類的祈禱為道士道姑所誦的經典。

為求長生，須用鍊氣之法，修鍊時常祝禱神靈，今選錄幾首祝文：

「天道天道，願得不老，壽比中黃，昇天常早，願延其命，與道長久。」(三)

「玄光玉女，養我真人，子丹服食元氣，飲宴醴泉。」(四)

「皇天上帝，太上道君，曾孫小兆某某，好道願得長生。此吾之氣也，吾從

此氣生，念之萬遍止也。令北長生，上為真人，雲車上迎，飛昇天宮，上謁上帝，南極老人，元光之前。」(五)

「大一北極，敬告諸神，常令魂魄安寧，無離某甲身。」(六)

道教為能修養精氣。先要存思，存思是靜坐，存思神物，心專於一，存思時，應行祈禱。祝曰：

「真氣下流通幽關。鎮神固精塞死源，玉經慧朗通萬神，為我致真命長存，拔度七祖返胎仙。」(七)

「元氣非本生，五塗承靈出，雌雄寄神化，森羅遽幽鬱。玉音響太和，萬唱元中發，仙庭迴九變。百混同得一。易有合虛中，俱入帝堂室。」(八)

沐浴在道教的修養中也是一種要事，沐浴畢也當禱祝。《黃籙簡文經》云：「奉經威儀，登齋誦經。」洗浴畢，冠帶衣服，叩齒十三通，祝曰：

「五濁以清，八景以明，今日受鍊，罪滅福生，長與五帝，齋參上靈。」(九)

鍊丹之術常爲秘訣，道書雖傳載丹術多種，誰也不能按法鍊成，因最要條件在於神助。鍊丹時常須禱祝。

「平旦，澡洗薰衣，東向再拜，心存天真。」(十)

丹書爲秘傳，傳自神靈，故有祭受法，祭神求傳秘訣。祭時，誦唸禱詞：

「今日吉辰，齋志奉迎太上諸君丈人，乞停住華輦，憇息須臾。(因重上香，少頃又三拜，良久而跪)。某以胎生肉人，枯骨子孫，久淪愚俗，積聚罪考，禍欲深重，怒過山嶽。唯乞太上，解脫三尸，令百厄除解。今奉屬太上道君，永爲神民，常思清虛，以正穢身。思過因緣，得開玄路。即日受先師告某金液之經，披省妙祭，蕭然反生。乃知天尊靈貴，非世尸所陳

。豈其頑朴，可得希聞。是不敢輕秘，故祀祭天神至尊。

一書委帛一傳之誓，已備如本科，將輒抱佩永年，無泄無漏。唯願太上大道諸君丈人，發扶某一身。使享壽延年，所向詣會，早得從心。神藥速辦，棲遯山林。別替告祈高上諸皇，以合丹液之矣，依傳授之科，敬受師節度。」(出)

道教用咒詞以祛魔祛穢，同時也畫符籙。符籙不可懂，咒詞則誦唸。如解穢湯咒詞說：

「北斗七星之精，降臨此水中。百殄之鬼，遠去萬里；如不去者，斬死付西方白童子。急急如律令。」

「四大開明，天地為常，玄水澡穢，辟除不祥。雙童守門，七靈安房。雲津鍊濯，萬氣混康。內外利貞，保滋黃裳。急急如律令。」(出)

旦夕燒香，虔求神助，以得長生：

「每日卯酉二時，燒香，三捻香，三叩齒。若不執簡，即拱手微退，冥目視香煙，微祝曰：『玉華散景，九炁含煙，香雲密羅，上衝九天。侍香金童，傳言玉女，上聞帝前，令某長生，世為神仙。所向所啓，咸之如言。』」

〔註〕

在道家的祈禱中有所謂「青詞」。凡太清宮道觀薦告的祝文，用青藤紙，以朱筆書寫，或祈福，或悔過，稱為青詞。

歐陽修曾作〈河南平陽洞河南濟瀆北海水府投送龍簡青詞〉：

「伏以九區至廣，萬物類居，惟川嶽之宅靈，繫真仙而總治。載稽道秘，實有舊章。粲然玉簡之清文，蜿若金鱗之瑞質。茲為鎮信，輔以精誠，伏冀沖鑒昭臨，純祺錫羨，保邦家之永固，均動植以蒙休。」

張元晏曾作〈下元金籙道場青詞〉：

「維乾寧二年，歲次丙辰，十月戊申朔，十二日己未，嗣皇帝臣，稽首太上聖祖大道金闕元天皇大帝。伏以強名曰道，迴出氤氳之表，惟天為大，是生恍惚之中，融和氣以陶蒸，藹真風而煦育。沉黃庭碧落，集列聖威儀，絳闌丹台，聚群仙之步武。爰起祈恩之路，實開請福之門。敢用真誠，陳於下會。今雖物無疵癘，年獲豐登。遠人不倦於梯航，絕塞靡虞於烽燧。而鯨鯢作惡，蚊豕為妖，塗炭黎元，續亂紀律。宮朝載懼於焚毀，簪裾仍迫於羈離。敢不寤寐思憊，曉夕引咎。於是廣延真侶，重叩元關，幣帛交陳，香燈備設。伏望堅覆露之德，暢亭毒之恩，使氛祲盡消，萬彙咸泰，復安宗社，大定寰區，及臣眇身，同霑宏造。謹詞。」

這兩篇青詞都是文人的作品，保有傳統祭文的文筆，但也有道教的信仰。然較比修鍊長生的祝詞則有不同。文人所作的青詞，對於神仙長壽的事則不提及，祇求神靈賜福。密詞是佛教和道教通用的祈禱文，為醮壇請禱之詞。歐陽修曾作有密詞，今錄一首。

東太一宮開啓保夏祝聖壽金籙道場密詞：

「伏以寂然妙道，推善應以無方，瞻彼高靈，薦精誠而必達。屈此長歲之候，是惟茂育之時。爰稽玉笈之真文，載潔雲壇之淨醮。冀敷昭鑒，來集純禧。固壽歷之延昌，溥黔而均祐。」

道教的禱詞，除上面所選錄的各種外，還有道士道姑所誦的經典。道教的清規有十種善事。第十善事即是讀三寶經律，恒奉香花供養之。「全真演教宗壇」的清規中有關於誦經的戒律。「早晚功課不隨班者，跪香。……：：：上殿誦經禮斗，不恭敬者，跪香。」全真教道士道姑早晚所誦經典，為《高上玉皇本行集經》，《玉樞寶經》，《三官懺》，《全真全功課經》等。(函)

二、祭祀

1. 祭祀的意義

甲、源起

中國的祭祀起源很早。《後漢書·祭祀志》說：「祭祀之道，自生民以來則有之矣。豺獮知祭祀，而況人乎。」《史記》的《五帝本紀》說：「……而諸侯咸尊軒轅爲天子，代神農氏，是爲黃帝。……而鬼神山川封禪與爲多焉。……帝顓頊高陽者，黃帝之孫……；依鬼神以副義……；絜誠以祭祀。……帝嚳高辛者，黃帝之曾孫也。……歷日月而迎送之，明鬼神而敬事之。……帝堯者……；乃命羲和、敬順昊天。」這是中國史書對於祭祀源起的述說。

《事物紀原》「禮祭郊祀都，祭祀」引王子原的《拾遺記》說：「庖犧使鬼神以致群祠，以犧性登薦百神，則祭祀之始也。」《黃帝內傳》說：「黃帝始祠天祭地，所以明天道。」這種記載，不是正史，兩者似有矛盾。

《書經》虞書《舜典》說：「正月上日，受終於文祖，在璿璣玉衡，以齊七政，肆類於上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神。」舜帝登極後，祭天、祭六宗和山川群神。《史記》的《封禪書》，也以舜帝類於上帝，作為封禪的開始。

在殷墟甲骨文裏，有祀典的證據。雖多為祭祖報宗的祀典，但也證明殷代祭神。用甲骨文卜時，卜之日必祭，祭是祭祖妣，以所祭之祖的生日為卜日。所用的犧牲，有牛有羊，或豕或犬。

《禮記·王制》篇說：「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山山川大川五嶽，視三公四瀆視諸侯，諸侯祭名山大川之在其地者。天子埴祫、禘禘、禘嘗、禘烝。諸侯祫則不禘，禘則不嘗，嘗則不烝，烝則不祫。」

祭字在中國的起源很早，根據中華民族現存的歷史史據，祭祀和中華民族的歷史同時起源，有中華民族的歷史時，就有了祭祀。

乙、祭祀的意義

祭字的意義，《說文》解釋為祭祀，以示，以手持肉。《說文解字詁林》引段注說：「箋曰：穀梁桓八年范注：無牲而祭曰薦，薦而加牲曰祭。故从又持肉會意。渾言則有牲無牲

皆曰祭也。」

《廣韻》說：「祭，至也，察也。」《春秋繁露·祭義篇》說：「祭者，察也，以善逮鬼神之謂也。……祭之爲言，際也。」《孝經·士章》說：「而守祭祀」，疏云：「祭者，際也，人神相接，故曰際也。」

祭，解爲以手舉肉，解爲察，解爲際，都是「字」的解釋，現在我們要問在意義或內容方面究竟代表什麼？

《穀梁傳》，成，十七年，篇中有言：「祭者，薦其時也，薦其敬也，薦其美也，非烹味也。」

《春秋繁露》的《祭義篇》說：

「五穀食物之性也，天之所以爲賜人也。宗廟上四時之所成，受賜而薦之宗廟，敬之性也。於祭之而宜矣。宗廟之祭，物之厚無上也。春上豆實，夏上尊實，秋上柶實，冬上敦實。豆實，韭也。春之始所生也；尊實，醴也，夏之所受初也；柶實，黍也，秋之所先成也；敦實，稻也，冬之所畢熟也。始生故曰祠，善其司也。夏約故曰約，貴所受初約也。先成故曰嘗，嘗言甘也。畢熟故曰蒸，蒸言眾也。奉四時所受於天者而上

之，為上祭，貴天賜且尊宗廟也。孔子受君賜，則以祭，況受天賜乎？一年之中，天賜四至，至則上之此宗廟所以歲四祭也。故君子未嘗不食新，新天賜至，必先薦之，乃敢食之，尊天敬宗廟之心也。尊天，美義也；敬宗廟，大禮也；聖人之所謹也。不多，而欲潔清，不貪數，而欲恭敬，君子之祭也，躬親之致其中心之誠，盡敬潔之道，以接至尊，故鬼神享之，享之如此乃可謂之能祭。」

董仲舒以祭為報謝天之所賜，又以天之所賜而獻於祖宗，為尊天敬祖。對於尊天，董仲舒在《春秋繁露·郊義》篇說：

「郊義春秋之法，王者歲一祭天於郊，四祭於宗廟。宗廟因四時之易，郊因於新歲之初，聖人有以起之，其以祭不可不親也。天者，百神之君也，王者之所最尊也。以最尊天之故，故易始歲更紀，即以其初郊。郊必以正月，上辛者言，以所最尊首一歲之事，每更紀者以郊，郊祭首之，先貴之義，尊天之道也。」

「堯謂舜曰，天之曆數在爾躬，言察身以知天也。今身有子，孰不欲其有子禮也，聖人正名，名不虛生。天子者，則天之子也，以身度天，獨何為不欲其子之有子禮也。今為其天子，而闕然無祭於天，天何必善之！」（郊祭）

董仲舒以皇帝名為天子，對於天應當行子禮。天子郊祭乃為表示尊天的誠心。

《禮記·祭統篇》說：「祭者，所以追養祭孝也。」《禮記》的《郊特性》篇說：「祭有所焉，有報焉，有由辟焉，」祈為祈福，報為報謝，由辟用為弭災兵，遠罪疾。

祭字和祀字，甲骨文中皆已有。祭字在甲骨文象手持酒肉，「此字變形至夥，然皆象持酒肉于示前之形」，祀者在甲骨文中有時祇有巳字，「祚案，文曰：佳王二祀，佳王五祀，作巳者，與上文同，故知即祀之省矣。」⁽⁴⁾

中國古代有對天，對鬼神的信仰；又信天為至尊，造生人物，賞罰人生；信鬼神掌管日月風雨，治理山川，信父母祖宗為生命之本，他們死後神魂升天；因此為報本，為求福，為免禍，乃向天，向鬼神，向祖宗表示敬重，表示謝恩，乃行祭祀。（同註一七）

祭祀的典禮，是將所賜的恩物，擇最初和最優者獻於天，獻於鬼神和祖宗。中華民族是由游牧生活而進步至農耕生活，游牧生活所受於天賜的物是畜牲，農耕生活所受於天賜的物

是百穀；因此，祭祀時所獻的是犧牲，是酒，是豆黍，後來皇帝增獻玉帛。犧牲和祭品，含有以受天賜之物，報謝天地鬼神，上供祖宗。

中華民族的傳統，沒有一種具有組織和教義的宗教，為表示對於天，對於鬼神的信仰和敬禮，乃由皇帝，官吏和家長去行祭。中華民族的祭祀，不是由宗教的司祭，而由國家的行政長官，舉行祭祀的禮儀不是宗教的儀典，而是國家的儀典。「祀，國之大事。」

中華民族的傳統，不以祭祀為宗教祭典，而為國家社會的祭典。但是從祭祀的對象看，則祭天、祭地、祭鬼神的祭祀，含有宗教信仰的意義；因為這種信仰是宗教信仰。現在的中華民國政府沒有這種宗教信仰，便不再舉行祭天地鬼神的祭典。對於先聖先賢和祖宗的祭祀，則沒有宗教的意義；因為紀念先聖賢和祖宗，是人類社會日常生活中所有的情緒。現在中國社會雖沒有正式的宗教信仰，仍舊每年祭孔子，祭黃陵，祭先烈，祭祖。

丙、祭祀的條件

古代祭祀第一個條件在於「誠」，第二個條件在於「潔」。董仲舒說：「君子之祭也，躬親之致其中心之誠，盡敬潔之道，以接至尊。」（春秋繁露 祭義）

誠，為祭祀最重要的條件，孔子說：「祭如在，祭神如神在。」（論語 八佾）
《中庸》說：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使

天下之人，齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。詩曰：『神之格思，不可度思，矧可射思。』天微之顯，誠之不可揜如此夫。」（第十六章）

《中庸》讚揚鬼神之德，隱微不顯。體物不遺；故祭祀的人，齊以求潔，明以求誠。因爲在祭祀時，鬼神的靈氣充滿上下左右，人心的隱密處也被神照明，人便不能不誠。

《中庸》又說：「踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，諦嘗之義，治國其如示諸掌乎。」（第十九章）

祭祀應該有「誠」，因爲孝子事死如事生，而且孝是「教之所由也」（孝經第一篇），祭祀之誠，具有宗教的意義。

祭祀時應該有誠，另外還有一種理由，人能至誠，他的精神可以和天地鬼神相接，互相貫通。《中庸》說：「唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之！」（第三十二章）至誠者的精神，淵淵浩浩，可以和天地相通。

程明道對於張載的《西銘》曾說：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義理知信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。」（六）

張載說：「不識不知，順帝之則。有思慮知識，則喪其天矣。君子所性，與天地同流異

行而已焉。」(因)不識不知爲天性之誠，不自作思慮，可以和天地同性。

齋潔，在祭祀時用齋來表現，《禮記》的《祭義》篇說：「致齋於內，散齋於外。齋之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。三日乃見其所爲齋者。」注疏說：「致齋，思此五者。散齋七日，不御不樂，不弔。」這是祭祀祖宗先人時的齋，齋和誠，結合一起。齋日，排除外面的事務，清除心內的思想，一心一意專注在所祭祀的先人。《禮記》的《祭義》篇說：「孝子將祭祀，必有齋莊之心以慮事，以具服物，以脩宮室，以治百事。」同一篇裏說：「君子曰：禮樂不可斯須去身。致樂以治心，則易直子諒之心油然而生矣。易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神；天則不言而信，神則不怒而威，致樂以治心者也。致禮以治躬則莊敬，莊敬則嚴威。心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣。外貌斯須不莊不敬，而慢易之心入之矣，故樂也者，動於內者也，禮也者，動於外者也。樂極和，禮極順，內和而外順，則民瞻其顏色而不與爭也，望其容貌而眾不生慢易焉。故德輝動乎內，而民莫不承聽，理發乎外而眾莫不承順。故曰：致禮樂之道而天下塞焉，舉而錯之無難矣。」古代祭祀最重禮樂，禮樂以治人的內外，使人的心潔而誠，人的身體敬而恭。

《大清會典》規定黃帝行祭前的齋禮：

「凡齋戒，大祀三日，中祀二日。南北郊祀，皇帝於大內齋宮，致齋二日，壇內齋宮致齋一日。頒牧群臣誓戒百執事，恭書於版，王公陳設於府第，文武官陳設於公署，各致齋二日，隨壇齋宿一日。饗太廟，祭社稷，皇帝於大內致齋，王公於府第，文武官於公署，各致齋。朝日，夕月，饗前代帝王先師先農，皇帝於大內致齋，王公百官，均於私第致齋。」

「齋戒之日，不理刑名，不燕會，不聽樂，不入內寢，不問疾弔喪，不飲酒茹葷，不祭神，不掃墓。有疾，有服者，皆弗與。」(中)

會典的規定很清楚，齋戒之日什麼不能做，指定得明白。這種齋戒的規定保存了前代的遺規。皇帝百官爲行祭祀應該內外清潔。

2. 祭祀的典禮

甲、祭典的種類

《禮記·王訓》篇說：

「天子將出，類乎上帝，宜乎社，造乎禴。諸侯將出，宜乎社，造乎禴。：：：天子諸侯宗廟之祭，春日祈，夏日禘，秋日嘗，冬日蒸。天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川五嶽，視三公四瀆，視諸侯。諸侯祭名山大川之在其地者。」

古代的祭祀按照禮記分爲祭天地，祭社稷，祭山川，祭五祀，祭祖先。當時還沒有祭先師先烈的典禮。後代的祭祀逐漸加多。我們在清代的祭典裏可以看到各種的祭祀。

《大清會典》的祭統說：

「凡祭三時：圓丘、方澤、祈穀、雩祀、太廟、社稷為大祀；日、月、前代

帝王、先師孔子、先農、先靈、天神、地祇、太歲為中祀；先醫等廟、賢良、昭忠等祀為群祀。」

祭祀凡三等，為大祀、中祀、群祀，共十八項祭祀，包括國家的一切祭典。祭典中的祭天的圓丘南郊為最尊，祭地的方澤北郊為次。十八祭典有祭上帝，和神明的祭，有祭祖先的祭，有祭先聖先烈的祭。朝廷把這三類祭典，視為國家的大典，不視為宗教祭典。我們研究中國祭祀何者屬於宗教祭祀。何者屬於社會祭祀，應從所奉祭的對象加以分析。上帝和神靈，由宗教信仰而造成，祭上帝和神靈（日、月、雲、天神地祇、五祀），雖是國家的祭典，但仍是宗教性的祭祀。祖先和先師、先賢（太廟、先農、先靈、先醫、先師孔子、賢良、昭忠）則是社會敬仰的對象，不是宗教信仰的對象；雖然他們已經逝世，他們的神魂作為祭祀的對象，祭祀仍然是社會敬禮，而不是宗教祭禮。佛教和道教的紀念亡人的道場，為宗教典禮，因為是亡人的道場，為宗教典禮，因為是為超渡亡魂，完全出於宗教的信仰，儒家的祭祖祭先聖賢，乃是為紀念而不是為超渡，因此在祭典中用饗字。對於天、地神祇則不饗而用祭或祀。

乙、祭祀的祭品

在祭祀大典中，行祭的人奉獻禮品，這些禮品稱爲祭品。祭品是人所受於天的恩物，人選來奉獻上天和神靈或祖先，以表報謝，以表孝敬。在祭品中有農產物，有牧產物，有手工品。

牧產物爲犧牲、牛、羊、豕、犬。祭典分太牢和少牢。太牢具有三牲，即牛、羊、豕；少牢具有兩牲，即羊、豕。但牛犢也稱爲犧牲，羊也稱爲少牢。或是全牲，或是鼎俎。

農產物則分爲酒和稻、麥和蔬菜、水果、以尊、爵和籩豆盛著，陳列供案上。

手工器則有玉和帛。

《大清會典》的〈祭統〉規定：

「凡五六等，以蒼壁祀天，英琮祭地，黃珪祭社，青珪祭稷，赤壁祀日，白壁祀月。

凡帛七等，郊祀制帛，以祀天地。……展覲制帛，以饗宗藩報功，制帛以饗功臣。素帛編於群祀，其色各以類從。

凡牲四等，天地用犢，配位同。從位、日月、用特、餘均太牢。宗廟太牢

、西廡小宰。社稷太宰、配位同。日月、神祇均太宰。月壇配位同。前代帝王、先師、先農、先蠶、太歲、先醫之祀如之。配位少宰。群祀如之。牛色尚黝。大祀入滌九旬，中祀三旬、群祀一旬。

凡樂四等：九奏以祀天、八奏以祭地，七奏以饗太廟，六奏以祭社稷，朝日。饗先農如之。六奏以夕月，饗前代帝王、先師、先蠶、祀神祇。太歲如之。

凡祝版、祀天、青質朱書；祭地、黃質墨書；饗太廟、祭社稷、白質墨書；朝日，赤質朱書；夕月、白質墨書；太歲以下，均白質墨書。

凡祭品：天、地、匏爵；籩、竹絲純裏、黍以漆；豆、登、簠、簋、犧、尊、皆用陶。太廟、玉爵；籩、竹絲書裏；登，用陶、飾以文采；豆與簠簋皆木，髹漆、飾以玉，銅，範銅為之，飾以金；春用犧尊、夏用象尊、秋著尊、冬壺尊、大裕山尊、皆範銅為之。社稷、玉爵、配位用陶，日月先農、先蠶、陶爵、豆、登、簠簋、銅、尊同。前代帝王、先師、及諸人鬼之祭，豆、登、銅、簠、簋、尊、爵、皆範銅不飾、篚用竹、俎用木、皆髹以漆

凡祭物、登、實以大羹；銅、實以和羹；簠、實以黍稷；簋、實以稻粱；

籩、實以形鹽；藁魚、棗、榛、菱、芡、鹿脯、白餅、黑餅、糗餅、粉糝、豆、實以韭菹、醯醢、菁菹、鹿醢、芹菹、兔醢、筍菹、魚醢、脾析、豚拍、醢食、糝食。」(三)

「上帝、蒼壁一、帛十有二、犢、祭一、簠二、簋二、籩豆各十有二、尊一、爵三、鑑一、鑑六、燔牛一。列聖、均帛一、犢一、登一、簠二、簋二、籩豆各十有二、尊一、爵三、鑑一、鑑四。……」(三)

丙、祭禮

歷代的祭祀常有變換，郊祀的大典變換更多。

「洪武元年，二月壬寅朔，中書省李善長等奉敕撰進郊祀議，略言：王者事天明，事地祭，故冬至報天，夏至報也，所以順陰陽之義也。祭天於南郊之圓丘，祭地於北郊之方澤，所以順陰陽之位也。周禮大司樂；冬至至，禮天神，夏日至，禮地祇，此三代之正禮，而釋經之正說。自秦立四時，

以祀白青黃赤四帝，漢高祖復增北時，兼祀黑帝，至誠帝有雍時，及謂陽五帝，甘泉太乙之祀，而昊天上帝之祭，則未嘗舉行。魏晉以從，宗鄭玄者，以為天有六名，歲凡九祭。宗王肅者，以為天體為一，安得有六？一歲二祭，安得有九？雖因革不同，大抵多參二家之說。自漢武用祠官寬舒議，立后土祠於陰陘上，禮如祀天，而從世因於北郊之外，仍祠后土。鄭玄又感於緯書，謂夏至於方丘之上，祭崑崙之祇，七月於泰圻之壇，祭神州之祇。折而為二，後世又因之一歲二祭。元始間，王莽奏罷甘泉泰祠，復長安南北郊，以正月上辛者丁，天子親祀天地於南郊。由漢唐歷千餘年間皆因之。其親祀北郊者，惟魏文帝、周武帝、隋高祖，唐元宗（睿宗）四帝而已。宋元豐中，議罷合祭，紹聖政和間，或分或合。高宗南渡，惟用合祭之禮。元成宗始合祭天地，五方帝。已而立南郊，專祀天。泰定中，又合祭。文宗至順以後，惟祀昊天上帝於圜丘，以大明夜明早辰太歲從祀。夏至祀皇地祇於方丘，以五嶽五鎮四瀆從祀。太祖如其議行之，建國丘於鐘山之陽，方丘於鐘山之陰。」^(三)

在郊祀的祭典上，歷代有兩個問題，一是祇祭昊天上帝或祭五天帝；一是南郊北郊分

祭，或天地合在南郊同祭。按照三代的祭禮，南郊北郊分祭，祭天祇祭昊上帝。明清兩代恢復古禮。

歷代祭祀的種類雖多，但是祭祀的典禮有幾項是共同的，這幾項典禮構成祭典的大綱，其餘典禮都屬細節，可多可少，可隆重可簡單。

蔽薊漲同典禮：

A、有牲，在祭祀的前一夕，主祭皇帝按祭典的尊卑，或親自或者遣官員視察犧牲和祭品。

B、迎神，孔子曾說：「祭如在，祭神如神在。」祭祀的時候，神要能歆享祭祀，祭祀纔有意義。在祭祀開始有迎神典禮。如大清會典的南郊祭天大典，皇帝就位以後：

「皇帝就拜位立，迺燔柴迎帝（上帝）神，司香官各奉香盤進，司樂官贊舉迎帝神樂，奏始本之章。」^①

北郊祭天大典，皇帝就位：

「皇帝就拜位立，☆瘞毛血，迎神，司樂官贊舉迎樂，奏中平之章。」(四)

凡響太廟，皇帝就位：

「皇帝就拜位立，迺迎神，司香官各奉香盤進，司樂官贊迎帝神樂，奏胎平之章。」(四)

現在祭孔大典也有如此迎神的典禮，其他祭典，如祭皇帝陵，公祭先烈及陣亡將士等禮，不是遵行古禮，而是現代社會所通行的簡單追念禮，便沒有迎神和其他各項祭禮。

C、奠玉饗，迎神以後，主祭上香。上香典禮不是古代的典禮，古代有薰香，置香於爐中薰燃，香氣上升。上香後，奠玉帛。《大清會典》的郊祀：

「皇帝行三跪九拜禮，王公百官均隨行禮，司玉帛官各奉篚進，奏景平之章。皇帝陞壇，詣上帝位前，司玉帛官跪，進篚。皇帝跪，受篚，奠玉帛，興。」(四)

D、三獻：初獻、亞獻、終獻。獻爵。初獻、奠爵正中、亞獻奠爵於左，終獻奠爵於右。

E、讀祝文，祝文寫在祝版上。初獻後，司祝官至祝案前，奉祝版跪於祝案左，皇帝在讀祝拜位跪，司祝官讀祝文。讀畢，安放上帝位前。

F、賜福胙，三獻畢，由光祿卿兩人就東案奉福胙進至上帝位前，拱舉。皇帝到飲福受胙拜位，跪受福酒爵，授左面的禮官、跪受胙、授禮官。祭畢，皇帝以胙賜隨祭的王公大臣。

G、送神、望燎。受福胙以後，送神、皇帝和百官均跪、行三跪九拜禮。然後，有司奉祝、奉帛、奉饌、奉香、恭送燎印、置各燎鑪、皇帝出至望燎位、望燎，祭典乃告完成。

上面的各項典禮，除奠玉帛一禮外，在現在的祭孔大典禮都照樣執行，祇把跪拜禮改為鞠躬。

爲使讀者對祭祀有一個整體的概念，今將《大清會典》的郊祭天大典抄錄於後：

「皇帝就拜位立，迺燔柴迎帝（上帝）神：司香官各奉香盤進。司樂官贊舉迎帝神樂，奏始平之章。贊引官奏陞壇，恭導皇帝詣第一成上帝位前，司香官跪進香。贊引官奏跪，皇帝跪。奏上香，皇帝上柱香，次三上瓣香。

興。以次詣列聖配位前，上香，儀同。贊引官奏復位、皇帝復位。贊引官奏跪，拜、興。

皇帝行三跪九拜禮，王公百官均隨行禮，司玉官帛各奉篚進，奏景平之章、皇帝陞壇、詣上帝位前，司玉官帛跪進篚、皇帝跪受篚、奠玉帛、興。以次詣列聖配位前、奠帛、儀同。皇帝復位。

迺進俎、皇帝轉立拜位傍、西嚮，有司貯羹於壺、恭執、自壇下陟午階升，詣上帝位列聖位前、各跪、拱舉、興、以羹沃俎者三皆、皆退、由西階降。皇帝復位、奏咸平之章。

皇帝陞壇，詣上帝位配位前，跪進俎、興、復位。行初獻禮、司爵官各奉爵進、奏壽平之章，舞干戚之舞。皇帝陞壇、詣上帝位前，司爵官跪進爵、皇帝跪獻爵、奠正中、興、退，就讀祝拜位立。

司祝至祝案前跪，三叩、奉祝版跪案左、樂暫止。皇帝跪、群臣皆跪、司祝讀祝畢，奉祝版詣上帝位前、跪安於案、三叩、退、樂作。

皇帝率群臣行三拜禮、興，詣配位前、以次獻爵、儀同。贊禮即引分獻官，由東西階升壇，各詣從位前上香、奠帛、以次獻爵、畢、降階退立原位。樂止、武功之舞退，文舞八佾進、行亞獻禮、奏嘉平之章、舞羽籥之舞。

皇帝陞壇，以次獻爵，奠於左，儀如初獻，復位。行終獻禮，奏永平之章，皇帝陞壇，以次獻爵，奠於右，儀如亞獻，復位。分獻官獻爵，均如初獻。樂止、文德之舞退。

太常官贊賜福胙。光祿卿二人，就東案奉福胙，進至上帝位前，拱舉。皇帝詣飲福受胙，拜位立。侍衛二人進立於左，奉福胙官降立於右，皇帝跪，左右執事官咸跪，右官進福酒，皇帝受爵，拱舉，授左官。進胙受胙亦如之。三拜、興、復位、率群臣行三跪九拜禮、徹饌、奏熙平之章。

有司詣上帝位前，奉蒼璧退，送帝神，奏清平之章，皇帝率群臣行三跪九拜禮。有司奉祝、奉帛、次饌、次香、恭送燎所。

皇帝轉立拜位傍、西嚮、侯祝帛過、復位。從位香帛。均由東西階，奉送至各燎爐，奏太平之章。祝帛燎半，奏望燎，恭導皇帝由內壚南左門出，至望燎位，望燎。引分獻官各詣左右門外，望燎，奏禮成。」(元)

3. 佛教和道教的祭典

佛教和道教雖敬佛，敬菩薩，敬神靈，但沒有正式的祭祀典禮，佛教祇有供奉和道場，道教祇有醮禱和道場；但民間的信仰和古代流傳的巫覡相混合，便也興起了一些祭典。

甲、佛教的供養和道場

佛教的供養為敬佛和敬菩薩的典禮。佛和菩薩在佛教裏代表信仰最誠的人，他們已經取得光明，修到了精神生活的最高境界，而不願援助凡人。佛教教徒於佛和菩薩深表尊敬。尊敬心情的表現有塑像、燃燈、有華香、頌讚、有懸幡、伽藍舍利、建塔。

塑像和修建廟塔，佛教在中國藝術界造成了一種新的藝術。唐朝的佛像為中國人物畫的全盛時期，畫家如閻立本和吳道子，乃中國繪畫史上的名家，他們的作品被稱為神品。

魏晉時期在甘肅敦煌開鑿石窟，雕造佛像，窟內牆壁滿佈壁畫，成為我國藝術界一大特色。

同時又有雲岡巖的造像和龍門石窟的雕像。「造像立寺於南北朝盛極一時，係因國內上下皆尊奉佛像，乃在求功德福田所致。故作銘記為造像時所必經之手續。鑿石為龕者，其銘

記多在龕之上下左右，或於座下之方告石上。如爲大型佛像，則另立碑記之。碑像之銘記多位於佛龕之下，小者皆刻於背，佛龕或佛座之上，凡造像之人，稱佛弟子，正信佛弟子，清信士，清信女等。」⁽⁵⁾

燃燈、華香、懸幡、爲裝飾佛像，爲敬禮佛像。在佛像前又有燃香，供花果的供奉。這種供奉有些相似中國傳統祭典的祭品。在有些佛寺裏，在廟會或佛誕和菩薩誕辰也供菜蔬。信徒更把家中所用的肴饌，先在廟裏供奉，以求祝福，然後帶回家中食用。

佛教的隆重典禮爲道場。道場本指佛成聖道的處所，即是中印度摩羯陀國尼連禪側，菩提樹下的金剛座。後來凡是證道所，供養佛的處所，也稱爲道場。佛教有慈悲道場，水陸道場。在道場除向佛和菩薩供養外，僧尼舉行唸經，燒香禮佛，爲亡人祈禱，施主也可參加敬禮。

「釋門正統」說：「又有所謂水陸者，取諸仙致食於流水，鬼致食於淨地之義。亦因武帝（梁）夢一神僧，告曰：六道四生受苦無量，何不作水陸，普濟群靈，諸功德中最高爲第一。帝問沙門，咸無知者。唯誌公勸帝，廣尋經論，必有所因。於是搜尋貝葉，置法雲殿，早夜披覽，及詳阿難遇面然鬼王，建立平等斛食之意。用製儀文，三年乃成。遂於潤之金山寺修設，帝臨地席，詔祐律師宣文。世涉周隋，茲文不傳，至唐亨中，西京法海寺英禪師，

因異人之告，得其科儀，遂再興焉。我朝蘇文忠公軾重述水陸法象贊，今謂之眉山水陸。供養上下八位是也。熙寧中東川楊鏗祖述舊規，又製儀文三卷，行於蜀中，其最爲近古。」^(甲)佛教的道場也稱齋會，也稱法會，都是供奉和頌讚，沒有奉獻犧牲的祭典。供奉和頌讚的目的，在超渡亡魂，求福祛災，自建功德。

乙、道教的典禮

道教的派別頗多，所有宗教典禮也沒有統一的儀典。通常的祀禱大典爲設占醮壇，懸幡誦經。舉行天皇太一，五星列宿祭，以消災度厄。這種祭典採用古代傳統的儀節，有誦經。獻牲，也有祭文。唐朝皇帝和宋真宗徽宗，崇奉道教，詔建宮觀，親自行祭，把中國傳統祭典和教典混合在道教裏。

道教也承繼了古代民間所流行的巫覡。巫覡在古代民間的信仰裏，具有使神靈降來和鬼魂出現的能力，能驅魔，能求雨，道教的道士在民間作了巫覡的繼承人。民間有了病人，家人便邀請道士驅鬼。道士杖劍呷咒，驅逐邪魔。

道教所立的關帝廟，馬祖廟，和玉皇廟，也常有祭典。問卜獻香爲通常的敬禮，遇慶節則祭品雜陳，信眾羅拜。臺灣民間所行拜拜，也爲道教祭禮，廟中供奉犧牲和祭品，家中也供列各種香饌，且供全豬，供畢，大家分食宴享。

4. 罪 惡

宗教的祭祀普通包含罪惡的意義，人因罪而獻犧牲，表示贖罪。在中國傳統的祭祀裏，罪惡的意義很輕，但是佛教和道教的法會道場裏，罪惡的意義則很重。我們在這方面稍為加添研究。

甲、罪過的意義^(四)

「罪」在經書裏，包含三層意義：第一、罪是違反天意，第二、罪是犯法，第三、罪是違反倫理道德。

《書經》說：

「有夏多罪，天命殛之。」（湯誓）

「今商王受，弗敬上天，降災下民，……」（泰誓上）

「獲罪於天，無所禱也。」（論語 八佾）

這些罪在於違反天意。天意即是天命，天命在經書裏指上天給人的使命，和上天給的規

律。人遵守上天的規律，實行上天的使命，則是行善；人若不滿足上天的使命，不遵守上天的規律，就是犯罪作惡。

犯法當然有罪。罪由法而定。中國古代的律法，如唐律清律，規定各種罪名，有流罪，有死罪。在倫理方面，有倫理的規律，倫理的規律爲禮。孔子曾說：

「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（論語 顏淵）

禮是代表天理，由聖人按照天理而制定。然而天理也在人心。《中庸》說：

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。……喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。」（第一章）

《中庸》以人性具有天理，人心由情感之發而動時，或跟天理相合，或跟天理不相合，於是便有善惡。在中國的傳統裏，倫理方面的惡常稱爲過。

「子曰：人之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣。」（論語 里仁）

「子曰：過而不改，是謂過矣。」（論語 衛靈公）

孟子則也以過爲罪：「長君之過，其罪小；逢君之惡，其罪大。今之夫皆逢君之惡。故曰：今之大夫，今之諸侯之罪人也。」（告子上）

佛教和道教定有規誡。佛教的誡律中最普通的誡律爲五戒：不殺生，不偷盜，不邪淫，不妄語，不飲酒。佛教僧尼的誡律則多，「四分律」說明僧誡有二百五十，尼誡有三百六十四。道教也有誡律，如〈洞玄靈寶六齋十直〉說：

「道教五戒：一者不得殺生，二者不得嗜酒，三者不得口是心非，四者不得偷盜，五者不得淫色。十善：一念孝順父母，二念忠事君師，三念慈心萬物，四念忍性容非，五念諄諄蠲惡，六念損己救窮，七念放生養物，種諸菓林，八念道邊舍井，種樹立橋，九念爲人興利除害，教化未悟，十念讀三寶經律，恒奉香花供養之具。凡人常行五戒十善，恒有天人善神衛之，永滅災殃，長臻福祐，唯在堅志。」^(三)

佛道的信徒若違犯誡律，即是犯罪，佛教也稱爲造惡業。

儒家傳統所講的罪，祇有違背天命的罪直接開罪上天；其他的倫理罪過和法律罪惡，則不直接開罪上天。「在書經詩經時代，中國古人的倫理觀念和宗教觀念連合在一起，書經和詩經所講的罪，是違背上天的命令。從孟子荀子以後，儒家的倫理以人性和人心為根基，雖然承認人性來自天，但已經不提上天。因此中國儒家講惡講過時，只想到違背良心天理，而不想到是違背上天的命令。中國人作惡時，他們自認對不起良心，對不起父母，也可以想到對不起皇帝，但不想是對不起上天。」^(四)

佛教和道教的罪不被認為開罪上天，因為他們沒有對於皇天上帝的信仰。佛教的罪乃是自己愚昧造成痛苦的惡業，道教的罪和佛教的罪在意義上相同，道教的誠律乃是採取佛教的戒律而造成。

凡是罪都有刑罰，國家的法律有刑法，按罪定刑。「儒家雖不以罪惡為直接違背天命，但卻相信上天對於罪惡常降以罰。上天的罰為災禍，為疾病，為死亡。佛家更信輪迴的報應。」^(五)「輪迴的報應為因果的報應，有因必有果，絕對不能逃避。猶形影之相須。」^(六)報有三種：現報、生報、後報。現報為現生受報，生報為來生受報，後報為將來第二生或第三生受報。

道教的《抱朴子·微旨篇》說「天地有司過之神，墮人所犯輕重，以糞人其筭，筭減則人貧耗、疾病、屬逢憂患。筭盡則人死。諸應覆筭者，有數百事，不可具論。」

乙、罪在祭祀中的意義

中國古代的祭祀，以報恩爲宗旨，所奉的犧牲和祭品，也是天所授賜的物件。報恩或報德以外，則爲祈福。奉獻祭祀的人，雖皇帝或官長，但是他們以國家所轄境內的人民之名義獻祭，不是爲私人；他們代替人民向上天或神靈報恩祈福。因此，罪的觀念，通常不進入祭祀的意義以內。在普通一般的宗教祭祀裏，罪的意義很深，祭祀常是爲贖罪，常是爲求罪赦。在舊約所記載猶太人的祭祀裏，以贖罪的全燔祭爲最重要。

中國古代的祭祀，南郊北郊，日月星辰以及名山大川神靈的祭祀，都沒有贖罪的意義，常爲報恩，或爲祈福。猶太人的祭祀以犧牲代替人捨生贖罪，因人不能自殺，也不能殺罪人以祭，乃代以牛羊。中國古人獻牛羊犧牲，獻五穀百菓，乃是以天所賜之物，奉獻於天或神靈，以表謝意。就是在祭祖的祭典中，也是報恩。「祭者，所以追養繼孝也。」（禮記 祭統）

祇有在人民遭遇天災大難的時候，如逢久旱不雨，官長纔代人民向神靈認罪，請免罪罰，而解民困。在這種祭祀裏，罪惡的意義便進入祭祀的意義裏；但是仍舊沒有以犧牲人贖罪的思想，犧牲和祭品只是人民獻給神靈的禮物，表示人民的誠心。

這種認罪免罰的意義，在郊祭的大典裏也沒有。郊祭上天，常爲報德求福。而且郊祭舉

行的年代，是在國家太平年代；國家有大災或叛亂時，皇帝不敢舉行郊祭。至於封禪大典，更是要在國家富強，人民樂業的時代纔可以舉行。歷代舉行封禪的皇帝很少。

但是佛教的祭典，即醮壇道場或法會，則以贖罪爲主，罪惡的意義很深。

佛教雖然也舉行爲國家祈福的水陸道場；然而普通的法會道場乃是爲超渡亡魂。佛教很信仰業報，一個人死後，通常都因爲惡業墮入地獄，等候受完了罪罰，再輪迴人世。法會道場便是爲亡魂贖罪，使得早脫地獄苦刑，好能重生爲人。

孟蘭盆會爲佛教的大典。孟蘭爲梵語 *Ullambana* 的譯語，意義爲供佛以救亡魂倒懸之苦。「佛弟子目連尊者，見其母墮餓鬼道，受倒懸之苦。問救於佛，佛教於每年七月十五日，以百種供物供三寶，請其威，得救亡世之父母，因起此法會。」^(四)

「當日，調百味之飲食及百種之器具，供養安居告終之眾僧也。供祖先之亡靈及施於餓鬼，非本意也。雲棲之正訛集曰：世人以七月十五日，施鬼神食，爲孟蘭盆大齋之會，此訛也。蘭盆錄起目連，謂七月十五日，眾僧解夏自恣，九旬參禪，多得道者，此日修供，其福百倍。非施鬼神食。施食自緣起阿難，不限七月十五日。」^(五)

佛教的祭典本是供養和誦經的法會，供養和誦經乃為禮讚諸佛菩薩，為讚頌的祭典，雖不用犧牲，然有供品。佛教禮讚祭典的用意則為求佛菩薩，救援有災的亡魂和生人。禮讚祭典又有功德，功德可用為贖惡業，消災除禍。

道教的典禮則抄襲佛教典禮，誦經醮場或道場，通常都是為贖罪。罪在道教的信仰裡很深，張道陵為人治病時，要人寫三張悔過書，一張懸在山上；一張埋在地中；一張沈在水裡；稱為三官手書。道教設壇誦經，或是進廟行香，都是為亡人或生人悔罪求赦，祈福祛禍。雖然道教不信地獄，但是普通信眾也都信，邀請僧道，一同為亡魂超渡。

5. 來 生

除罪惡的觀念以外，還有一個觀念和祭祀的意義關係很密切：就是來生。

儒家對於來生的態度，以孔子的態度為標準：

「季路問事鬼神，子曰：未能事人，焉能事鬼？敢問死？曰：未知生，焉知

死。」（論語 先進）

孔子的態度，不否認鬼神和來生，祇是不願意視之為人生的重要問題，人生的問題在於善度現生，好好待人接物。因此儒家對於後生採取不討論或不知道的態度。儒家的宗教儀典，如祈禱、如祭祀，完全沒有來生觀念，祇是為現生求福。儒家的福樂和災禍都是現生的事情，毫不牽連到來生。

「五福：一曰壽、二曰富、三曰康寧、四曰修好德、五曰考終命。六極：

一曰凶短折、二曰疾、三曰憂、四曰貧、五曰惡、六曰弱。」（書經 洪

範）

五福六極，代表儒家的人生價值，不關係來生。這種價值論完全建立在現生的觀點上，和天主教的福音所有的價值觀相反。瑪竇福音第五章第三節到第十六節所講八端真福，建立在來生的觀點上，以貧為福，以哀為福，以溫良為福，以心淨為福，以為義而受迫害為福，以好義為福，以平和為福，以慈悲為福。雖然洪範也以好德和康寧為福，但仍以現世的享受為福。基督福音的真福則以來生的幸福為真福。

儒家雖不講來生，在宗教儀典中不提及來生，但是祭祖的敬典則不能不涉及到來生。儒家有魂魄的問題。孔子說：

「祭如在，祭神如神在。」（論語 八佾）

「於穆清廟，肅雝顯相，濟濟多士，秉文之德，對越在天，駿奔走在廟。不顯不承，無射於人斯。」（周頌 清廟）

儒家信人有魂魄，魂爲陽氣之盛，魄爲陰氣之盛。人死，魄隨身體，下降於土，化於土中，魂上升於天。

「宰我曰：吾聞鬼神之名，不知其所謂。子曰：氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰爲野土。其氣發揚於上，爲昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。」（禮記 祭義）

人死後，魄必消散，這一點沒有問題。問題則在於魂升於天，即《禮記》所說「氣發揚於上，爲昭明」，是否永久存在呢？或過不久，魂也散在天地大氣中呢？儒家對於這問題沒有明白的答案。祇有王充明明否認鬼神的存在，也否認人魂的常存。朱熹曾說人魂魄散在天

地大氣之中；可是中國儒家最重祭祖，誰也不敢明說祖宗死後魂不再存在，不然又何必祭祖呢？

儒家不講來生，然而人總有死，死後的問題，不能不使人心不安。尤其中國人重孝道，重祭祖，則對於祖先死後的存在問題不能不問，於是佛教傳入中國後，乃乘虛而生，向中國人大談來生，而以來生為中國一般民眾的佛教信仰和宗教生活。

佛教講來生，因為講因緣，人生是因緣所成。人為什麼生呢？是因為自己有「我執」，自己相信自己存在；這種我執，乃由人的無明而來；無明則來自人的惡業。無明祇有佛的光明可以消除，佛的光明則由禪觀而得。人得有佛的光明，便入涅槃，不再轉生。因此，凡是沒有成佛入涅槃的人，在死後都要重新轉生，佛教稱轉生為輪迴。

在一個沒有成佛的凡人去世時，在轉生以前，有五條路可走，稱為五趣：即地獄、畜牲、餓鬼、人、天。

「五趣屬於三界，三界指有情者所住的器世間。分為欲界、色界、無色界。欲界下有地獄，中有人人的四洲，上有六欲天。色界則包有梵眾天等十七處，色相最精妙，宮殿樓閣，精緻華麗，因此稱為色界。無色界則沒有地域可言，所以稱為無色，包有空無邊處等四天。」

人在輪迴時，按人的善惡而定趣向。犯了重罪的人，則趣地獄。犯了輕惡的人，則趣傍生或餓鬼。作了上善的人，趣生於天。作了下善的人，投生為人。……」(兜)

「但五趣，有說為六趣或六道者……除五趣外，加『阿脩羅』（或脩羅，或阿索洛）所以然要添加阿脩羅，為的善惡都能有三報。惡分上中下三品，有地獄、餓鬼、畜牲三報。善分上中下三品，便也有三報：上品善有天報，中品善有人報，下品善有阿脩羅報。」(兜)

《法苑珠林》自卷第七開始，到卷第十二止，稱為六篇，講解六趣的意義，有述意、有會名、有住處等節目，更有列舉實例，以加說明。

來生在佛教的信仰中意義重大，在佛教的宗教生活中，也有重要的位置。佛教的宗教生活無非為求對來生的解脫，或求亡魂的超脫。

道教對於來生沒有明白的信仰，所信和所求的長生，乃是今生的延壽，不是死後的永生。道士或信者修煉內丹時，祈求神靈的護祐，類似佛教的求佛菩薩以升天界，但不是為著來生而祈求。民間道教信徒都信佛，以佛教來生信仰為信仰。

註：

- (一) 朱芳圃 甲骨學商史編 下冊 第九編 頁十四 商務印書館 民國二十四年版。
- (二) 佛教朝暮課誦 臺北善導寺佛經流通處 民國六十一年版。
- (三) 雲笈七籤 卷十九 第三十 神仙。
- (四) 同上，第三十六 神仙。
- (五) 同上，第三十九 神仙。
- (六) 同上，第四十 神仙。
- (七) 同上，第四十二卷 存思。
- (八) 同上。
- (九) 同上，第四十一卷 沐浴。
- (十) 同上，卷六十五 合丹法。
- (十一) 同上，卷六十五 祭受法。
- (十二) 同上，卷四十五 秘要訣法 解穢湯法第六。
- (十三) 同上。
- (十四) 傳勤家 中國道家史 商務印書館 民國六十一年版 頁一五三。
- (十五) 說文解字詁林 卷二 頁四六。

- (六) 同上，卷二頁四十七。
(七) 同上，卷二頁四十八。
(八) 張子全書 卷一 西銘總論。
(九) 張子全書 卷二 正蒙、誠明篇第六。
(十) 大清會典 卷三十六 祭統。
(十一) 同上。
(十二) 同上 卷三十七 大祀一。
(十三) 明會要 卷七 頁九十六——九十七。
(十四) 大清會典 卷三十七。
(十五) 同上，卷三十八。
(十六) 同上，卷四十。
(十七) 同上，卷三十七。
(十八) 同上，卷三十七。
(十九) 邢福泉 中國佛教藝術思想探原 商務印書館 頁六十。
(二十) 丁福保 佛教大辭典 台北市華嚴蓮社印 頁六百九十。
(二十一) 羅光 中國文化中罪的形態和意義 見牧廬文集 台北七年第二冊 先知出版社

- (三) 民國六十二年。
雲笈七籤 卷三十七 齋戒。
- (三) 羅光 中國文化中罪的形態和意義 頁七十八。
同上。
- (四) 法苑珠林 卷八十五 受教篇 述意部。
- (五) 佛學大辭典 卷上 八書 頁一二三九。
同上。
- (六) 羅光 中國哲學大綱 下冊 頁三三六。
同上，頁二三九。
- (完)

第二編 西洋的宗教哲學

第四章 西洋宗教信仰中的尊神

一、尊神的存在

1. 先期宗教哲學觀念

歐洲人的宗教信仰，以希臘人爲先，羅馬人爲次，然後乃是天主教的信仰。基督教在第十六世紀從天主教分出，在教義上愈分愈遠；然在尊神信仰上，尙稱大同小異。希臘人所信仰的尊神，爲猶彼德（Jupiter），性如一位暴君，寵女色，穢亂天宮，愛神乃嬪妃之一。

羅馬人所信的尊神爲亞波洛 (Apollo)，即太陽神，智勇雙全。這些西洋尊神，有似道教的尊神，天宮組織有如人間朝廷，尊神爲群神的首領。天主教的尊神，來自猶太，猶太的尊神似中國儒家的皇天上帝。西洋宗教哲學所講的尊神，爲天主教的尊神；因爲西洋從第四世紀後，人民都信從天主教。到了第十六世紀，纔有基督教的出現。

西洋哲學講尊神的，以柏拉圖爲首，柏氏論神，尋求神的存在，尋求的路有兩條：一條是物理的，一條是辯證的。物理的路，在於宇宙萬物的動，動有自動和被動，自動是物體內有自動力，爲靈魂；被動是被他物所動，被動的動力，來自自動者，自動者說是神明。辯證的路，在於宇宙萬物的不完善，但是人卻向完善者去追求，完善者必是神明。柏拉圖到了老年，想念生命的終結——死亡，興起了對神的信仰。

柏氏的弟子亞里斯多德，正式組成了雛形的宗教哲學。亞氏討論尊神問題，分尊神存在問題和性質問題。對於尊神的存在，亞氏繼承了柏氏的思想，從運動的觀念去研究。運動有自動和被動（他動），宇宙間的被動者固然受別一物的推動，宇宙間的自動者，所有動力雖在自體以內，首先的來源仍舊來自他物，因爲它不是自有的。因此，在運動的連環程序上，必有第一個推動者，否則將推至無窮的被動，等之於沒有發動者。第一個推動者所有動力爲自有，不能再來自另一物，第一個推動者且不變動，由不動者纔能發動其他動者。第一個推動者便是最高尊神。

尊神的性質，乃是「存在」，乃是「精神」，乃是「生命」。尊神為存在的本體，存在的本體不能是物質，應該是純粹的精神，純粹精神即是生命。

亞氏討論尊神存在和性質的哲學觀點，後來成爲了天主教宗哲學的基礎。

第四世紀的聖奧斯定 (St. Augustinus, 354-430) 雖繼承柏拉圖的學派，然在他最豐富的著作中，不作分析討論，而是以澎湃的奔放思想，宣露尊神天主的智慧和慈愛。人從物質的經驗，上升到精神境界。人的上升由於自己內心的追求，內心感到有限卻傾向無限。在內心的追求歷程中，回憶到內心深處有天生的觀念，觀念回升到意識，有賴於尊神天主的光明。天主的光明不僅光照人的理智，且光照人的全心，人乃整體地傾向於天主，而有永恆的體驗。

聖奧斯定乃一偉大的神學思想家。

在第十一世紀時，天主教一位英國神學家聖安瑟莫 (St. Anselmus, 1033-1109) 在所著 *Proslogium* 論尊神的存在，從形上學本體論去論證。他說我們可以有一個最偉大最齊全的觀念，一個最偉大最齊全的觀念，不能只存在於理想界，應實際上存在，否則不是最偉大最齊全的了。實際存在的最偉大最齊全者，即是尊神天主。

笛卡兒採用安瑟莫的論證，他說：我思則我存，這不用證明，因爲我的存在，明顯地照

耀在我思想中。因此，凡我清晰地看出一個觀念，這個觀念本身沒有矛盾，它便該實際存在。現在我清晰看出一個最齊全的觀念，既然是最齊全，應具有實際存在。這個觀念就是尊神天主，所以尊神天主存在。笛卡兒的論證，在所著的《方法導論》的第四篇和《沉思》的第五篇都提到。

康德雖贊成笛卡兒的論證方式，卻不贊成他的結論。康德認為例如一個三角形，若是實際存在，則必定是三角形，不能有三角形而不是三角形。但是若說一個三角形的觀念，則不一定必定又承認這三角形實際存在。同樣，若有一種美好的觀念，這觀念若實際存在，必定是極美好的。但這種美好的觀念，並不一定務必存在。因此不能以最齊全的觀念代表尊神天主，而要求必須存在。康德沒有注意安瑟莫思想的重點，安瑟莫以最齊全的觀念，必須包括存在，若不包括存在，就是不齊全。最齊全的觀念既然本身就包括存在，當然實際上必須存在。

多瑪斯在《神學大全》的第一篇，第二問題，第一章，曾批評了安瑟莫的本體論證。多瑪斯舉出兩點：第一，不是一般人都以尊神天主為最偉大最齊全的觀念，有的人還以為神牛犢。第二，在思想界和實在界，中間有很大的距離，不是很好的理想，就必定實際存在，一般人想起神，並不立時看到神的存在。

2. 士林哲學的尊神存在論

士林哲學成於第十二世紀，全盛於第十二世紀後期。這時期希臘的思想，由阿拉伯學者傳入歐洲，亞里斯多德的著作，逐漸譯成了拉丁文。當時歐洲各大城市都有天主教會所創立的大學：如巴黎大學，牛津大學，奧利安（Orleans）大學，劍橋大學，巴杜亞（Padua）大學，拿波里大學，撒拉曼（Salamanca）大學，布拉克（Prag）大學，維也納大學，科倫大學。在這些大學裏，都教授神學和哲學，產生了有名的哲學家 and 神學家：如聖大亞爾伯（St. Albertus Magnus, 1193-1280），聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas, 1224-1274），聖文篤拉（St. Bonaventura, 1221-1274），董斯哥德（Fonnes Duns Scotus, 1266-1308）。他們中間以聖多瑪斯為集神哲學的大成者。

多瑪斯遠承亞里斯多德的哲學系統，長於邏輯分析，所有著作中，以《神學大全》（*Summa theologica*），《護教大全》（*Summa contra gentiles*）為最著。為證明尊神的存在，多瑪斯從形上學列出五種論證，稱為「五路」，由每一路都可走到尊神天主。

尊神的存在，不是自然顯明的道理，昔日聖奧斯定和聖安瑟莫主張尊神的觀念是一個自然顯明的觀念，有了這個觀念，就必定要承認尊神的存在。聖多瑪斯則主張尊神的存在，不

是一個如同「同一律」「矛盾律」不必證明而自明的「理」，必須加以論證。這種論證不能是感覺方面的實驗，因為尊神為無限精神體，不落在感覺性的實驗內。但是人的知識雖以感覺為起點，是以理性而成全。人由感覺的經驗可以推論出一些確實的論證，證明尊神的存在。

理性推論有幾項基本的原理，這些原理既是一切物理的自然，又是人理性先天所知，不能用論證，也不必去論明；因為乃是自明的，而且是一切論證的基礎。一講論證，就必藉用這些原理：如「同一律」，「矛盾律」，「因果律」，「意向律」。我就是我，我不能不是我，我由別一生命力而生，不是自生，而有原因，我生活有意向。西洋當代哲學對於這些形上學原則，有所懷疑；然而按照常情而論，若不承認這些原則，我們就沒有道理可講。

按照哲學理論說：生者不能自生，變者不能自變；這是矛盾律。宇宙生物都不是自生的，而是由他物而生的，生者不能自生，由他物而生的不能自己有生命，也不能把生命給另一生命，必定由另一物而取得自己的生命，也靠著由他物所有的生命而傳生命給另一物。變者不能自變，變是由潛能而到現實，潛能本身不能變動，必須有一現實以力去發動，潛能而自動，乃是自相矛盾。

既然宇宙萬有都是生者不能自生，變者不能自變，按著因果律就應有使生使變的最後原因，即是有一自生者，有一不變的現實，不生者纔能生生，不變者纔能變變。所謂不生，是

不是由另一物所生，所謂不變，是不由潛能而現實。有些講科學的人，認為宇宙萬物自爲因果，宇宙本身具有一切動力，不必假之於超宇宙的神。這是不承認因果律。

同樣，宇宙萬有的變動常有規律，規律則有系統，系統便有目標意向。整個宇宙不能盲目運行，整個人類也不能盲目地在時間裏走而造歷史，宇宙有意向，人類歷史有意向。意向來自理性，宇宙和人類歷史的意向，便來自明智的造物主天主。

我們當代的哲學家，許多不承認因果律，他們同物理學家站在一起，對於因果律有兩種解釋。

第一種解釋，是否認因果的關係。物理學的量子論，已證明宇宙物質常有不定性。物理學家海森堡 (W. Heisenberg) 曾擬物質測不準原理，說明電子有位和速度，電子的位愈確定，速度愈不確定，速度愈大，則位愈不定。一個電子，只在發電時可以看見，在動躍時發光，然不知道它的位置在何處。物體的實驗，只是一些折衷的成績。所謂物理定律，僅能說物理的蓋然性，不能是必然的確定性定律。因果律便不是必定需要的。

第二種解釋，把理論世界和物理世界分開，在理論的世界裏，爲著理論的系統，便建立因果關係，在物理的世界裏，祇見效果，卻不明原因。

物理科學一切用實驗，但人的知識的最初原理是不能用實驗證明的，如「同一律」，我

是我。不能同時不是我，就轉到矛盾律。是我，我乃一有限物體，由另一生命力而生，這就是因果律。這種基本的知識，不能用實驗來證明，也不需要實驗去證明。

科學的定律，現在已不如同牛頓的時代，被認為必然確定的定律，而是一些蓋然性的原則。但這並不證明在宇宙間沒有一定的定律，祇是現階段的科學智識沒有達到那些一定的定律。若說整個宇宙的天體，在運動中互相維持均衡，從來沒有一個靜止的定點；人間事件也運動不止，互相牽制，沒有所謂定的標準。然而在運動的互相均衡中，已經就是一項定律。動有動的定律，否則太空船或太空梭便沒法可以製造駕駛了。

3. 聖多瑪斯的五路論證

甲、變動論證

多瑪斯的第一論證，採自亞里斯多德的變動論證。宇宙萬物都有變動，變動分自動和被動。被動先有潛能，藉著另一動力使潛能成爲現實。潛能自己不能成爲現實，必要藉另一現實的力而後纔能成功。宇宙萬物沒有一物能使自己成爲現實，因此應有一不變的現實，這不變的現實，乃是第一現實，發動宇宙一切的變動。第一現實即是尊神。

多瑪斯自己說：

「神（尊神天主）的存在可以用五種方式來證明，第一為更明顯的路，是取自動的方面。宇宙中有些東西在動，而且有感官佐證。然而，凡動者皆為他物所動。因為，除非一物在自己的潛能上而趨向所向的目標，則不能是被動的。推動被動的物應是一現實的物。因是動不是別的，只是把一件事物由潛能引到現實而已。但是，除非是藉一件已是現實的物，沒有一件事物能由潛能被引到現實。例如火，它是已是現實的熱，使水由潛能的熱，成為現實的熱水，這樣火推動和變化水。但是，不可能有一物，它同時在同一光景下是潛能又是現實，只有在不同的光景下，才能是潛能又是現實。因是凡是現實的熱不能同時又是潛能的熱，但能同時在潛能上是冷者，（可以變成冷）。所以在同一觀點下，不可能一物同時是推動者又是被推動者，就是說它自己推動自己，所以說凡動者必須為它物所推動，如果推動者本身亦在動，那末它自己亦為它物所推動，而後者又為另一物所推動。然而這不能無窮地推下去，因為不然的話，沒有一個第一推動者了，便也沒有其他推動者，變動就都停止了。中間的推動者不能動，除非有第一

推動者去發動。例如一條棍不會動，除非是為手所推動。所以必須有一個第一推動者，自己不為任何其他事物所推動，而這就是大家所瞭解的

「神。」（*Summa theologiae*, Ia. q. 2. a. 3.）

感覺的經驗，使人知道宇宙萬物在變動。這是一般人的共同經驗。每個人體驗到自身的變動，由少而老，身體常變。又看到周圍事物在變，又由科學的實驗知道物質常變。就是看來不動的石塊和大山，也是常有變動。

動是由潛能到現實，一個人讀書必定有讀書的才能，一個人走路必定有走路的能力。所謂潛能就是才能或能力。一個人讀書了，即是使用自己讀書的才能，使才能成為事實，事實就是現實。一個人走路是一樁事實，也即是一樁現實，這樁現實，由走路的能力而成。

普通說我讀書，我走路，我是自己動自己，不是被外物所動。但是我們應該加以分析。我讀書，是我使用讀書的才能，我用意志和體力去發動讀書的才能，讀書的才能不能自動，否則我常在讀書了，不必問我願意不願意，也不必看我倦不倦，而且世界上沒有懶惰的學生了。我走路，我用腳去走路，不是腳自己走，走路的能要等我的意志去發動。所以說潛能不能自己成為現實，即是才能不能自己成為事實。

就我自己整體來說，我這個位稱是個自動體，因為我有生命，生命就是自動。然而生命

需要熱力，熱力由外物所供給；我的自動乃是相對的自動。就整個宇宙來說，物理學家倡說宇宙物質由動變成力，原子鏘子的擴充到無量。然而宇宙物質的力，不能證明宇宙物質的力是出自自有，也無法肯定宇宙物質是自動。

乙、因果律論證

宇宙萬物有生有滅，有成有毀，生滅成毀應有創造因。每一事物既有生滅成毀，便不能自己是自己的創造因，整個宇宙也不能是自己的創造因，因此應該有最高創造因。聖多瑪斯說：

「第二路取自創造因的性質。在感覺的世界中，我們看到一種創造因的程序。但是在任何一件事物上，（或者實有的或者可有的）我們不能找到事物是自己本體的創造因，假使是自己的創造因，則必先自己而存在，這則是不可能的。然而在事物的創造因上，不可能無止境地往上推，因為在創造因的程序上，第一因是第二因的原因，第二因是第三因的原因，若沒有第一因，第二第三以及以後的原因，都不能有效果而不成為創造因了。但是實際上事物具有，不能說沒有創造因；所以必須肯定有第一創造因的存在

。這第一創造因就是大家所稱呼的尊神。」

因果律雖被現代西洋哲學予以懷疑，或予以否認；但他們所提出的理由，乃是對於整部形上學的攻擊，而又不能推翻形上學。照普通常情說：有果必有因，宇宙萬物既然存在，而又不能自己創造自己，則必有一最高的創造因。許多哲學家懷疑因果律，在於不能明瞭因果律的關係。宇宙間因果關係的複雜，不能一種或多種科學予以解釋；然而，因果關係若何雖不能解釋，因果關係的存在則是不能否認的事實。

丙、偶有和必有論證

列子曾說：生者不能生生。宇宙萬物一時有，一時滅。這種「有」，是「偶然有」，即「相對有」，不是「必然有」或「絕對有」。偶然有是可無的有，是有限的有。這種有不能必然一定該有。一定必然該有之有，常常有，不生不滅，不成人毀。偶然的相對有不能自有，由必然的絕對有而來。

聖多瑪斯說：

「第三路是取自可能性和必然性。其推論如下：在自然界的事物上，我們

看到是可有可無的；因為它們有生滅，因此便是可以存在也可以不存在。既然如此，它們便不能常常存在，因為當他們可能存在時，它們實際還不存在。假使一切事物都可能不存在，那時便沒有任何事物存在。如果，這種情況是真的，現在應該什麼東西都沒有，因為不存在者不能開始存在，除非有一個已經存在者使它在。所以如果沒有一個已經存在者，則不能有一物開始存在，那麼現在就什麼都沒有了，這顯然是錯誤而不合於事實。因此，不能一切的『有』都是可能性的，而必定有一個『有』是必然性的。必然性的有或者由他物而生，或者不由他物而生，照這樣去推論也不能推到無限，必定要肯定有一個必然之有由自己而有，如同在上面講創造因時所講。必然絕對之有自有，而使其他『有』得以存在。必然絕對之『有』就是大家所稱的尊神。」

宇宙萬物是實有的，不是虛無，乃眾所週知的事。同時，大家也都知道宇宙萬物有生有滅，有成有毀，不是永久常存的。不是常存的，就是在許久以前，它不存在。既不存在就不能使自己存在，必要有另一已經存在的物，使它開始存在。宇宙間每一件物體都是有時不在而後存在，便都是自己使自己存在的，即都不是必然的，而是偶然的。有人說宇宙就整

體說是永存而自有的，就分體說則有生有滅。但若是宇宙每一物都不是必然的整體，合起來不能成爲一必然的整體。馬克思的辯證唯物論，以物質具有自動力，宇宙可以自動，不必需要一個在宇宙以上的自有精神體，以發動物質，使物質能夠存在。這種主張在哲學上不能成立，在常識上也是錯誤。

丁、全美善論證

柏拉圖曾主張有一觀念世界，現世實際宇宙的萬物，都是分有觀念的局部意義。例如紅，有一個完全的紅，存在觀念世界，實際宇宙間的一切紅色，都是多少分有紅的觀念的一部分紅，所以宇宙間的紅色，有無限的等級，然沒有一具體的紅色，代表整個的紅。世界的善人有無窮的形態，沒有一個人具有整個的善，而沒有一分的欠缺。但是亞里斯多德不贊成柏拉圖的觀念世界，以「共名」代表同名的物之一種共同特性。聖奧斯定則以共名觀念不構成一個理想世界，而是造物主天主的觀念，聖多瑪斯認爲美善的整體乃是尊神天主。他說：

「第四路取自事物所表現的等級。在宇宙萬物中有些更美，更善，更真，更尊貴，有些則較為差。還有在其他特性上，也有高下的等級。既有高下的等級，等級應來自一個最完全的標準。距標準較近的，是更高，距

標準較遠的，則更下。例如距離最高的熱較近的，則更熱，距離較遠的，則較不熱。所以應該有一最真，最善最尊貴的；結果，便應有一個最實在的。因為亞立斯多德在形上學曾經說過，凡是最真的，便應當是最實在的。再者，凡在一類裡是最大的，便是同類其他物體的原因。比如火，為熱中最大的；便是一切熱的原因；這是亞立斯多德在同一書中也講過的。所以，應有一實體，他是一切存在，美善，和完全的原因。這個原因，就是大家所稱的尊神。」

凡是真的，必是實在的；在人事方面是這樣，在本體方面也是這樣。那麼最真的，便是最實在的，也就真理的本身，一切真實的來源。同樣，別的特性都有同樣的情況，美有全美，善有全善。既是全真，則祇一個，全美也祇一個，全善也祇一個；否則，若多，則不是全了。一個全的，則是其他不全的之來源和原因。世界既有這樣多的美好物，就應有一全美全真的實體。

但是宇宙世界的萬物，雖也有精神特性，然大部分特性是物質性的；是不是物質的特性，也都有一個全部特性的實體呢？按形上原則說，一個全部物質性的實體不能存在；因為物質本身是有限的。那麼物質特性的來源呢？來源應該是一個標準觀念。觀念當然也不能獨

立存在，然而可以在創造者的心靈中存在。畫家心靈中有顏色的觀念，建築師心靈中有物質強度和重量的觀念。但是一個人的心靈中若有一物質特性的觀念，必定先該取得了這種特性的感覺經驗；否則，例如一個盲人，不能有顏色的觀念。所以宇宙間一切精神性的和物質性的特性，都要有一最後的來源，最後來源乃是宇宙萬物的創造天主。

戊、目的論證

凡是人作事都有目的；普通在作事時，人常不想：但若加以反省或分析，就可以看到每樁行為有自己的目的。在思想家中，卻常有兩個大問題，而且每每都是沒有答覆：即是宇宙是不是有目的？人類歷史有不有目的？因為，為答覆這兩個問題，若採用科學的方法，應收集有關的資料，而宇宙和人類歷史卻超出科學的智識範圍，科學所知道的宇宙，祇是實際宇宙的幾億分之一；人所知道的歷史，也是人類歷史幾萬萬分之一，何況歷史還有未來，超出人的智識以上，所以大家都說不能答覆上面所提出的兩個問題。

但是從理論方面去看，問題應該是有答案，而答案應該是肯定的。既然每個人作事，都有目的，大家一起作事也就有目的。人類歷史是人所作的事，人作事有目的，歷史便應當有目的。一樁事有目的，目的便是事件的中心，事件的各方面都向著中心，和中心相聯繫。若是一樁事件很大很複雜，它的各方面和各分子都由中心目的聯繫起來，成一個有次序的系

統。所以還是有次序，有系統的，都是有目的。這樣，在自然界裡，可以看到各種大小不同的系統，一株小花草，有它的生活系統；一座山，有它的土石系統；一所大銀河，有銀河星球的系統。那麼自然界也就有目的了。自然界既然目的，宇宙也就有目的了。

聖多瑪斯說：

「第五路取自事物的統制管理。我們常常看到一些沒有知識的物體，向著一個目的而起變動，因為事實上，這些物體經常用同一方式而變動，以取得最好的結果。由此可見它們達到目的，不是偶然的事，而是有計劃的事。但是無知之物自己不會傾向目的，必定要有一個有理性有知識者為它引導，例如箭射向目標，是因為有射箭的人在射。所以應當有一有理性者，引導自然界物體傾向目的。這有理性者就是大家所稱的尊神。」

自然界物體有目的，不是人所排定的；人造物的目的，例如機械，是人所規定的。自然界的物不是人所造，所有目的，也不是人所造。人對自然界的智識，到現在還是很少，科學所發明的，是自然界已經存在的事理。而且宇宙大於任何的人，任何人也就不能給宇宙萬物

規定一目的。同樣人類的歷史也大於任何的一個人，任何的一個人也不能給人類歷史規定一個目的。因此，宇宙的目的和人類的目的，應該是創造宇宙人物的造物主天主。大家都知道若說宇宙是盲目的，人類是盲目的，乃是不合理的事；但若說宇宙的目的和人類歷史的目的，是偶然而有的，不是由造物主所定，也是不合理的。不合理的事，不能因自己不信，便變成合理。

己、五路論證的評論

聖多瑪斯的五路論證，綜合起來，都是宇宙自然界的論證，以宇宙自然界的現象為資料。然而所用的推論原理，則是形上學的原理。

第一、第二、第三的三路論證，綜合起來看，都用一項原理：變動的存在，是被動的。第一路說變者不能自變；第二路說世界都不是自己的動因；第三路說偶然者不能自有。這三路所用的資料，是自然界萬物變動的現象，變動者不能自己發動自己，不能是自己的動因，不能是自有的。

第四路論證，以宇宙萬有都是有限的，有限的有必是受造的。

第五路論證，以宇宙萬有趨向一個終極目的，目的不能自定，必是被定的。

這五路的論證從今日哲學家的眼光看來，產生一些困難。第一，因果律的問題，在上面

我們已經談過，第二，自然科學的問題，現在的自然科學對於自動和被動的觀念和中古的自然科學不同；對於宇宙間美聖的等級，現代科學不予以承認；對於宇宙萬有固有一個終極目的，大家都不容易接受，須先予以證明。

但是現代哲學家對五路論證的問題，根本上仍不在自然科學，而是在形上學。在自然科學上，現代科學承認宇宙萬物有變動的現象，因為生滅的現象天天有，生滅現象的解釋有科學原子的解釋，然而在科學解釋中必定會有哲學的原理。現代科學以物質不滅，然而這種不滅並不是永久的，因此不能證明物質是自有的。聖多瑪斯運用五路論證是由自然哲學出發，自然哲學和自然科學相連。但是聖多瑪斯沒有運用當時的自然科學，而是運用自然科學的哲理。從中古到現代，自然科學進步了很多，自然現象的解釋都有新的解釋，然而新的解釋，並不否認自然哲學的理論。所以，在運用五路論證時，應不使用聖多瑪斯的話去陳述自然界的現象，而使用現代科學的話。論證的理論原理，則仍保留聖多瑪斯的理論原理。

當代一位蘇克蘭數學家懷達克 (Edmund Whittaker + 1956)，曾在一九四六年出版一小冊，名為空間與精神，內容為宇宙論和天主存在的論證。他詳細述說從聖多瑪斯到今天，自然科學所有的進步，如牛頓的地心吸力，如愛因斯坦的相對律。但是這些科學發明，雖對形上學有所影響，而科學本身需要形上學。「創造宇宙」的觀念，以往神學家都認為祇能由「

天主的啓示」而成，現在的科學，如天文學就能證明需要「創造宇宙」的觀念了。聖多瑪斯的五路論證可以用現科學的術語，予以現代化，可以保全哲學的理論價值。

二、尊神存在的懷疑

1. 笛卡兒 (Rene Descartes, 1596-1650)

笛卡兒爲西洋近代哲學的創始人。西洋中古哲學繼承亞里斯多德的哲學思想，以真理在於客體和觀念的符合。這種認識論爲客體的真理論。笛卡兒開始以真理爲標準在主觀以內，主觀以內的標準爲「清楚而明瞭」。他主張凡是清楚而明白看見的，必是真的，就該實際存在。按照這個標準第一項不可懷疑的真理，爲「我思，故我在」。這項真理表現在人心中最清楚而明顯，誰也不能懷疑。然而這項真理不能作爲其他智識的論證，因爲和其他智識不發生內在的關係。爲保證人的智識不錯，祇能由天主作保證，因上帝不能常置人於錯誤；凡是人清楚而明白看到的事理，就應當是真的。既然人的智識要天主去保證；爲證明天主的存

在，便不能運用聖多瑪斯的五路論證。這些論證本身需要天主去保證，怎麼可以用爲證明天主的存在呢？爲證明天主的存在，便祇能由我內心出發。

我心中有許多不同的觀念，這些觀念都是由我的智識而來的。唯有天主的觀念在我心中，則不能由我的智識而來；因爲天主的觀念是絕對而無限的，我的智識乃是偶然而有限的。所以天主的觀念必由於一絕對無限者，在我出生之時，即將這「天主」觀念印在我心中，「天主」的觀念乃是先天而有的。

由已建立了的天主的觀念，再進而運用聖安瑟莫的論證。我心中清楚而明白地有天主的觀念，天主的觀念爲一絕對的觀念，既是絕對的觀念，則包涵有「存在」，「存在」屬於天主的本性，所以應有一絕對的天主。

2. 斯賓諾塞 (Benedict de Spinoza)

斯賓諾塞 (Spinoza 1632-1677) 爲猶太人。懷有猶太人的神秘主義，同時卻又承繼笛卡兒的理性主義，猶太人所信的尊神天主超越人的理性，斯賓諾塞盡力使尊神天主成爲理性之神。他以爲凡是合理的便是真實的，不合理的便是不真實的。尊神天主爲合理的，當然是

真實的。凡是真實的，便是實在的事物。事物雖是複雜的，它們的實體必定是一。一的實體有精神和物質兩面，實體的精神就是尊神天主。斯氏反對笛卡兒分心物爲二，他主張心物爲一；尊神爲理爲精神，與宇宙事物便是一實件。所以斯賓諾塞爲一元泛神論。一元的尊神爲猶太人的信仰，泛神爲神秘主義，神爲事物之理則爲理性主義，與宇宙爲一體之神，是可以理解的神。

3. 萊不尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz 1644-1716)

萊不尼茲的哲學思想，還不離開中世紀的傳統。他反對洛克的經驗論，維持傳統的形上學；但他有他自己的主張，主張「單子論」。斯賓諾塞以宇宙爲一實體，忽略了單體，萊氏則強調單體中的單子，把心物間的關係，統一在單子中。單體由單子而成，單子爲一種力量，是一種能，爲宇宙萬物的元素。單子有無限的數目，然每一單子獨立，爲一小宇宙。單子和單子之間，雖沒有交往，然有先天的和諧。這種先天的和諧，就是宇宙的先天次序，構成共同的目的。

萊不尼茲由先天和諧和目的的原則，舉出四種論證，證明尊神天主的存在。

A、凡在邏輯上是合理而可能的，則必實際存在。尊神爲一最完全的觀念，內涵包有自我的存在；這個觀念是合理而可能的，所以尊神天主就是實有的。

B、永恆與必然真理的基礎，就是尊神天主。這一論證來自聖奧斯定，但解釋方式卻不相同。聖奧斯定注意在光明一點上，人爲認識真理，應有真理的標準，又應有認識真標準的光明。真理的標準由造物主天主賦給人的心靈，而天主又用光明照耀人的理性使能見到真理標準。萊氏分真理爲偶然性的必然性的兩種，偶然性的真理是依照人爲的次序而成，人爲的次序須以天然的次序爲依據。天然的次序不來自人，而來自造物主，造物主所定天然的次序，產生必然的真理，必然的真理來自造物主天主。故尊神天主是實有的。

C、充足理由的論證。這個論證來自聖多瑪斯所講必然和偶然的論證。每一事件的存在，必定要有充足的理由。宇宙萬物在本體上和邏輯上都是可能存在的偶然性物體，偶然性的物體在自己以內沒有充足的理由，因爲它不能是自有的。整個世界既然沒有存在的充足理由，充足理由必不在宇宙以外。宇宙存在的充足理由就尊神天主。

D、單子間的預定和諧，表現宇宙間有一共同的美好秩序。單子間的和諧秩序不能由單子所定，單子乃宇宙萬物的元素，則共同的和諧秩序，乃由造物主天主所定。所以必有創造宇宙和諧的尊神天主。

萊氏的宗教哲學，保有中古哲學的傳統。

4. 柏克萊 (George Berkeley, 1685-1753)

繼牛頓理性主義以後，英國在第十七世紀產生了唯經主義，也就是經驗主義，一切以感覺為主，超越感覺的對象，都存而不知，或存而懷疑。洛克、休謨便是這種學說的代表。他們否認天生的知識，即最基本的原則，如同一律，矛盾律，都不是天生的，而是人後天所得的知識。知識由感覺而來，由內部感覺的反省而予以完成。知識以感覺經驗為限；超越感覺的對象，如物的本性，物的實體，不能為人所知，則付之闕如。但是洛克相信上帝，他為證明上帝的存在，由經驗出發，再加以中古傳統的形上原則。我們由我們的經驗，知道我們自己存在，而且知道我們的存在是有開始的。有開始的存在，不能因自己而存在，必因另一已經存在者而後纔存在。這樣，推論下去，便應有一永久而無始的存在者，這就是尊神上帝。

柏克萊為英國基督教的一位主教，反對無神論，以無神論歸源於唯物論，有神論應歸於唯心，乃創立主觀唯心論。洛克以一切知識來自感覺，然假定有一實體，即是「物之體」。柏克萊認為實體不能被感覺所知，不能是一種感覺經驗，應該排除。但是我們可以有實體的

觀念，觀念不是感覺，而是進入另一種精神境界，轉入「心之體」裡在感覺世界中，凡存在都可被知覺；凡被知覺的則都是觀念，觀念則在主觀的心靈裡。因此，一切被知覺的乃是人心的觀念，而不是客體的物；被知覺的對象是觀念。觀念為精神，精神為物體存在的理由，精神便是實體。而且推到終極點，必須有最終的精神，這就是尊神上帝。

「存在就是被知覺」，被知覺乃是觀念，結論應該是沒有觀念就沒有存在。可是宇宙間有許多存在的，而人對它們沒有觀念；因此，應該承認人的觀念不能界定一切存在。人的觀念既不能界定一切存在。而存在必定是觀念，於是便應有可以界定一切存在的觀念；觀念是精神，人的精神有限，可以界定一切存在的觀念，應該是絕對的精神，也就是最終的精神，就是尊神上帝。

5. 康德 (Immanuel Kant, 1724-1804)

西洋哲學從亞里斯多德以來，都承認上帝的存在可以由理性去證明，聖多瑪斯提出五路論證，洛克和柏克萊也提出「物之體」和「心之體」。到了經驗論的休謨，這種以理性證明天主（上帝）存在的主張，受了嚴重的打擊。休謨的經驗論最邏輯，最徹底，排除一切超於

感覺的知識。他不接受洛克的「物之體」和柏克萊的「心之體」，堅持純現象的經驗論。上帝的存在，由人的理性去證明，理性所有的知識，既是經驗，理性便不能證明上帝的存在。因此，上帝的問題，不是理性的問題。宗教的信仰和理性知識，互相分離，且要分道揚鑣。

康德反對休謨的純現象經驗論，可是卻又受這種學說的影響，仍舊否認理性可以超越感覺而認識物的本體。他所著的《純粹理性批判》，批評了西洋整個傳統哲學，在《實踐理性批判》中，建立一種新的哲學基礎。

康德批判傳統宗教哲學，是在他的「超越辯證」中。「超越辯證」屬於《純粹理性批判》一書中的「超越邏輯」。「超越邏輯」分爲兩部分，一爲「超越的分析」，一爲「超越的辯證」。在「超越分析」中康德以思想的形式不能在感覺經驗中找到，祇能在理性中去尋求。思想形式既在理性中，則應是先天的思想形式。這種形式爲十二範疇。感覺經驗的材料通過時空以及十二範疇的綜合作用，構成知識。範疇的綜合作用要求更高的理性統制作用，這種統制作用產生理性的理念，這種理念有三個：即靈魂、世界、上帝。康德認爲這三個理念，都是超實在的，不能作爲知識的元素，不能建立有關三者的知識。例如靈魂就是自我，自我靈魂則不可知。例如說：

實體祇是能做主體的，

主體是我，

故我是實體。

康德批評這三段論式，小前題「主體是我」的我，是超越性，邏輯性的；結論「我是實體」的我，是實體的，經驗的。這三段論式便有錯誤，不能成立。

世界由感覺去看和由理性去推，互有矛盾，形成「二律背反」，不能統一。

上帝的觀念，則是一種倫理道德的要求，不能用論證去證明。例如傳統哲學以本體論證，宇宙論證，目的論證，證明上帝的存在。關於本體論證，從最完全的觀念應該包涵存在，證明上帝的存在；康德評判為誤將存在式綜合命題作為非存在式的分析命題。

上帝為最完全的觀念，

完全的觀念是存在的，

故上帝存在。

完全的觀念是存在的，這種存在，是存在式的理想存在，並不是實際的存在。實際的存在性，為綜合性謂詞，不是分析性謂詞。因此，說上帝是完全的觀念，並不是說上帝存在。因為實際的存在須要概念與對象相綜合。康德舉例說「我想著一百塊錢」，這一百塊錢存在我理想中，卻不一定就實實在在。

關於宇宙論證，從偶然存在到必然存在，需要因果律。因果律在經驗界有效，在超經驗界則不適用。

關於目的論證，由次序和諧表現目的，由目的而到造目的之造物主。康德批判理由不充足，因為宇宙間相反次序和混亂的惡也有。再者由目的而到造物主，又是宇宙論證需用因果律了。

康德在《純粹理性批判》中，否定由理性推論可能達到「物自體」，否定可以證明上帝的存在。他便在《實踐理性批判》中，肯定由於倫理道德的要求，上帝真真存在。實踐理性的要求，有三種：自由，上帝，靈魂不死。這種要求是先天的要求，是人生所必需；但不能由理性去證明或解釋。

人對自己的生活，應該負責任，負責任纔有道德。人的悟性和經驗的形式，都是必然的，沒有自由，不負責任，沒有道德可言。人對生活的責任，應由實踐理性去求。實踐理性祇有先天的要求，自由便是先天的要求。

為有倫理道德，應有賞罰。人世的賞罰不完全，便要有一種完全的賞罰，為有完全的賞罰，應有完全賞罰的主宰，主宰就是上帝，因此實踐理性要求上帝的存在。

善惡必須有適當的賞罰，適當賞罰在現世不能實現，因為現世的賞罰在人的手中，人常是有缺的。所以，人的靈魂在身後仍應存在，在來生從上帝的判斷中受到適當的賞罰。

康德反對英國洛克的經驗主義，但是他也不承認理性具有認識超越感覺的本體之能力，祇能以實踐理性的先天要求，肯定上帝的存在，以建立倫理道德的基礎。然而這種先天要求乃是非理性的，所以不被當代崇尚科學的人所接受。

6. 蒲倫特 (Maurice Blondel 1861-1946)

蒲倫特 (Maurice Blondel 1861-1946) 為法國當代的一位著名哲學家，為虔誠的天主教信友。他的哲學思想，自成一個體系，名為「行為哲學」。

當佛洛依德 (Freud) 和柏格森引著人類走入生命的內心，振興「內心主義」 (Immanentism)，蒲倫特以內心為出發點，走向超越人性的實在。佛洛依德以性慾為內心的主流，由隱意識升入半意識，由意識再昇華而成藝術和宗教情感。柏格森以生命為躍進的活力，直接和生命根源的天主相接。

蒲倫特以人內心的表現為行為，行為會有人的意志。為人內心的表現，而又處在內心裡。行為即是人的生命，乃是生命的發展。在人的行為裡，一定包含人意志的願欲。就在人的絕望，不願欲任何事時，這種不願欲任何事就是一種願欲。沒有行為而沒有願欲的，願欲

必在行爲之中。人所以絕望而不願欲任何事時，是因所願望的不能取得，不願望的卻接踵而來。在一般人來說，也都是不能常能滿足自己的願望，越滿足越覺得不滿足。所以從一般看來，人的願望是無窮盡的，自然界的事物則是有限，有限的事物不能滿足無限的願欲，人的願欲要求超越本性自然界的實體，以得滿足。超越本性自然界的實體乃是天主。超性界和本性界互相連接，本性界要求有一超性界；然而人沒有本能可以上升到超性界，須要超性界實體天主下降以提攝人的本能。超性界不是人的理性可以認識的，也不是人的意志可以達到的。但是兩者之間互有關係。

思考爲人的一項最內在的行爲；思考的行爲不是單純的動作，而是有組織的行爲。好比整個宇宙有組織，而使多數的複雜體合成爲一，宇宙就是一種思考。人的思考集合複雜的心理動作而成。這種心理思考動作和意志的願欲動作一樣，越思考而得智識，越向更多的智識去追求。真理具有超越性，具有永久性，真理乃是天主。

蒲倫特最後的結論，人的一切行爲，都是實現一項形而上的原理；人的行爲使人趨向自己的根由，而成爲和根源相似的永久實體。

參考書

- Bernardino M. Bonansea, *God and atheism*, The Catholic University of America Press.
- Fernand van Steenberghe, *Dieu Cache* ChapVI, VIII, Publications Universitaires Louvain.
- 羅光，實踐哲學第二章。
- 李杜，中西哲學思想的天道與上帝，乙部第四、五章，聯經出版公司，民國六十七年。
- 曾仰如，宗教哲學，第二編，第四節，光啓出版社，民國六十三年。
- 鄭昆如，西洋哲學史，第三部分，近代哲學，正中書局民國六十年。
- Johne Hick. *Classical and Contemporary Reading in The Philosophy of Religion*. 聯經書局，民國六十年。

第五章 西洋哲學論尊神的特性

一、討論的方式

西洋傳統的哲學，主張人的理性可以達到尊神的觀念。人由宇宙間的事物，依據哲學的原則，可以推論到尊神的存在，上一章所講的論證，就是理性可以知道尊神存在的理由，西洋近代哲學對於神的存在，不用傳統神學的論證，因為近代哲學對於理性的認識能力有所懷疑，唯心論，唯物論，經驗論，都不接納形上學方面的論證，他們把理性的認識能力，或限制於可感覺的經驗，或限制於心內的觀念。但是他們除少數的無神論者以外，都肯定人能有尊神的觀念，例如康德以實踐理性的要求，肯定有上帝。又如柏格森以人的直觀，在神秘的境界裡可以體驗天主的存在。這般哲學家否定了尊神的超越性和絕對無限性，使尊神成為理性瞭解的對象，或成為感情的體驗對象。

傳統的士林哲學，跟隨聖多瑪斯的思想，分別對於尊神的認識有兩種：一種由理性去認識，一種由超理性的啓示去認識。由理性去認識，按照因果律的關係，自然界萬有為尊神天

主所造，爲天主創造力的結果。結果常可反應原因的性質，尊神和宇宙萬有便不是絕對不相通。由宇宙萬有不僅可以上溯到尊神的存在，也可以上溯到尊神的性質。但是因爲尊神創造萬有是用自己的神力，而不是由自己本體而生，宇宙萬有和尊神的性質完全不相同。由宇宙萬有上溯到尊神的本性所能有的認識，祇能是類似的認識。宗教的信仰對於尊神的認識，則來自超理性的啓示。啓示由尊神以自己的奧秘昭示人們，昭示所用的方式或象徵，仍是按照人理性的認知力。所以對尊神的認識，在兩種方法裡，都是理性的認識，來源則不相同，一種來自自由宇宙自然界萬有而推溯到創造者，一種則來自尊神自己的啓示。

當代基督敎神學家巴特 (Karl Barth) 和卜仁爾 (Emil Brunner) 對於尊神的認識，曾有過激烈的論戰。卜仁爾主張宇宙自然界具有自然的啓示，可以使人們認識尊神。這種啓示爲自然的普遍啓示，也是間接的啓示。福音聖經乃是一種特殊的啓示，啓示拯救的恩惠。普遍啓示和特殊啓示有分別，普遍啓示是創造的恩惠，特殊啓示是救恩的啓示。人由創造恩惠而認識上帝，然後認識的罪而取得拯救的恩惠。巴特否認普遍的啓示，也否認創造恩惠的價值，祇承認由拯救恩惠而取得啓示以認識上帝。卜仁爾承認自然界萬有和人的本性價值，由創造恩惠而對越上帝。巴特以人對越上帝祇是一個待救的罪人，人和自然界萬有的意義，都要由拯救恩惠去看，否則一絲價值都沒有。(一)

這是「信」和「知」的問題，巴特以「信」和「知」相分離，卜仁爾則以「信」不離「知」，聖多瑪斯不否認「信」和「知」的關連，「信」不來自「知」，然「信」不違背「知」，兩者的內容不相同，來源也不同，然都歸於尊神。由自然界萬有可以證實尊神的存在，也可以以類似的方式認識天主的本性。

由自然界萬有認識天主，這種認識不能達到天主的本性，只能間接地知道天主的幾項特性，而且還是類似的知識，因為人的理性並不是盲目的，人談論天主，不像瞎子摸大象，根本沒有形色的觀念。人對於尊神天主，雖是以有限的認識，對無限的實體；然而絕對無限的實體為精神體，人的理性也是精神。以有限的精對無限的精神，可以有些類似的認識。宇宙萬物既為天主所造，萬物所有的特性在造物主的性體中，可以有些類似點。由萬物的特性便可以認識造物主的一些類似特性。

「我們對一客體的認識，可以是間接的，可以是直接的。直接的認識，又可以是直接感覺，直接了解，或直接明見。間接的認識，又可以是傳聞，推論。」

「我們對一客體的認識，又能夠是完全的，或只是類似的。完全的認識，是對於一項客體，按照它的物性，能夠用同等的觀念，表示出來。類似的認

識則是對於一項客體，按照類似的物性，局部與以表現。……」

「我們對於天主之認識，不能是直接的，……；只能間接認識天主，……；萬物由於天主所造，天主是萬物的成因，同時，天主也是萬物的模型；雖然天主不是仿照自性而造萬物的物性，但是萬物的優點，在天主神性中心有其根據。」

「因此我們按照因果律的關係，從宇宙萬物的優點中，可以推出天主神性的優點。我們對於天主的智識，是間接的類似智識。這種智識是缺而不全的，而且不是對於神性的直接智識。」

「在推論天主神性的優點時，我們以物性的優點為根據。物性的優點分消極和積極的兩類。消極的優點在排除一種缺點，如無病，如非物質性，如無限，如不變不滅。積極的優點，在指出一項特性。物體的積極特性又可能有兩種：一種是純淨的特性，一種是滲雜的特性。純淨的特性，不滲雜有缺點，如明智，精神等，滲雜的特性，滲雜有物質的缺點，如運動，滲有物質性，如思索，滲有思維的勞苦。」

「我們以物性的優點，去表示天主的優點時，消極的優點，按照整個的意義，可以言之於天主純淨的優點，按照本來的意義，再擴充至最高度，也可

以用之於天主；滲雜的優點，用之於天主時，則只是一種藉用的譬喻。」

(二)

二、唯一性

在各民族的宗教信仰中，常有多神的信仰。民族學者每每以多神信仰為原始信仰，他們主張宗教信仰起源於原始人對自然威力的畏懼，想像為神靈，塑為人或物的偶像，供奉而崇拜。自然威力很多，原始人所想像的神靈很多，所以原始民族的宗教信仰，常為多神。原始人漸進於文明，理智力漸高，乃放棄禽獸和自然物的崇拜，進入人靈的崇拜，最後乃進入一神教。但是，又有一些民族學者由原始民族的遺跡去研究，他們的結論以最初的宗教信仰為一神的信仰，後來雜入多神的信仰。這些主張為民族學和社會學的問題，在考古學沒有能夠取得原始人類的歷史遺跡以前，不能得到答案。由現有的未開化民族的宗教信仰，沒有確實證據以肯定最初的宗教信仰。

西方宗教哲學所討論的宗教信仰，為天主教或基督教的信仰，這兩種宗教同信唯一的尊神天主（上帝）；天主的信仰來自猶太民族。猶太民族的宗教信仰，記錄在舊約聖經上。舊

約聖經很明顯的肯定天主爲唯一的尊神。

當梅瑟（摩西）率領以色列人出了埃及，在沙漠裡遊行，以進入巴勒斯坦。天主給以色列頒布了十誡，訓示他們說：

「我是上主你的天主，是我領你出了埃及地，你們作奴隸之所。除我之外，你不可有別的神。不可為你製造天上或地上或水中之物的雕像，不可叩拜

這些像，也不可敬奉。」（出谷紀 第二十章第二節——第五節）

「現在你們應認清，只有我是『那一位』，除我以外沒有別的神。」（申命

紀 第三十二章第三十九節）

「所以今日你該知道，且要牢記在心，天上地下，只有上主是天主，再沒有別的神。」（申命紀 第四章第三十九節）

猶太民族所敬的尊神，稱爲「雅威」，即是天主，爲一超越宇宙萬物的神靈。舊約聖經由新約聖經繼續，新約聖經爲耶穌的傳記和訓誨，乃天主教的信仰教義。天主教傳遍歐美，基督教由天主分出。因此，歐美人所信仰的宗教爲一神教。歐美的宗教哲學都以尊神爲唯一的神。

由哲學去看，這個問題乃是所用為證明天主存在的論證，應該有的結論。

由宇宙論方面去看，使宇宙萬物由「潛能」而到「現實」的力，來自不生不滅，不變不動的實體。這個實體既具備一切，則應該是一完全的現實，沒有任何的潛能，乃一純淨的現實。純淨的現實是最完全的現實，最完全的現實只能有一個，否則不是最完全的。

由宇宙的原因去看，宇宙萬物都有生有滅；有生有滅的有，便是局部的有，不是自有。既不是自有，必來自另一有，另一有又要上推，一直到自有者；自有者為最後的，也就是第一的原因。自有者祇能是一個。

由宇宙的真美善去看，宇宙所有真美善為局部的，應來自完全的真美善。完全的真美善祇能是一個。

宇宙論的論證，在根基上是以一個本體論證作基礎，即最完全的實有，祇有一個。無論那一類物體，若是最完全的，則必是唯一的；否則在本體上就有了限制，雖說在特性上可以相同相等，但在本體上就是有限的了，因此，尊神天主在本體上是最完全的實有體，最完全的就是無限的，就是絕對的。絕對，無限，最完全，都形容一個唯一的實有體。因此尊神必定是唯一的。

最完全的實有體，就是「有」的本體，「有」的本體包涵一切合理的特性，而且是有到最高最純淨的程度。若是「有」的本體是有兩個或兩個以上，則這樣的「有」就不是「有」

的本體，而是「有」的分享者，即是局部的有。因為「有」的本體，就是一個有，凡可說是有，都包括在「有」的本體內。這樣的有纔是絕對的有。

聖安瑟莫曾以天主爲一最完全的觀念，最完全的觀念應該包括所有的觀念，因此應該包括「實有」。但是士林哲學家都認爲由觀念到現實，不能由邏輯去推論，因爲許多合理的觀念都不能成爲事實。但是天主的存在已經是事實，天主的觀念則必是完全的觀念，完全的觀念必是唯一的，則天主必是唯一的。

在下一節，將研究自有的問題，天主是自有者。自有者即自己的本體是有，祂既然自己是，則凡是有祂都具有，自有者具有「有」的本體，祂便是唯一的。天主教的信仰在這一點，是絕對不容誤解的，既反對多神又反對泛神。

三、自有者

宇宙間一切萬有，有生有滅，有成有壞，不能是永久常存的。佛教因而說萬法爲空，沒有自體自性。宇宙間一切萬有既都不是自有的，則必須來自一自有者。否則推到無窮，還不能得到答案。在本體論上，不能說宇宙萬物結成一圓環，沒有開始和終結，互爲因果。因爲

一環自體具有存在，須由另一環去索取，另一環本體也沒有，又向另一環去求，這樣追下去，任何環都沒有自己的存在，根本這個圓環就不存在，即是宇宙萬物都沒有，「聚群盲不能成一明」，聚不存在者不能成爲一存在者，因此必須有一「自有者」爲第一原因。

辯證唯物論者，以宇宙爲物質，物質乃是自有者。現代不接受傳統形上學的哲學者，也多相信宇宙無始無終，但是自形上學去看，物質是自有的，乃是自相矛盾。物質不能自動，常是被動。在聖多瑪斯的哲學思想裏，物質祇是一束潛能，一束潛能而是自有的現實，豈不是自相矛盾嗎？馬克思以物質具有自動力，由量的變而躍入質的變；然而物質即使有這種自動力，仍然不能自己發動。祇不過把最後的發動力，放在物質以內，理由仍然講不通。

自有的內涵，包含兩項重要的意義：第一，自有是有一切的有，凡是可有的，都有，即是一個最完全的實有體；第二，自有是同時具有一切，即是一個最純淨的現實，不夾雜任何的潛能，一切都是現實。

自有實體，乃是有的本體，便永久存在，存在和有同爲一，沒有分別。在非自有實體裏，有和存在有分別，有屬於觀念，存在屬於現實。所以有始有終。有始有終便有變，或不存在變成存在，即是生；或由存在變成不存在，即是滅；或由一形態變成另一形態，即由潛能成爲現實。自有存在，本體就是存在，沒有任何潛能，便沒有由潛能到現實的變，本體既是存在，也就不能有生有滅，便不能有始有終。

自有實體不變；所謂不變，不是呆板的靜。變是動，動由一起點到一終點；自有實體不能沒有這種的變動。然而自有實體有「行」。行是現實，是不動之動，是無爲而爲，是活的而不是死的。行是生命，是存在的表現，能有對外的效果。

四、純粹精神

中國哲學講心，承認心爲神秘莫測，爲神明，爲精神。然而中國哲學以心和物一樣由氣而成，氣雖分清濁，這種區分並不明顯，更不鴻溝一道兩者不相混。氣的清濁乃是程度高下的區分，程度高下不是一刀兩斷而是互相對待，清氣爲精神，濁氣爲物質；精神和物質的區分，祇是程度的高下了。

西洋哲學把物質和精神的區分，爲本體的區分，兩者性質不同，沒有共同的成素。在宇宙萬有中，有物質，有精神，精神爲人的心靈，稱爲靈魂。

心物問題在東西哲學裏，由古到今常是一個爭論不休的問題。唯物論否認精神，唯心論否認物質。當代西洋哲學的趨勢，趨於唯物的思想。然而，科學也不能否認人的自由。

「人有自由的意志，不然，主意，勸告，命令，禁止，賞罰是無用的。為證明這點：我們當理會，有些事物沒有判斷而行，如石頭之下墜，其他無知覺之物皆如此；他物依判斷而行，但判斷不自由，如動物：羊見狼，乃依天性之判斷，而非依自由的判斷，以為當躲避牠；羊不以理智判斷，而依天性本能，其餘一切動物之判斷亦如此。但人依判斷而行，而為他依理智的官能，可判斷當求某物、當避某物。但這個判斷，在單獨行為中，不由本能而來，而由理智比較而來，為此，他依自由判斷而行，保存傾向許多事物的能力，因為理智在偶然性的事上，能隨從不同的道路。如我們在辯論的三段法，及修詞學上見到的；而局部的工作是偶然性的，所以在這種事物上，理智的判斷能隨從不同的道路，不需必定隨從一條。既然人是有理智的，就必當有自由的意志。」（聖多瑪斯神

學大全 第一篇 第九九題 第三節）

聖多瑪斯論人有自由，自由的理智應該是精神的。中國《易經》也說變化而不能測就是神，神即指著精神。人心靈的變化，真是神秘莫測。不過唯物論者說心靈的思索都用大腦神

經，神經爲物質。對於這個問題，後面將要詳細討論。人因心物合成，心的動作當然要和物體相合而行。心用理智思索，思索用腦神經；但是想這個想那個，想已往的事，想將來的事，人是用心的意志，意志的自由，就是心靈的自由，自由不是腦神經的作用。所以心靈是精神，心靈就是靈魂。

《易經》卻也說天地生物，神妙莫測；所以說「易」爲神妙。「易」爲天地的變易，「易」神妙莫測，則天地也有精神。《易經》又講天地之心，說「天地有好生之德」。花木的生發，風雨霜露的現象，從人看來，沒法可以預測，然而現在的自然科學已經能找到這些現象的規律，這些現象都依著規律而動，和人心靈的行動完全不同。

精神高於物質，人的心靈爲精神，必定來自更高的精神。人本爲造物主所造，造物主便應是精神體。

尊神天主爲最純粹的實體，最純粹的實體不含有潛能，物質本體都是潛能，在最純粹的實體內便不能包含物質。所以天主是精神體。

精神體沒有形相，不能以形態去代表。《中庸》說神是「視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可道。」（第十六章）

天主爲最高，最純粹，最完全的精神體，較比老子所講的「道」還更神妙深奧，沒有觀

念可以代表，沒有名字可以稱呼，乃是無欲無爲；然而又是最確定的實體。老子以「道」的本體，渺茫恍惚，完全不定；由不定而變爲定，定則爲有，有形有相。西洋宗教學所論的尊神天主，爲完全確定的實體，不含任何潛能，爲一最完全的實體，沒有變化。這是中西形上學的觀點不同，西洋形上學由一完全確定的實體，乃有力而使萬物成爲有限的實體；中國形上學由一完全不確實的實體，乃有變化而生萬物。

五、造物主

在中西的宗教哲學裡，萬物和尊神在本體上的關係，有所不同。中西宗教哲學雖都稱上帝（天主）爲造物者，然而創造的意義互有差別。中國宗教哲學沒有正式討論這個問題，祇能側面由中國形上學所講「道生萬物」和「太極生萬物」去看，以萬物由「道」或「太極」所化生。「道」和「太極」當然不是上帝，所以不能說萬物由上帝所化生。祇是說「天作高山」（詩經 天作）「天生蒸民」（大雅 蒸民）在中國宗教哲學裡沒有「創造」這個觀念。西洋宗教學則對於「創造」的觀念，解釋很清楚。

「創造，用之於神創造宇宙：第一，表示創造是神的一種動作。神創造宇宙，是用自己的一種動作使宇宙成立，不是由自身變化而產生宇宙。第二，表示神使宇宙成立，不用預先已經有的材質，完全是從無中生有。……：創造宇宙的動作，是神意志的動作，神一願意造宇宙，宇宙就有了。舊約創世紀記載天主創造天地萬物，只用一個「說」字。天主說有光，就有光；說有穹蒼，就有穹蒼；說有日月，就有日月；說有生物，就有生物（創世紀第一章），創造的意義，是無中生有。」(三)

「無中生有」，老子曾經講過。老子所講的無，是「道」，道爲無，即無定，無形，無質。由無而化生「有」，有則有定，有形，有質。老子的有生於無或無中生有，不是講從虛無中生有，從沒有材質而生物，而是從不定而作爲定，從渺茫虛無中成一確定的單體。因爲《道德經》和《易經》都是主張「化生」，化生有變化，變化的化生，便是由虛無渺茫的「道」或沒有定形的「太虛之氣」變化而有萬物。由「氣」或「道」而化生的萬物，和「氣」或「道」在物體上相同。所以莊子主張道在萬物，理學家以萬物由氣而成，道和太虛都不是超越性的實體，而祇是無限大的實體。

天主（上帝）創造萬物，是用天主自由意志的行動；天主的行動是現實而不是潛能，現實的行動常在，現實行動的外在效果，則在時間以內。天地的有無，對於天主的本性本體，絲毫沒有影響。天地未造以前，天主不見小，天地造了以後，天主不見大。然而天地萬物並不是空無，也不祇是天主的一種外面現象，天地萬物是實有體，但是天地萬物的性質，在天主以內有各自的原因，不僅是意象的原因，因為都是按天主的意象所造；而且也是一「質因」；因為萬物自的性質，在最高最純的程度必定存在天主本性本體內。例如真美善的特性，來自天主，天主的本體就是真美善的本體。然而創造不是用天主的本性本體，是由無中生有；因此天主和萬物不同性不同體，天主是超越天地萬物的尊神。創造論不合於泛神論。

天主創造萬物是用自己的行動，用自己的能力，不用自己的本性本體。好比畫家畫畫，用自己的能力，用自己的動作，不用自己的本體。祇是人畫畫必定要用工具和材料，否則空手空腳不能成畫。天主則是全能，祂能不用工具和材料，從無中創造萬物。

「全能」，是意志的願欲，完全成爲現實。天主既是自有的實體，就是「有」；祂意志的願欲不是觀念界的理想，而常是現實的有。天主創造天地萬物，在祂說「有」就有。普通每個實體的工作力，要看自己的本性而定，萬物的本性，連人的本性也在內，都是有限的。有限實體的工作力，因爲自己本性不是「有」，有和存在相分，自己的有須要另一種動力因纔能存在；有限實體的工作力不能直接達到有，祇能達到存在，即是影響他物的存在。有限

實體工作力的效果，不能從無中生有，也不能使有變為無，祇是改變「有」的存在，或是改變「有」的存在形態，或是改變「有」的存在性質。無限絕對的實體，為「有」的本體；祂的工作力直接達到有，使純粹不有者有，使有者變成純粹的無。這就是創造力的全能。

「能」在普通一般看來，乃是潛能，即是可以做事的能力。潛能為成現實，須要有發動的力。能擴張到全能，全能不是潛能，而是現實。在天主本體裡不能有潛能，否則不是純粹的絕對的現實；所以全能乃是行。但是從效果方面說，效果不常存在，則可以說是可能存在，帶有潛能的色彩，全能，即是可以做一切的事，可以使一切萬物存在。這種可能是從效果一方面去看，即一切都可能由天主的行動而使之存在。從天主方面去看，則一切都是現實，現實的表現於外，乃在時間以內。

「能字既是由效果方面去看，表示天主的動作可以產生什麼。『全』字也是由效果方面去看，表示從天主的動作裡可以產生一切，『一切』就是『全』字的意義。

然而一切又有意義呢？『一切』指的是凡是自身不相衝突的事。若是自相衝突，則不能是事物（有）；既然不是事物，當然不能成為現實。既然不能成為現實，也就不能由天主的動作而產生。例如三角形的圓周，是自相

衝突的名詞不能成為現實。天主也就不能造三角形的圓周，並不是天主不能造，實際是不能有三角形的圓周。

因此，天主的全能，意思是說，凡是不自相衝突，可以成為現實的事物，都能由天主的動作裡產生出來。

可以成為現實的事物，不一定都成為現實，有的已經成為現實，有的將來要成為現實，還有許多從來不會成為現實；但是對於天主的動作說，凡已成為要成為現實的，以及可以而不會成為現實的，只要天主願意，都是可以產生的。

從天主一方面說，天主全能，便是凡是天主願意作的事，天主都能作。自相矛盾的名詞，不可以成為事實，天主當然不會願意作，因為天主是全知的，又是全善的。」四

全能是不是也可能做一切惡事？惡，從形上本體去看，並不存在，也不能存在。惡祇是「有」的缺點，「有」帶缺點，便不完全，不完全是惡。善不完全，便是惡。惡本身不是存在，天主為最完全的有，不能有缺點，本體不能有惡。天主的意志也就是祂的本體，因為祂是純粹的有，本體不分許多部份，就是不如同人分有本性和特性，本體和材能以及性質的附

加體，天主的本體是純粹「有」，沒有意志，理智和本體的區分。本體既是完全的有，便不能有惡作惡，全能便不包括作惡。

然而惡的問題，在中外哲學上常是一個艱難的問題。有些學者問說：天主既是全能而又全善，為什麼在所創造的宇宙中有很多不成的事物，有許許多多的惡事？宇宙間的事物，有自然界的事物，有人界的事物。人界的事物爲人所作，惡事爲人的事，不能歸之於造物主天主；況且天主還要懲罰作惡的人。自然界所稱爲惡的事物，不是本身是惡，而是對於某一方面稱爲惡。例如惡獸毒蛇，牠們本身不是惡物，而是對於人或對於別的生物，有所傷害，乃稱爲惡。例如地震，颱風，洪水，乾旱在現象本身不是惡，而是對於人和生物有很大的傷害，乃稱爲天災大惡。這些現象依照自然規律，自然發生，不能稱爲惡。還有出生的人，有白痴，有低能，有殘障，這些人都稱爲天生的不健全的人。他們的殘缺稱爲惡。這種惡也不能直接歸於造物主，而是依照生理的規律所構成。

但是造物主天主爲什麼讓這些自然界的惡事發生呢？又爲什麼讓惡人惡事存在呢？在下一節將討論這個問題。

反對創造論的人，不由本體的論證去講，而由實際的科學來說。達爾文的進化論不是反對創造論的實例嗎？按傳統的形上學，物的種類在區分上的標準是物性，物性不能變動，因

此物種進化乃不可能有的事。但若按中國哲學說，萬物都由氣而成，物種的區分雖以性之理作標準，然理與氣合而成物，氣的清濁乃是程度的區分，物種的區分可以說是程度的區分，物種進化似乎是可能。西洋宗教哲學對於進化論和創造論的關係，不就形上本體論去講，而就事實去講，可以不相衝突。因為天主教在創造萬物時，可以祇造了萬物的元素，元素隨著環境而進化。生命的元素即生元，也可以藏在物體內，而後漸漸表現。中國理學家朱熹以萬物同一理，理即生命之理，具有生理，感覺，心靈各級生命之理。理和氣相合，隨著氣的清濁，就表現各級的生命。

傳統的形上學在本體論方面，對於進化論有兩點難題：種類為物性的區別，物性不能變。心靈的生命為精神生命，精神生命的元素不能藏在物質以內，在礦物裡不能藏有生元。

在自然科學裡，到目前所發現的，祇是生物須在適合的環境內生存，否則將死亡而絕種。現在發現許多古代的生物化石，這些生物早已絕了種。但是還沒有發現從一種生物進化成另一種生物的遺跡。例如進化論所講的最後一種進化，人由猴進化而成，卻總沒有發現猴進為人的遺骸。現在所發現的原始人頭腦，那已經是人，而不是人猴。

因著創造還引起另一個問題，即是天主不變的問題。天主既是完全的現實，為「有」的本體，絕對不含潛能，天主便不變，所以說天主是不變的。那麼，創造萬物不是一種變動嗎？

「天主是不變的，第一從本體方面說：天主的本體絕對不能有變動。第二從倫理價值方面說，天主的意志，不會有變動，既定必行。同時，天主的理智，也不會有變動，因為天主的智識，沒有增加或減少的變動。

但是天主不變，並不是說天主沒有活動，……；另一方面，天主不變，並不否認一些外在的新舊關係。例如世界變動，是有先後的；這些事物和天主都有關係。天主造了世界，世界原先沒有，於今有了，世界便加給天主一種新的關係。但是這關係，都是外在的，對於天主本體，一點影響也沒有。」^(四)

創造的行動是精神體的「行」，「行」沒有動，沒有動就沒有變。我們思索，思索爲行動，行爲理智的行，動爲腦神經的動。從理智的「行」說，理智沒有變動；從腦神經的動說，腦神經有變動。天主爲純粹精神體，祂的「行」不會有任何變動。

六、天地萬物的主宰

天主從「無」中創造了「有」，「有」的存在，以創造者的德能為基礎，否則就要墮回「無」裡。萬有須要創造者的繼續支持。既然天主主要支持萬有的存在，當然祂也就是天地萬有的主宰者。

「宇宙萬物由造物者主宰。所謂『主宰』包含什麼意思呢？」

(A) 造物者主宰宇宙萬物，第一，造物主保存萬物。上面我們已經說了，萬物能夠繼續存在，完全靠著天主的支持；因為萬物不是自有的，而是由無中受造而有的。假使造物主一刻不支持萬物，萬物就歸於無。所以造物者主宰萬物，第一是保存萬物。

(B) 第二，造物主對於萬物的管理，不僅是保存萬有的存在，而且還支持萬有的動作。一件物體若是不存在了，當然也不能動作。但是物體也不是一存在了，就可以動作，因為物體的動作要由潛能而到現實，由潛能到現實要緊有一種發動力。物體既不是自有的，也就不能有發動力。物體的

發動力都是來自使牠存在的造物主。

好比萬物的存在，時刻依靠造物者的支持；同樣，萬物的動力，也時刻依靠造物者的支持。這是說萬物在物理方面的動力，都是來自造物主，你一定要反駁說，物體的動力，或是物體自身所有的，或是假主於另一物體。能生熱的物體，自己具有熱的動力，憑自己的熱力，又可以發動別的物體。為什麼要說物體的熱力，時刻都由造物主供給呢？可是我只反問你一句：能夠生熱的物體，牠的熱力是由何處來的呢？既然牠的存在，不是自有的，那麼牠的熱力就是自有的嗎？

(C) 第三，造物主管理萬物，也包含真正管理的意思。管理一事一物，先要有管理的原則或細則，然後要使事物按照原則或細則去做，最後若遇出規的時候便該加以矯正。天主為掌管萬物，定有自然律，並且使萬物常按自然律運行。這就是所謂天主亭毒萬物。」

但是天主亭毒萬物，並不像人們管理事物。人們定了規則，常有任意改變的時候，有時甚而自己反對所定的規則，天主主宰宇宙萬物，完全使萬物按照所定的自然律而運行。有時自然間的自然現象似乎反於常道，例如說風雨不調，寒暑不時。實際上這種非常的現象，不是反對自然法，而是自

然法另一方面之運用。

天主是自由的，若是天主完全不能變更自然界的現象，那又不合於理了。只要不違背物體的本性，不自相矛盾，天主當然可以使物體的動作有時有出規的現象。例如使火不是火天主當然不能作；因為火不是火，自相矛盾不能存在。但是使火不焚，天主若願意，當然可以作。因為在自然界有些力量是可以阻止火的焚燒力，天主的全能豈不能阻止火的焚燒力。」(四)

萬物的存在需要造物主的支持。「無」是虛空，萬物由虛無中因著造物主的全能行爲而成爲有。萬物的有，從有的方面說，來自造物主的全能行爲；從存在方面說，萬物的存在，也來自造物主的全能行爲，這種對萬物的繼續支持，等之於繼續的創造。萬有的有由無的虛空中來，萬有的存也懸在無的虛空中，兩方面都需要創造者的全能行爲。天主全能的行爲好似一個手掌，手掌托著燈；人若一抽手掌，燈就掉下去了。天主全能的行爲支持萬有的存在，若天主停止全能之行爲，萬有就掉入虛無。

在物理方面去說，一件物體既然有了，就自己存在；既然存在就可以有本身的動力。然而這是物理方面的現象，若從形上本體方面去說，每件物體都不能自有，也都不能自己存在。不僅是要追索到最後的根由，萬有的有和存在，是來自自有的絕對實體——創造者天主。

就是在眼前的存在，必定需要創造者全能的支持。

在自然界的物理中，有自然規律；自然律乃造物主所定。誰能說自然律是人所規定呢？誰又能說自然律是萬物偶然相遇而有成的規律呢？控制太空梭的中心，能夠計算太空中的各種力量，能夠使太空梭在進行中絲毫不錯，這就顯明自然界規律的嚴密。

創造者規定了物體的自然律，讓宇宙萬物自然運行，不予以干擾。干擾自然運行的，乃是人。

人在萬物中為有靈明的動物，人有理智有意志，即是有心靈。有理智，人能造自己活動的方式；有意志，人能自由運行活動的方式，人的活動，就是生活，活動的方式，就是生活的方式。人的活動所用的資料，乃是宇宙間的物體。人在按自己所想的運用物體方式時，可以干擾自然界的規律，目前科學界和日常生活中，就常有這種現象。污染的現象不是一種很嚴重干擾自然律的現象嗎？人用自己的理智可以發現宇宙萬物間的種種關係，認識自然律的效果，也就能利用並彷彿自然律而製造形形色色的作品，加強自己的生活，或是增高理智的知識，或是加深感情的美感，或是加多感覺的享受。但這些作品若符合自然律或發展自然律，則為人的生命有益，若干擾而破壞自然律，則必危害人的生命。

人認自己為宇宙的主人翁，人可以戰勝自然，可以「畜天而用之」（荀子 天論篇），

實際上，人所主宰的，是可見的物體，所畜的天爲可見的自然律，從來不能超出天地以上，更不能渺視造物主而自稱王。

人也在天主的主宰之下。當然人有自由，可以自己決定自己的行動。但是，自由要在自然律和人性律之下，若違反自然律，必招致生命的危險；如違反人性律，必使社會紊亂而造成人生種種悲劇。現代許多學者主張沒有人性律，認爲人性根本就是人對自己的認識，人性律也爲人所訂。人對自然律的認識爲科學所定原理，科學隨時代而進，科學原理也隨而有所改進。人對自己的認識也隨學術的進步而增高增深，則人性律也隨人對自己的認識而有所改進，人性律並不是千古一律。但是人對自己的認識，和對自然界的認識有所不同，對自然界的認識，須用科學的實驗，科學實驗隨時代而進。人對自己的認識，乃是自我的經驗，自我經驗是直接的，而且在基本點還是先天的。例如人愛自己的生命，乃是先天的經驗。又如愛自己的父母，也是先天的經驗。孟子所以說嬰兒生來就知道愛父母。先天的直接經驗，人人都有，不必學，這就是基本的性律，這種基本性律千古不變。人人都該當遵守。

人並不是自己的完全主人，無論誰自己不能規定自己出生的時辰，和去世的時刻，無論誰先不能說自己所決定所計劃的必定完成。「死生有命，富貴在天。」

關於天主主宰人的生活，本來屬於神學的範圍。宗教哲學所能講的，是人的行爲或善或惡，將有天主的賞罰。

西洋宗教哲學講不講命運？

聖多瑪斯在《神學大全》講天主宰人的生命，談到兩個重要的問題：一，人生的一切是不是經由天主所預定？二，若是預定人生的一切，人怎樣有自由？

天主不預定一個人在生活裏的一切。一個人因天主的全能行為而生，藉天主的全能行為而繼續存在。是有天主所定的性律，具有天主所賜的才能，他可以自由活動，他對自己的行為負責。可是，天主是全知的，因為在天主前沒有時間的前後，以往的事現在的事將來的事，在天主前常是現實，祂知道一切。所以一個人的一生，天主已經在無始之始就預先知道了，天主不改變這個人的生活。這種預知就是預定。這種預定不取消人的責任，他常是自己作主。一個人的生死富貴，都是由自然事件和人為事件所造成，人不能預知，天主則預知，天主雖預知，卻不予以干涉。

可是，對於人類的歷史，天主定有一定的終極目標，人可以任憑自己的聰明才智或愚昧去造歷史，但終於要走向人類終極的目標。所以說天主宰人類的歷史，祂會使人類願意或不願意，懂得或不懂得，走向這個目標。所以說冥冥中有上天在指使。

當然，天主為著人類終極的目標，在歷史中會選擇一些人，作為明顯的或不明顯的導師，對於這些人，天主有特別的安排。所謂安排即是賜給他們適當的天性天才，安排一些適

當的環境，使他們能有品德上或事業上的成就。但是品德或事業的成就，也仍舊由於這些人的自由意志去做。所以天主的主宰，不傷害人的自由。

惡的問題就來了。在自然界中可以說沒有惡，在人事中一定有惡了。天主既然是全善的，爲什麼不能造出人人都是好人呢？在小孩出生的時候，沒有所謂好人惡人，人的善惡是在明理而行事時，纔有善惡。所以善惡來自人的自由，絕不能歸之於天主，可是，人既然都在天主的主宰之下，天主爲什麼不阻擋人行惡事呢？人有自由，人要行惡事，天主若予以阻止，人就不自由了，人行善而不是由於自己，人便要失去自己的人格！但是，基本的問題，在於人爲什麼要行惡？這個問題，是哲學上的長久問題，儒家的性善性惡問題，即是爲解答這個問題，但也沒有解答好。若說因環境惡使人習慣行惡，環境惡也由於人所造成。這個問題，在西方宗教哲學上被歸於神學的原罪問題。天主所造宇宙爲善好宇宙，所造的人爲好人，惡由於另一原因所播種。

對於天主主宰天地人物，可以有下面的結論。

第一，因爲對於人生萬事，天主定有性律，人應按照性律行使自由權。

第二，因爲人的行動或善或惡，都要受天主的賞罰。

第三，天主若願一人做一事時，必定可以暗中引動他的意志，叫他做那件事。

第四，宇宙萬物萬事，都有天主所定最後目標，社會人類在全盤看來（歷史），是由天

主驅使奔向這最後目標。……

我們再進一步，對於天主的預定，加以解釋。

第一，宇宙萬事，完全按照天主所定爲主管宇宙所定的計劃而行；在這一方面說，萬事都是預定的。然而這種預定，是大綱節目的預定，是概括的預定，不是細節目的預定。

第二，宇宙萬事，天主都預先知道。天主既預先知道而又讓萬事如此進行，則宇宙萬事都是天主所允許的。在這一方面說，萬事都是天主所預定的。然而這種預定是消極的預定，只是不阻擋一事一物的實現而已，不能因此以萬事的責任歸之於天主。

第三，自然界的事事物物，按照天主所定的自然法轉運生滅，天主預先知道這一切的轉變，也讓宇宙這樣去轉變。自然界的一切現象，直接都歸之於自然法，間接纔歸之於天主。因此，所謂天災，並不是天主故意要降禍於人，乃是自然界的事物，按照自然法，在這樣的環境內必定有這樣的現象發生。

然而天主對於自然界的現象，不完全是旁觀者，在天主表現祂統治宇宙的計劃於自然界的現象時，天主能直接處置一種特別的環境，使在那種環境內，按照自然法發生天主所願意有的現象。宗教內祈雨求晴的祈禱，便是根據這種理由而行的。

第四，人們方面的事件，由人們自己負責，因爲人有自由的選擇，天主從不抹殺人的自

由。但是有些事件，不完全受人們意志的支配。例如疾病壽夭，貧富窮達，不能像每個人所願意的而實現。然而這些事，也不是天主事先直接爲人安排好了，鑄成了人的命運。因爲這些事原因甚多，除本人的意志外，有些部份，屬於自然法，例如疾病壽夭；有些部份屬於他人意志，例如貧富窮達。因此人們方面的事件，都不直接由於天主負責。天主在無始之始，預先看到人間萬事因著人人的意志和自然環境的影響，將是這般這般地進行。天主便決定讓人這般做。

可是我們不要過走極端，只以天主爲人事的旁觀者。天主對於統治宇宙的計劃，在人事上最該完全實現。因此天主對於人事，決不旁觀，天主積極地干預人事，但不是直接干預每個人的每樁事。天主所干預的，是直接和祂統治宇宙的計劃有關的事。中國經書曾有上天授命湯、武的話，孔、孟也自認負有天命去傳揚古來聖人之道。這種天命，是造物主在適當時期，直接干預人事。所以人們常說某某聖賢偉人，是上天預先選定爲做某某事件的，天主直接干預人事時，並不剝奪人的自由，他是引人的意志做祂所願意人做的事。所以人對所作的事，仍舊負責。

上面所說的，都是按照理論上去推想的，都是屬於宗教哲學範圍以內的結論。至於在宗教神學上，對於「天主預定一切」的問題，討論更多。那要看教義上對於這個問題，有若何的教條。但是教義上所信的，和神學所講的，雖能更廣更深，在原則上必不會與上面所說的

相反，因為教義不會違背理論。(4)

從天主教宰宇宙人物看來，不但不剝奪人的自由，而且還看到每個人的生命具有終極的目標，人類的歷史也具有終極的目標，整個宇宙的運轉更具有終極的目標。宇宙不是盲目的，人類事件不純粹都是偶發事件。冥冥中有上天在亨毒主宰一切，一切乃有深刻的意義。

註：

- (一) 波多野精一著 吳振坤譯 宗教哲學 頁四〇—四四 臺南神學院。
- (二) 羅光 實踐哲學 第三章 頁六三。
- (三) 羅光 實踐哲學 第四章 頁八四。
- (四) 羅光 實踐哲學 第三章 頁七五。
- (五) 羅光 實踐哲學 第三章 頁六四。
- (六) 羅光 實踐哲學 第四章 頁九〇。
- (七) 羅光 實踐哲學 第四章 頁九六—九八。

第六章 西洋哲學論神靈的信仰

一、耶穌基督

中國人的宗教信仰，除信仰上天尊神外，還信仰天神地祇，還敬拜祖先亡靈。西洋的宗教——天主教、基督教、猶太教，都信仰唯一尊神天主，不另信仰別的神靈。但是在天主教和基督教的信仰裏則信仰耶穌基督。天主教對於基督的信仰，在於信仰基督即是天主，因救贖人類而降世成人。

天主教信仰天主為三位一體，聖父聖子聖神。三位同性同體，無先無後，無大無小，聖父是天主，聖子是天主，聖神是天主。這條信仰為教義，研究教義乃屬於神學範圍，而且超乎理性，不是哲學所能討論。但是按理說，天主既是超越宇宙的絕對實有，祂的本性本體當然不是人的理性所可明瞭的。祂本性本體的存在形態，也必不和人物的存在一樣，不是人能想像的。

耶穌基督為天主聖三的第二位聖子，降生成人，生於猶太的白冷，死於耶路撒冷，為贖

人罪，自願捐軀。這上面的一切事蹟，屬於歷史的史事，又屬於教義的神學。以哲學的理智推論，不能予以解釋。從理論方面說，耶穌基督是一實有體怎麼可以又是天主又是人呢？耶穌基督是一個位稱，怎麼可以具有兩個完全的本性，祂具有天主性又具有人性呢？耶穌基督既具有兩個完全的本性，便具有天主的意志，又具有人的意志，祂的生活怎麼能夠統一在一位稱以內呢？耶穌基督既具有天主的明智又具有人的理智，祂的智識是天主知識或是人的知識呢？若兩種知識都有，又怎麼能同時在一位稱內存在呢？這一切問題在神學裏都有詳細的討論，當然不能予以推論的論證，但是可以加以說明使不違背理智。

從哲學方面概括地可以指出一點，天主是全能的，宇宙人物由天主所造。祂一定可以用超乎宇宙萬有的存在方式，而使一實有體存在。人們不能使一個物體同時是三角，又是圓周，因為物體祇能有一種本性，有三角物理的物體，不能同時又有圓周物性。具有人性的實體，不能同時又具有牛性或馬性。而且一個物體只能有一本體，不能同時具有兩個不同的本體；若有兩個本體，則是兩個實體。但是從天主方面說，祂可以保全自己的本性本體，卻願提取人的人性和本體，而合成一個位置的實體。天主自己的本性本體完全存在，完全不變；所提取的人性本體也完全存在，耶穌基督所以是完全的天主又是完全的人。從天主方面說是無形無限的絕對精神體；從人方面說是有形有限的猶太人。當然，普通說來，我們人沒有辦

法明瞭這種事實怎樣可以存在；然也可以明瞭這並不是絕對不可能。

「一個實體，包含性和有。性是屬於抽象的，有（存在）是屬於具體的。抽象的人性，成為一個具體的人時，是在抽象的公共人性上，加上這個人的『單體素』，使公共的人性成為單體的個性，再與有（存在）相合，便成一個自立的單體人。」

「耶穌具有天主性和人性。耶穌的天主性，不是一個抽象的性，乃是常有常存，不變不化的天主聖子。在耶穌未生以前，天主聖子已常存常在。耶穌的人性，則跟普通人們的人性一樣，由抽象公共人性，而成單體的人性然後加上有（存在）而成為人。耶穌的天主性既然備有具體的有（存在），若是祂的人性也備有自己的有（存在），那便是兩個自立單體了。兩體的結合，決不能是本體的，而是友誼的偶然結合了。因此，耶穌的人性，便不能備有自己的『有』。神學家乃說耶穌的人性被攝到天主性的有（存在），以天主聖子的有為有，即存在於天主聖子的存在上。耶穌的人性是完全的，具有人該有的一切器官和動作，只是沒有自立的『有』（存在）。好似一根寄生在一顆樹上的蔓藤。蔓藤是一根完全的蔓藤，但是牠的生命和樹的生命，結合為一。耶穌的人性，是一完全的人性，但是附在天主性

上，以天主聖子的「有」為「有」。

「有（存在）是一個單體所以成為自立單體的因素，一個有，成一個單體。

耶穌只有一個（存在），所以祂是一個單體。理性實體的單體稱為位，耶穌便是一個「位稱」，一個主體。」（一）

從哲學方面說，不能解釋一個單體怎麼可以有兩個本性，或者兩本性怎麼可以在一個「存有」上結合成一主體。在普通的現象上，沒有這種事跡；但既認定耶穌是天主，天主可以用全能的行為，使耶穌的人性存在於天主性的存有上。

關於耶穌基督的降世，由童貞女瑪利亞而生。這也是普通現象所不能有，而且也不合於理性的認識，但也不反對科學的原理。按科學說，由男人的精子和女人的卵而結成胚胎的人，胚胎由兩種原素或兩種力而成。這兩種力的最高原因，乃是造物主的全能。造物主既能用男女的因素或力而孕育人，當然可以用自己的全能代替男人的因素或力，使貞女懷孕。這並不反對理性。天主由無中而創造了萬有，豈不能由貞女而成耶穌的人性人體。

耶穌基督的降世，為救贖人類的罪惡。這項教義，包括兩件事蹟：一是人類都犯了罪，一是基督可以贖罪。人人都犯了罪，來因人類有了「原罪」。「原罪」為人類始祖作了第一次惡，禍延世世代代的人。普通人都認為這是一種神話，在理論上一個人的罪惡，雖可以

在賞罰上留給自己的子孫，然而在人性上不能使整個人性有污染。但是事實上，人類常有罪惡，惡的來源常是哲學上的一大難題。假使我們接納這項信條，相信人類有原罪，在理性方面可不可以予以解釋呢？可以。

當原始人出生，人性還沒有確定，而是處在一種試驗的階段。在這種階段裏，原始人作了惡，使人性蒙了污染，造物主便使人性確定，這種人性便是一個污染的人性。污染的人性流傳於後代的人類，凡是人便都具有污染的人性而傾於惡。這並不是說人性為惡，祇是說人性有了污染，容易被引於惡。

基督降生為救人類離開罪惡，稱為救贖。救贖的意義，第一，說人因作惡而應受罪罰，基督替人頂罪而受罰；這是一種法律的意義。第二，說基督用祂的神力洗滌人性的污染，給人行善而達到人生終極目標的能力，人生終極目標為永遠的生命，永遠的生命即分享天主的生命；這是一種神秘的意義。當然人的理智不會想到這一點，也不明白其中的奧妙，很可能便認為一種神話。然而我們從事實方面去想，人類常有惡，每人良心總多少有不安的點，人類便要求有一種力量能自罪惡中拔出來，不過，大多數人卻認為自己沒有沉於罪惡的經驗，不用來說需要一種天力使能從罪惡中拔出。然而另一方面，人人都怕死，所以死不是合於人性的。從身體方面去說，人的身體為物質當然有終止的一刻；從人的心靈方面去說，心靈為精神，應該可以常存。基督降生以神力使人的精神參與天主的生命，而取得分享天主生命的

可能，這則很符合人的希望。天主的生命為絕對純潔的生命，人的生命無論是誰的，總有一些罪過的污染，則必須經過一番洗滌，纔能被天主接受為神性生命的分享者。因此，基督的救贖工作，不反對理性，可以為理性所接受。

但是，基督一個人，雖是天主，怎麼能以自己的痛苦，作為人類罪惡的補償，而賜給每個人分享天主神性生命的可能？這又不是一個哲學問題，乃是神學問題。天主教和基督教的科學家，提出了許多意見以供解釋。

從理性方面去看，人的生命是互相連接的，甚至於整個宇宙的萬有在「存在」上都相連。基督的生命是人因著天主的「存有」而活動，基督的生命即是人在天主以內的生命；這是一種新的生命。普通人的生命是人和物質相連，即是在物質以內的生命。這種生命由原始的人傳給世世代代的人，由血統而流傳。天主創造了基督的這種新生命，要由基督而傳給人，傳授的途徑當然不是血統的關係，而要是一種精神的關係。這種精神關係使人和基督相連，使基督成為新生命的始祖。這種精神的關係必定要是由天主而來的一種神性力量，使人的心靈和基督相結合，而參與基督的生命，這就是基督的救贖工作。

二、天使

天主教相信有天使，天使也譯為天神；但不是中國宗教信仰的天神。天使不是神靈，也不是崇拜的對象，祇是天主的使者。

天使為天主所造，可能先於宇宙萬有。天使為精神體，沒有物質；所以聖多瑪斯主張天使只有類，每一天使為一類，沒有同類的天使。同類單體的多數，由物質因素而來。例如，若是人沒有身體而只有心靈，人便只一個，不能有多數的人。天使只有類，沒有同類的多數天使。但是天使為有限的精神體，因為不是自有而是受造的，既是受造的，便是相對的，相對的便是有限的。

天使受造，不能立刻按本性就分享天主神性的生命，也要天主的提攝。在提攝以前，天使按本性而行，有一部分自傲自慢，比擬天主，這一部分的天使乃遭天主的重罰而成為惡魔。沒有自傲的一部分天使，遂被提攝而分享天主的神性生活，享受常生的永福。

有些宗教相信有善惡兩神，善來自善神，惡來自惡神。天主教和基督教以及猶太教都祇信仰唯一尊神，天主（上帝）。尊神為最善最成神，絕對不能有惡或生惡。惡則來自惡魔。惡魔藉世物，激動慾情，引人向惡。惡的問題，由哲學上去討論，不能找到根源。

人有自由，惡魔不能入人內心，影響人的意志。可以入人心而影響人的意志的，祇有天主的神力；因為天主既使人存有又支持人存有，人的整個存有，都在天主的神力以下。天主便可以直接影響人的意志，可是仍舊尊重人的自由。惡魔不能進入內心，逼人作惡，他祇能僅外面的人物或想像形色，引人向惡，人則可以拒絕。所以作惡，人應負責。

三、人的靈魂

中國宗教信仰相信鬼神：人死為鬼，魂升天上為神。鬼神不是神靈，乃是對於人死後魂魄的存在所有的信仰。西洋宗教相信人有靈魂，靈魂長生不滅。這是宗教的信仰，又是哲學的哲理。

希臘古哲學家討論靈魂的問題，可以由柏拉圖和亞里斯多德為代表。在柏氏以前有畢達哥拉，以靈魂為一非物質體，為生命的泉源。但是畢氏不僅以生物有魂，以宇宙一切星辰都有魂，都能自動。

柏拉圖則以靈魂為自立精神體，先肉體而存在，在一觀念世界裏。人身有三魂：一魂居腦中，為智識生活之魂；一魂居胸中，為情感之魂；一魂居下腹，為肉慾之魂。魂居身中，

好似居於獄中，不能自由行動。死後，理智之魂升天，情感之魂和肉慾之魂轉生他人身中。

亞里斯多德不接納柏拉圖的觀念世界，不以靈魂先身體而有。靈魂爲人之所以爲人之理，即是「元形」，肉體則是原質，靈魂和肉體同時而有，共同合成一個人。靈魂爲人生命的根基和中心，爲非物質體，動作時，不需要物質的器官。

聖奧斯定接近柏拉圖的思想，主張靈魂直接由天主所造，和肉體相結合，使人成爲一位稱。

聖多瑪斯繼承亞里斯多德的學說，靈魂爲元形，爲天主所造，和肉體相結合而成人，肉體爲元質。靈魂係精神體，有半獨立體的特性，在人死後，能脫離肉體而存在。聖多瑪斯建立了士林哲學的靈魂論。

文藝復興以後，笛卡兒以靈魂和肉體爲兩個性質不相同的實體，可以獨立存在。兩者結合而成人，靈魂爲人意識的中心。因爲笛氏所注意的是真理，真理在於明晰的意識，「我思則我存」，「我思」乃明晰的自我意識。

英國的經驗論，洛克、休謨、柏克萊等人，不否認靈魂的存在，然不以爲理性知識的根源。休謨以靈魂只是一束的心理經驗，以自我意識予以連貫。靈魂便是自我意識。中古哲學裡的靈魂和宗教所信的永生靈魂爲同一靈魂，休謨所談的靈魂，則和宗教信仰的靈魂不同了。

康德反對經驗論而主張唯心論，但他也並不接受中古哲學的靈魂爲元形的觀念，反而接受休謨的思想，以靈魂爲一切經驗的綜合者。

黑格爾主張唯一絕對精神，由正反合的辯證變動，由反而合時的初期狀態。正爲絕對精神，反爲非我的宇宙，合爲精神，靈魂乃精神的初期自我意識。

自我意識已經成爲歐美現代哲學的主要觀念，企圖消滅中古哲學的心物兩分的事實，心爲靈魂，物爲肉體，兩者對立。意識則爲非精神非物質的綜合，使心物合一。但是宗教信仰的靈魂因而消失。

唯物論的哲學者，根本不承認有精神性的靈魂，他們祇承認有認知的心。心或爲經驗的累積，或爲中性的器能，或爲物質的高度功能。

傳統的宗教哲學，則主張靈魂爲精神體，靈魂爲人的元形，可以脫離肉體而存在，靈魂不滅。

1. 靈魂爲精神體

在西洋哲學裡，精神和物質兩個觀念，非常清楚，互相分別。精神體爲純淨的，不由分

子組合而成，沒有量，沒有形色。物質則由分子組合而成，有量，有形色。

人有靈魂，靈魂為生命的根本和中心。人的一切活動，由一主體所發，一切都歸之於我。生理的活動，是我的活動；心理的活動，是我的活動；理智的活動，是我的活動。這個活動的主體——我，不能僅是一個抽象的象徵，應該是具體的中心。這個具體的中心，不能僅是一連串的感覺，也不能僅是一種自我的意識。因為感覺的連串，要有一連貫者，自我意識也應有意識的主體，感覺和意識都是動作，動作要有主體。因此，人應有一個生命的中心，這個生命中心也是生命的根源。這個生命根源和中心，即是靈魂。

現代哲學所以然以自我意識或以感覺綜合代替中古哲學的靈魂，原因在於不承認理智的認識能力。現代哲學受自然科學的影響以人的知識限於感覺的經驗，對於超於感覺的對象，例如精神體，共同觀念的對象，抽象觀念的對象都不能認識，所以便不承認精神，不承認實體，不承認本性。中古哲學主張人的本性本體由元形元質而成，元形為靈魂，元質為肉體，現代哲學不接受這種思想，以人就是這個人，這個人有各種動作，各種動作都是我這個主體的動作，我之所以為我，在於我知道我就是我，即自我意識。

然而自我意識，不是由耳目口鼻感官而有，也不是感官的感覺，乃是一種內在的知識。這種內在的知識，不是內在的感覺，雖可以說是內在的經驗，因為是一種內在的事實，然不是由內在感官而成，因為和內在的情感不同，和內在的記憶不同，和內在的思索不同。也不

能是由於我在思索，我在記憶，我在愛或恨，我在快樂或我在痛苦，乃結論出來有一個我，以這個結論的我，為自我意識。「我」在一切內在經驗以前，我思索時，我早已存在，我便不是由內在經驗的綜合結論。小孩在不能思索以前，就知道有「我」。而且思索以我為主體，記憶以我為主體，感情以我為主體，內在經驗的綜合，也是以我為主體，主體為動作的根本，而不是以動作為根本。因此，自我意識和內在經驗應有一主體作根本。這個主體就是靈魂。

但是學者們說：這個人除自己的身體所有的器官以外，還有什麼具體的本體呢？所謂生活即是這些器官的活動，不能說在這些器官以外，另有生命的主體或中心。然而，一個活人的身體和他死後的屍體，又有什麼分別呢？一切所有的器官都在，為什麼就沒有活動呢？那是因為器官壞了，不能再有作用。這些看法是自然科學的看法，哲學則要追求更深的理由。器官能有動作，動作的起因不來自器官，好比畫家畫畫，筆墨紙張是工具，眼睛、手、和理智是器官，作畫的動力不來自器官，不來自工具，而來自人——畫家。在畫家身中有動力的主體，這主體是靈魂。

這個畫家身中所有的主體，不是哲學者的綜合作用，或想像作用，而是理所當然地應有的主體，這主體不是抽象的觀念，乃是具體的實體。

生命的根本和根源，不能用實驗去證明。醫生無論用何種手術，不能發現靈魂。心理實驗者不能用任何的實驗，證明靈魂的存在。但既是必須有生命的根源和中心，這種根源和中心不能用感覺的實驗去證明，則這種生命根源和中心，必超越感覺。靈魂所以是精神體。

人的理智所有動作，超乎感覺，因為思索和冥想，不是物質的界限可以限制的，超乎時間和空間，任意飛越宇宙的界限。理智所以是精神性的；理智的本體為靈魂，靈魂便是精神體。

2. 靈魂為造物主所造

這個問題為一宗教信仰問題，然也是哲學問題。人有靈魂，靈魂為精神體，乃是哲學的命題和結論。既然靈魂為精神體，靈魂由何而來。柏拉圖曾主張靈魂先已存在，後來纔和身體相結合，人死後，靈魂回到原先的理想世界。聖奧斯定不採納這種主張，而主張靈魂為天主直接所造。這種主張成了天主教宗哲學和心理哲學的命題。但是不信天主教和唯物論的學者，則以靈魂由母胎而成，在胚胎內即有。泛神論者則以為靈魂由尊神本體所分出。

靈魂不能由尊神本體而分出，否則尊神的本體有了變化，人也就和尊神同性同體，這乃

不可能的事。靈魂又不能由母胎而成。母胎爲物質，靈魂爲精神體，精神體不能由物質而生。也又不能說人的靈魂由父母的靈魂而生。父母給胎兒以精血，結成身體；有身體便有生命，生命是否由父母而來？按常情說，大家都以爲生命來自父母。但是若往深處追究，精子和卵結合成胚胎，胚胎就有生命，起初的生命祇是生理方面的生命，幼兒出生後，遂有感覺方面的生命；到了使用理智時，乃有理性的生命。這三層生命在表現上時間不同，但是生命的本性並沒有改變。胚胎的生命即是後來成人的生命，成人的生命有理性生命，理性生命爲精神生命，生命的根源便應該是精神體。因此靈魂是精神體。精神體不能由物質而來，靈魂便不能由精子和卵而來，祇能說由天主直接所造。

天主若何造靈魂，何時造靈魂，都不是哲學上的問題，而是宗教信仰的問題。中古以來，神學常討論是在胚胎初成時，或是經過幾個月以後，天主造胚胎的靈魂。從哲學觀點說，可以有兩個可能，一是在胚胎初成時，天主即賦給靈魂；第二，天主在宇宙初造時，賦予「生元」因素，具有各種生命，然後「生元」在各種環境中進化而產生各種生命，在精子和卵結成一活的胚胎時，「生元」在胚胎內繼續進化，後來便生理性的靈魂。這樣靈魂不是來自「生元」的本身，更不是來自精子和卵，而是來自天主起初所賦予「生元」的一種精神能。也就是說靈魂由天主間接所造。

3. 靈魂是和肉體互有區別的自立體

自立體能夠自己獨立存在，不依附在另一物體上。物體的覺魂和生魂，完全依賴生理和感覺的機官，和肉體不能分離。因為營養生活和感覺生活都是物質的生活，不是精神的生活。因此，生魂和覺魂乃是物質物的元形，和物質物同生滅。

理性生活雖也使用腦神經，但不受腦精的限制，乃是一種神而妙的生活，故稱為精神生活，精神生活的根本即是靈魂，靈魂乃是精神體。

因此，柏拉圖主張靈魂為完全的自立體，在肉體以先就存在。靈魂和肉體的結，不是本體的結合，而是兩個自體的偶然性結合，人死以後，靈魂恢復自己的單獨存在。亞里斯多德和後代的哲學家都不接納柏拉圖的主張，可是亞氏承認靈魂是非物質性的，聖奧斯定和聖多瑪斯更承認靈魂為精神體。精神體和物質體可以相結合，也可以在本體上相結合，否則一個人不是一個人稱，而是兩個單體。一個人就是一個單體，一個人稱，一個本體。靈魂為元形，肉體為元質，元形和元質結成一個本體。但是在人死以後，靈魂並不消失，可以獨立存在。

靈魂既是精神體，精神體不依賴物質而存在。靈魂雖是人的元形，須和元質相結合。靈

魂須和肉體結合，以成一個人。這個人存在時，靈魂不能離肉體，在存在和工作上，都依賴肉體。但是在這個人死後，這個人已不存在，靈魂便不須和肉體相結合了，所以不同肉體而毀滅，卻獨自存在。不須要依賴肉體，完全渡精神生活。

但是不能肯定靈魂是完全自立體，否則不能和肉體在本體上相結合而成一個單體；所以祇能肯定靈魂是半自立體，在本性上是和肉體相結合，然能獨立存在。因此，天主教相信毀滅的肉體，將來因天主的神能，仍舊要復活，重新和靈魂結成一個人，這個人則將是非物質性的人。

所謂半自立體，乃是一個可以獨自存在的實體。然而原先不存在，一開始存在時，則是一個單體的元形，和元質相結合而成一個單體的存在。半自立體的存在，乃是單體的存在，即是和元質相結合的存在，而不是本體的獨立存在。在這單體消失而不存在時，半自立體就獨自存在。

4. 靈魂永久生存

天主教的教義相信靈魂永久生存。從哲學上去看，靈魂是精神體，精神體不會自己消磨

自己。物質物體因分子所組成，有量有形，在工作運動時，自己消耗自己。就是人的肉體，也在生活中消耗自己的精力，一切器官也因年老而衰朽。雖然物理學上有物質不滅的原則，那祇是說物質在一物體消滅時，變為另一物體，所以宇宙間的物體，常能新陳代謝。但物質的本性是不能永存的，將有消盡的一刻。靈魂既是精神，在動作上不消耗自己，外物也不能消耗他。肉體和靈魂一分離，立即消毀；靈魂並不消毀。中國哲學以魂為清氣所成，理學家便謂氣會消失，魂也將消散。這是因為以靈魂為一有份子的氣所成，氣的份子終到分散，魂乃終會消失。西洋哲學則以靈魂為精神體，不由份子所成，本身便不會分化。

凡是實體，都趨於保存自己的存在，不僅生物的本性傾向於求生，即無生物的礦石也不自己摧毀自己的存在。祇是因為實體為物質，物質本性要受消耗，所以不能使生性的趨向常能滿足，人切願生存，怕死；然而肉體必要衰滅，人的生命便在靈魂內保全。

靈魂既是半自立體，在和肉體分離時，即當一個人死亡時，靈魂繼續存在，這種存在將是永遠的。

靈魂的永生究竟怎樣，各種宗教都有所描述，天主教也有天堂地獄的信仰；然這是超出哲學範圍的問題。

四、敬禮聖人

中國傳統宗教，敬天祭祖。除祭祀上天以外，祭祀神靈，又祭祀祖先。祭祀祖先的信仰，包括祖先的魂仍舊存在的信仰，又包括祖先能福佑子孫。

天主教敬禮聖人，基督教則不敬禮。天主教敬禮聖人的理由，是在聖人的生活中，表現天主的慈愛和善德。因為聖人能達到聖德的高峰，都是依賴天主的恩賜，聖人的聖德以天主的聖善為模範。敬禮聖人，便是稱揚天主的恩賜和聖美。所以敬禮聖人不是直接敬禮聖人，是直接敬禮天主。

但是聖人在修德進業上，乃是偉人，引起人的尊仰和羨慕，奉為生活的表率。社會上的人對於偉人，予以敬重。對於已故的聖賢，舉行追思懷念的典禮；中國祭孔子，典禮隆重。天主教敬禮聖人，即是這種景仰的心理。在景仰的心理中，也雜有求福的心情。聖人們既是天主的忠誠信徒，深得天主的寵幸。他們在天，可以待人代禱天主，求福免禍。

天主教人特敬聖母瑪利亞。聖瑪利亞為耶穌的母親，按中國的孝道說，敬人必敬他的父母。耶穌基督降生救人，人們奉為救主；而且基督乃全性的天主，受信徒崇拜。耶穌的母親豈能不受信徒的敬禮。中國古代皇帝尊為天子，皇帝的母親則尊為皇太后，敬為國母。每值

皇太后誕辰，皇帝親率朝臣向太后致賀，舉國臣民共相騰歡。天主教人相信聖瑪利亞養育基督，克盡母職。耶穌在十字架上殉道時，聖瑪利亞侍立在十字架傍，受盡痛苦，全心參與基督的救贖工作；而且聖瑪利亞貞潔純淨，品德至高。故在崇拜基督以下，特別敬禮聖母。然而對於聖母的敬禮和對聖人的敬禮，性質相同，祇是等級特別高；因為聖母瑪利亞是純淨的人，而不是神靈。敬禮聖母和崇拜耶穌，不僅等級不同，性質也完全相異；因為耶穌是天主。

基督教不讚成敬禮聖人，更責備敬禮聖母；因為在舊約聖經，上帝曾嚴厲地禁止以色列人敬拜偶像。基督教乃在禮拜堂不供任何人像，連基督的像也不供奉。天主教人則認為敬拜偶像的禁令，在於禁止崇拜偶像為神，敬拜聖母和聖人，決不是崇拜他們為神，分享天主和基督的敬禮。人的宗教情緒為上昇到無形的天主，常須假藉有形的媒介。聖人是可見的人，有的同種同國的人，因著敬禮他們而加強崇拜天主基督的心，乃是宗教心理的自然途徑。聖母瑪利亞既是基督的母親，間接參與基督的工作，她對基督的信徒，定必特加愛護，如同太后愛皇帝的子民，老師的母親，愛自己兒子的門生。敬禮聖母不僅表示對她的崇敬，也表示對基督的崇拜。因此，敬禮聖人不是敬拜偶像。天主教在古代也有一小派人，主張加深對基督為天主的信心，信基督是天主降凡，不注意基督在人世的生活；因此，不宜敬禮聖母，免得加重了對基督是人的信仰，然而，天主教不接受這種主張，基督是天主又是人，因為是

人，纔是救世主。敬禮聖母，便是加增對救世主的愛戴。

當代歐美的神學，尤其基督教的神學，有種神秘主義的趨勢，仰慕印度宗教的神秘生活。人的宗教信仰由直接和天主（上帝）的接觸而表現，且以完成。尊神乃是精神，人心的精神可以在神秘的形態下，和尊神相接，而有宗教信仰的直接體驗。印度宗教的靜坐和瑜伽術，使人的精神從物質的肉體中，脫穎而出，迎接神的精神。佛教的禪觀，空除凡心的一切，絕對的真心乃突然出現。歐美的神秘主義宗教觀，主張宗教信仰在直接對尊神的體驗中成長，不需要別的媒介，也不需要任何象徵，甚至不需要宗教組織和信條。宗教信仰乃每個人內心的生活。在哲學方面，柏格森的直覺，存在主義的焦慮，都替神秘主義舖了路。從神秘主義去看，對聖人的敬禮乃是多餘不必要的事。

註：

(一) 羅光 公教（天主教）教義 頁八三 香港真理學會 一九五五。

第七章 西洋宗教儀典

一、儀典的意義

在西洋的宗教哲學裏，儀典爲宗教的一個重要成素。宗教信仰超越人性的神靈，信仰不是理性的智識，而是對於神的超越性之誠心接納。這種接納也不祇是理智的承認，必須有宗教情緒的表現。這種表現便是宗教儀典。

凡是宗教信仰，不論古今，都有宗教儀典。原始民族的宗教信仰，常有巫祝舉行禮儀。當代研究宗教信仰的學者，以宗教儀典爲一種象徵，象徵宗教情緒的體驗。在原始宗教崇拜的情緒，是對超越自然界的威力的崇拜，有畏懼，有避禍，有求福的心情。文明民族的宗教崇拜，有圖求自我發揚的心情，體驗自我的不滿足，追求無限的超越感。宗教儀典的犧牲，身體和手勢的姿態，朗誦歌詠的經言，一切都含有象徵的意義。象徵所有的共同意義是神力的偉大，人對於神的歸屬，人和神的神妙結合。

象徵的意義祇有理性的人纔能設立，纔能理會。言語是人的理智之表現，然而言語所能

表現的乃是觀念，觀念要經過理智的構造。人卻有許多感受，不經過理智的反省和智識，而在人內心底處，沒有觀念，沒有言語。例如一個母親看著自己的兒子臨危時，她心中的感受祇是一種不可名言的痛苦，痛苦的表现僅是號咷痛哭。一個年輕人當聽見他生了第一個兒子或女兒，自己成了父親，他心中的感受是不可言言的喜樂，喜樂的表现是歡笑，不知情的手舞足蹈。號咷痛哭和手舞足蹈乃是痛苦和歡樂的象徵。在痛苦和歡樂以外，人還有許多深刻的感受，不能以言語宣洩，便使用象徵。宗教信仰的感受是人對於宇宙的偉大，體驗到自己的渺小無能，而對於掌管宇宙的神靈心生畏懼。從另一方面，人的心靈懷著無限的冥想和希望，體驗造物主天主的美妙和仁愛，自己的心靈擴張到無限的大，冥冥地和超越的無限實體——天主相融會，取得不可言言的神妙感受。這些畏懼和神妙感受，乃有象徵性的儀式予以表露。在參加儀式的人心中，儀式的象徵意義，可以引起象徵意義的感受。宗教儀式使人嚴肅，使人敬畏，使人心樂洋溢；又能引人進入神秘生活的境界，超然物外。

心靈感受的象徵，本是各人各異趣，各有各的表现形式。而且到了心靈感受最深時，人不但找不到言語的形容，就連一些簡單的表達姿態也尋不出。當代有些講宗教經驗的人，摒棄一切有形的儀式，主張每人以靜默去個自體驗，或是每人以自由的方式臨時去表達反對宗教公開的正式儀式。宗教信仰的體驗，本是最深刻最活潑的感受，公開的正式儀式則是呆板的

千篇一律的形式，對於每個人的宗教感受成爲虛偽的面具，而且還阻止人和神的自由交往。

但是，宗教信仰不是每個私人的事，也不是每個人自由的設計。因爲人和神的關係，有一定的意義，有適當的原則；就如在人世的社會關係，例如中國所講的五倫，每種關係有自己的意義，有自己的表現原則。兒子對於父母的關係是敬和愛的關係，這種關係的表現不能違反敬和愛。人和神的關係，有敬畏的意義，有歸屬的意義，有愛戴的意義。宗教信仰的感受，在表達上便須具有這幾種意義。再者，宗教常是一種團體，凡是團體，即使是精神上的團體，團體的活動必須有規律，有共同一致性；否則必混亂無章。宗教信仰的活動，最能代表信仰的是宗教儀典，儀典在公開舉行時，應當有一定的形式。中國祭典常有祭典的形式。西洋的宗教便很重公開的宗教儀典。這種儀典，以天主教的儀典爲主，基督教的儀典則是天主教儀典的簡化。

二、祭祀

宗教表達人對神的崇敬，崇敬的儀典，最重要和最隆重的爲祭祀。祭祀是人對神，承認自己的歸屬，承認自己的一切都屬於神，自己願意將自己的一切奉獻給神，表示誠心的崇

拜。但是生命乃是神給人的最大恩賜，人不能輕予拋棄，所以不能殺自己的生命以祭神，便代以牛羊作犧牲。在天主教和基督教的舊約聖經上有一段記載說：

「天主試探亞巴郎（以色列民族的祖先）說：

『亞巴郎！』

『我在這裏』，他答說。

天主說：『帶你心愛的獨生子依撒格往摩黎雅地方去，在我要指給你的一座山上，將他獻為全燔祭。』

亞巴郎次日清早起來，備好驢，帶了兩個僕人和自己的兒子依撒格，劈好為全燔祭用的木柴，就起身往天主指給他的地方去了。第三天，亞巴郎舉目遠遠看見了那個地方，就對僕人說：

『你們同驢在這裏等候，我和孩子要到那邊去朝拜，以後就回到你們這裏來。』

亞巴郎將為全燔祭用的木柴，放在兒子依撒格的肩上，自己手中拿著刀和火，兩人一同前行。路上依撒格對父親亞巴郎說：

『阿爸！』

『我兒，我在這裏。』他答說。

依撒格說：

『看，這裏有火有柴，但是那裏有作全燔祭的羔羊？』

亞巴郎答說：

『我兒，天主自會照料作全燔祭的羔羊。』

於是二人再繼續一同前行。當他們到了天主指給他的地方，亞巴郎便在那裏築了一座祭壇，擺好木柴，將兒子依撒格捆好，放在祭壇的木柴上。亞巴郎正伸手要幸獻自己的兒子時，上主的天使從空中向他喊說：

『亞巴郎！亞巴郎！』

『我在這裏。』他答說。

使者說：

『不可在孩子身上下手！不要傷害他！我現在知道你實在敬畏天主，因為你爲了我竟連你的獨生子也不顧惜。』

亞巴郎舉目一望，看見有一隻公綿羊，兩角纏在灌木中，遂前去取了那隻公綿羊，代替自己的兒子，獻爲全燔祭。……

上主的使者由天上又呼喊亞巴郎說：

『我指自己起誓，——上主的斷語，——因爲你作了這事，沒有顧惜你的獨生子，我必

多多祝福你，使你的後裔繁多，如天下的星辰，如海邊的沙粒。你的後裔必占領他的仇敵的城門；地上萬民要因你的後裔蒙受祝福，因為你聽從了我的話。』」（創世紀 第二十二章）

天主教的儀典，導源於猶太古教的儀典。這段聖經的經文，完全表明祭祀的意義。祭祀的整個意義在於表示獻祭的人奉獻自己於尊神，承認自己的一切都屬於尊神，也獻於尊神。亞巴郎老年生子，妻子也是荒胎；他的獨生子乃是天主特別恩賜的。天主乃命他將兒子奉獻作祭祀的犧牲，這表示天主有權處理人的生命，人的生命都是天主的恩賜。但是天主不要人殺人祭祀，而以牛羊畜牲作替身，一隻公羊代替了依撒格。天主嘉獎亞巴郎的虔誠，預許恩賜他子孫繁殖，成一民族。猶太古教的祭祀，以牛羊為犧牲。

舊約聖經尚有一以獻身祭祀的記載：

「依弗大（猶太人的民長）向上主許願說：

『若你將阿孟子民交於我手中，當我由阿孟子民那裏平安回來時，不論誰由我家門內出來迎接我，誰就應歸上主，我要把他獻作全燔祭。……』

依弗大回到米茲帕自己家中時，看，他的女兒出來，擊鼓跳舞前來迎接他。她是依弗大的獨生女，除她以外，沒有別的女子。當依弗大一見她，就撕破衣服說：

『哎呀！我的女兒，你真使我苦惱，太叫我作難了！因為我對上主開了口不能收

回。」

她回答他說：

『我的父親，你既然對上主開過口，就照你說出的對待我罷！因為上主已對你的敵人阿孟子民，為你報了仇。』

她又回父親說：

『請你許我一件事，給我兩個月的期限，讓我同我的伴侶到山上去，哀哭我的童貞。』
『你去罷！』他答應說。

就讓她離去兩個月的時間。她就去了，與她的伴侶在地上哀哭自己的童貞。過了兩個月，她回到父親那裏，父親就在她身上還了所許的願，她還沒有認識男子。於是在以色列成爲一種風俗，每年以色列少女要哀弔基肋阿得人依弗大的女兒，一年四天。」（民長紀 第十一章第廿九——四十章）

依弗大奉獻自己的女兒，不是殺她，而是不嫁。以色列古代風俗以女子不嫁，形同死亡，孤單一身，不容於社會；女子不生育，乃受神的降罰，終身可恥。依弗大的女兒接納父親的誓言，以自己作全燔祭的犧牲。這種祭祀乃精神的祭祀，犧牲也是精神痛苦的犧牲。

天主教繼承了猶太古教祭祀的意義，然而改變了整個的方式。天主教的祭祀，稱爲彌撒。

彌撒原是祭祀典禮最後的一句拉丁文，原意是「解散了」，即是祭祀典禮已完，參加典禮的團體可以解散了。後來沿用這句拉丁文作為整個祭典的稱呼。於今，彌撒即是天主教祭天的典禮。

彌撒祭祀所祭奉的是天主，乃是祭天的典禮。而祭祀一詞也祇用於祭天，不能用於對任何其他亡人的敬禮。例如敬禮聖母瑪利亞的敬禮，不能稱為祭祀。因為祭祀是承認自己完全歸屬於所祭奉的，人祇能完全歸屬於天主；因此祇能祭天主。

彌撒的典禮是重覆耶穌在最後晚餐所行的典禮。在耶穌被難的前一夕，祂和十二宗徒舉行以色列人脫離埃及奴役的典禮，以色列人古時寓居埃及，埃及王百般虐待，天主遣派梅瑟（摩西）向埃及王申請釋放以色列人出國，埃及王誓不允釋放，天主乃在一晚派天使殺盡埃及及全國所生的頭胎人畜，從太子以及到牛羊。以色列人在當夜用一羔羊的血塗在門楣和兩旁門框上，可免遭天使的殺害。（舊約聖經出谷記 第十二章）以色列人乃得脫離埃及的奴役，後來進入巴勒斯坦。以色列人每年舉行典禮紀念這樁大事。

基督在最後晚餐時，以麵餅變為自己的肉，以葡萄酒變為自己的血，提前舉行次日死在十字架的祭祀，命令門徒們日後時常舉行。基督被釘死在十字架，以自己為犧牲，自己為司祭，祭獻自己的生命，崇敬天父，贖免人類的罪。十字架的祭祀，是犧牲人命的祭祀。

但是基督祇能一次祭獻自己的生命，而教會的祭祀必須時常舉行，基督乃在被難前夕，首次舉行彌撒祭祀，以麵餅變為祂的肉，葡萄酒變為祂的血，外形看來是不流血的祭祀，實則是重覆十字架的祭祀。這個祭祀代替了猶太古教的祭祀。聖保祿宗徒給猶太人說：

「他（基督）廢除了那先前的（祭祀），為要成立那以後的。我們就是因

這旨意，藉耶穌基督的身體，一次而永遠的祭獻，得到了聖化。」（希

伯來人書 第十章第九節——第十節）

這一些當然是屬於神學的題材，不在宗教哲學的範圍內。宗教哲學所要討論的，在於宗教應有祭祀，宗教沒有祭祀，則缺乏敬禮中的一個最重要部分。

天主的彌撒，由哲學眼光去看，視為祭天的典禮，有司祭，司祭是耶穌基督，耶穌基督由教會所擇定的司鐸作代表；有犧牲，犧牲是耶穌基督的肉和血在彌撒中所祭獻的，是耶穌基督的肉和血，肉由麵餅所變，血由葡萄酒所變。因此，在彌撒裡，具有真實的祭祀意義，而不是一種象徵的祭祀。

從哲學去看，麵餅變成基督的肉，葡萄酒變成基督的血，是超然理性的事，是一項靈跡。哲學家對於靈跡，意見很分歧，多數人都反對，認為不可能。

三、祈 禱

人既然信有尊神天主，既然信尊神爲造物主，爲掌管宇宙的上主，人對於尊神的尊高偉大，必定有由心內發出的崇敬和讚頌。古代和現代的宗教裡，可以沒有祭祀，但是有讚頌的詩歌。印度文化的最古書籍《吠陀》，乃是歌頌神靈的詩歌。猶太古教的讚頌天主的詩篇，收集在舊約聖經的聖詠集。古代讚頌神靈的歌詞，在各民族的文藝中，也被視爲文學作品。舊約聖詠集詩篇文雅美麗：

「我主在天上，聖名天下揚。諸天現光彩，妙手運陰陽。卻從赤子口，認出救世王。童蒙識玄機，靈證微爾臧。直使諸悖逆，不得再鼓簧。」

靜觀宇宙內，氣象何輝煌。瑞景燦中天，星月耀靈光。何物渺渺身，乃繫爾慈腸。何物人世子，聖眷迴異常。使爲萬物靈，天神相頡頏。皆自土中生，冠冕獨堂堂。萬物供驅使，取之如探囊，空中有飛鳥，地上有牛羊，尚有鱗介族，優游水中央。悉歸人掌管，樂此無盡藏。飲水須思源，殊恩何以償。但願大地上，聖名萬古芳。」（吳經熊 聖詠譯義 第八首 商務書

局 民國六十四年)

人面對宇宙的掌握主宰，自覺渺小輕微，但是心中又充滿如許想望，小自身邊的衣食，大至內心的苦樂感受，更大至自己事業的成就，最後自己想望無限的美善和真理。人心充滿這些想望，自問內心，沒有力量可以得到，環顧周遭，又沒有人可以相助；油然而生向宇宙主宰的尊神，發出呼號，以求助祐。中國古人也說：人窮則呼天。舊約聖經的聖詠篇收有很多這類求福求恩的詩篇。

「主乃我所恃，莫教我向隅。願主昭大義，援手拯微軀。垂聽小子祈，營救莫躊躇。願主作磐石，俾我無憂虞。願主為安宅，俾我得常居。……」

(同上，第三十一首)

「一心懷恩主，哀嘆徹朝暮，願爾納我禱，聽我聲聲訴。

百憂結柔腸，吾命瀕危亡。雖生無異死，無告亦無望。譬彼陳死人，寂寞杳冥鄉。久為主所絕，已為主所亡。處身幽壑中，黯澹不見光。……

愁多自己枯，呼主朝復暮。每每舉雙手，抑抒中心慕。……」(同上，

第八十八首)

「主乃我之牧，所需百無憂。……雖經幽谷裡，主在我何愁。……行藏勿離主，此外更何求。」（同上，第二十三首）

「天主其興，一掃群凶。行見悖逆，鼠竄無蹤。如煙之散，如蠟之鎔。眾邪對主，無地自容。愷悌君子，體逸心沖。既見天主，樂也融融。常承歡顏，和氣內充。……」（同上，第六十八首）

「我之哀訴，求主垂顧。雖在地角，惟爾是籲。用抒幽懷，用申景慕。

相彼高岡，高不可即。求主接引，令我登陟。求我恩保，作我岑樓。以安吾身，以避凶仇。永居聖所，安庇卵翼。心願見償，優游化域。

主福吾王，介以眉壽。眉壽無疆，皇與不朽。俾承歡顏，以長以久。救爾仁義，以佐以佑。永頌大德，初服是守。」（同上，第六十一首）

既然求恩，當然要感恩。在祭祀裡，有崇拜祭，有求福祭，有感恩祭，有悔罪祭。在祈禱經詠裡，感恩的祈禱常佔祈禱的重要部分。臺灣高山族有豐年祭，即是感恩祭。舊約聖經的聖詠集收有感恩的詩篇。

「仰賴主大德，吾王喜氣沖。荷恩樂無極，陶然醉春風。心願悉已償，所求

靡不從。先意介景福，寵遇一何隆。更以純金冕，殷勤加其香。王求保其命，主錫無量壽。英名仗神助，光榮仰天佑。沐浴芳澤中，美德萃其躬。優遊恩光下，天樂湧其哀。……赫赫天地宰，稜威萬古同。吾人當引吭，高歌造化工。」（同上，第二十一首）

「求主垂憐，福我蒸民。……大地向榮，滋生茂實。民生舒裕，實賴帝（上帝）力。惟願率土，奉事無忒。」（同上，第六十七首）

人豈能沒有過失，沒有罪過？對著自己的良知，自覺愧疚。對著冥冥中的尊神天主，更覺得自己形穢！向天悲號，認罪求恕。舊約聖經的聖詠集裡多有懺悔的詩篇。

「求主勿怒譴，求主息雷霆。垂憐茲荏弱，康復此殘形。我骨慄慄戰，我心惴惴驚。長跪問我主，何時救伶仃。……」（同上，第六首）

「其罪獲赦，其過見宥，樂哉斯人，主恩寬厚。」

主不見罪，真心痛悔，樂哉斯人，主恩似海。

我昔有罪，不肯自招，呻吟不輟，生趣日消。

聖手所壓，暮暮朝朝。夏日相逼，我體枯焦。
我既自承，求主寬饒，誓言真告，罪痕斯銷。

……」(同上，第三十二首)

「求主勿怒譴，求主息雷霆。神箭著微軀，霆威逼我身。疚深形顛顛，罪多骨震驚。惡盈欲沒頂，藥重實難任。瘡痍已遍體，祇緣心不靈。……願承平生罪，翼翼自小心。吾敵一何多，集矢於吾身。以怨報我德，求仁反見增。祈主莫我棄，須臾勿離身。相援莫遲遲，惟主是恩神。」(同上，

第三十八首)

「求主垂憐，示爾慈恩。抹拭我過，昭爾大仁。
為我滌除，眾罪之痕。我已知過，眾惡紛呈。

得罪我主，神鑑實明。宜受爾責，宜伏爾懲。……

灑以靈芻，澡雪吾魂。載洗載濯，玉潔冰清。

錫我天樂，枯骨回春。莫視我罪，銷我邪淫。

為我再造，純白之心。充以正義，煥然一心。……」(同上，第五十一

首)

人誠心對越無限偉大又無限慈祥的尊神天主，欽崇，求恩，感激，悔罪，心神飛越，超然物外。沉身在物質生活中的人，不容易感到祈禱的意義，更不容易體驗到祈禱的感受。但是當他們遭遇失敗，心靈憂傷無主的時候，有人能夠指導他們向造物主天主敞開心靈，必能得到勇氣。

「主乎主乎，吾敵何多！群眾盡起，向我操戈。

彼無神助，其命幾何！主作我盾，護我四週，

主為我光，命我昂頭，竭聲籲主，聲達靈丘，

亦既寢矣，亦既寐矣，寐而又興，主恩備矣。

雖在重圍，無所畏矣。主乎救我，俯聽悲嗟。

既批敵頰，又折其牙。鮮民何恃，主德無涯。」（同上，第三首）

從哲學方面研討，人在心靈上有力不從心的感覺，又有傾向無限的要求，便舉心向超越宇宙萬有的尊神，不僅是合理的事，而且在人類的生活中，古今常有的事實。故祈禱，不是反理性的迷信，也不是反科學的神秘事，而是合乎理性之舉。

天主教的儀典有祈禱的詩篇，即是舊約聖經的聖詠，又有祈禱的經文。祈禱的經文可以

向聖母瑪利亞或向聖人祈禱，這種祈禱不是以聖母或聖人爲祈禱的對象，而是求他們代向天主求恩，是一種求代禱的祈禱。

四、講道

在猶太古教的儀典中，有講道一個節目。信徒們聚齊行祭祀或祈禱，由司禮者誦讀聖經一段。然後由主禮者或另一人講道，解釋所讀的聖經，得出關於實際生活的結論。聖經福音會記載耶穌基督曾依照猶太古教禮規講道。

「他來到納匝肋，自己受教養的地方；按他的習慣，就在安息日那天進了會堂，並站起來要誦讀。有人把依撒意亞先知書遞給他，他遂展開書卷，找到了一處，上邊寫著說：『上主的神臨於我身，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年。』他把書卷捲起來，交給侍役，就坐下了。會堂內眾人的眼睛都注視著他，他便開始對他們說：『你們剛纔聽過的這

段聖經，今天應驗了。」眾人都稱讚他，驚奇他口中所說的動聽的話。

「（路加福音 第四章第十六節——第二二節）」

宗教信仰爲人生活的指南。信仰的依據乃是聖經，聖經即是人生活的規範，宗教舉行儀典時，乃誦讀聖經，予以講解，使信徒有所遵從。宗教本是倫理的基礎，又是倫理的導師。講道因此被認爲宗教的重要職責。宗教爲祭祀和祈禱的負責者爲司鐸或牧師，即是教士。司鐸和牧師便有講道的職務。在天主教的文獻裡，古代著名教士的作品中，有大部分是他們講道的底稿。如聖奧斯定所留下的講道詞，多至數十卷。所以，講道成爲宗教儀典的一部分。在極多數基督教派別裡，沒有彌撒祭祀，他們的儀典，就是講道和歌詠聖詩。在天主教的彌撒祭祀禮中，前一部分就是講道部分，有誦讀聖經和講解聖經，後一部分爲祭祀，有奉獻犧牲和祈禱。這種儀典導源猶太古教，基督耶穌接納了這種儀節，作了自己宗教的典禮。

宗教儀典，常在教堂舉行。教堂專爲舉行宗教儀典之用，不能用爲其他俗務。猶如中國佛教道教有寺廟道觀，在寺廟道觀中有供奉神佛的殿，殿爲舉行宗教典禮的處所。天主教對於舉行彌撒的教堂，祭壇，祭服，祭器，特別重視，都稱爲聖物。聖物和日常的俗服有分別，也不能用爲俗服用。天主教舉行祭祀的司祭，稱爲司鐸或神父，也和俗人有別，須受神學哲學的陶養，且要守貞不娶。這一切都表示天主教對於天主的敬禮，非常嚴肅。

私人在家也可行祈禱，而且天主教稱呼家庭為家庭教堂。在家內須供奉基督耶穌的聖像，每須誦唸祈禱經文，誦讀聖經。美國總統就職時，常手按自己家中所用的聖經而宣誓。有家庭的宗教信仰，才有家庭的倫理道德。

第八章 比較研究

一、中西宗教哲學的比較

中國哲學素來不分種類，西洋哲學則分形上學、自然哲學和倫理哲學，然後又再分為論理學，本體論，認識論，宇宙論，心理學，宗教哲學，倫理學等。宗教哲學為西洋哲學的一部分，因此，西洋哲學家常討論宗教信仰問題。中國哲學則是一種生命哲學，講宇宙的生命，講人的生命，在宇宙和人的生命中，便有宗教信仰。

西洋哲學家討論宗教常由哲學的立場，以理性的論證，研究宗教信仰的問題，無論信仰宗教與否，都由理性的觀點去討論；他們的討論常有系統。中國哲學家不討論宗教問題，祇有兩漢魏晉南北朝時，有人討論有神或無神。所謂有神無神，是有無鬼神，而不是有無上帝。

西洋哲學家討論宗教信仰，根據自己的哲學主張。因為宗教信仰，和認識論，本體論，宇宙論，心理學和倫理學互相關連。贊成宗教信仰的人，必定是他的哲學主張和宗教信仰可

以相貫通。哲學主張和宗教信仰不能相貫通的人，便否認宗教信仰，例如主張唯物論的哲學家，一定不相信宗教。不過，也有例外；例如康德的哲學主張和宗教信仰不相貫通，他卻另謀一道，以上帝的存在為人的先天要求。又如英國經驗主義的哲學家，因哲學主張和宗教信仰不連貫，便以宗教信仰存而不論。

中國哲學家不討論宗教信仰，因為中國生命哲學祇討論宇宙以內的事物，不討論超越宇宙的事物。道家雖討論「道」，然也以「道」在宇宙以內，和宇宙相連。儒家討論太極，以太極為太虛之氣，乃宇宙萬物的生元。佛教討論真如，以真如為萬法的實相。中國哲學不討論超越宇宙的絕對實體，所以不討論宗教信仰。宗教信仰所信上帝，超越宇宙以上，中國哲學家相信上帝，但不以上帝為哲學的研究對象。

但是，在中國的哲學思想史裡，不能說沒有關於宗教信仰的部分。中國哲學雖然不研究宗教信仰問題，然而承認上天的存在；雖然不討論上天的本性和人的關係，然而承認上天掌管天地人物。因此，中國哲學思想史有宗教信仰的思想，可以結成一種宗教哲學，這種宗教哲學不是討論問題的哲學，而是陳述宗教信仰的哲學。陳述宗教信仰，看來似乎祇是紀錄事實而不是研究事實，不配稱為哲學；然所陳述的宗教信仰，含有哲學的意義，說明這些意義就成為宗教哲學。例如歷史是記錄事實，從記錄的事實以說明人生原理，便是歷史哲學。

從中國歷代的宗教信仰，我們可以歸納出，中國人信仰皇天上帝，或稱上天，爲一神的宗教。其他的天神地祇爲上帝的從屬，雖然也是神靈，但不能說是和上帝同等，所以不能視爲多神教。而且皇天上帝的本性，遠遠超出神靈以上，中國古書不以「神」去稱呼上帝。因此，當明朝末年，天主教傳入中國時，當時的傳教士利瑪竇和中國信天主教的學者徐光啓、李之藻、楊廷筠等人，堅決的相信中國古書的皇天上帝就是天主教信仰的天主。

但是後來的一些傳教士，因爲中國人信天神地祇，又信鬼神，祭天祭地，祭神祭祖，便認爲皇天上帝類似這些神靈，便反對利瑪竇的主張，且申請教廷禁止中國天主教信友祭天祭孔祭祖，也禁止以上天，上帝，或天稱呼天主。這一點乃係誤解，也係誤傳，上天不是神靈，而是超越一切的尊神，即是天主。不過中國人相信神祇，則和西洋的宗教信仰不相合。西洋宗教祇信天主（上帝），其他的天使（天神）聖人，都是天主所造，和我們人一樣，不能作爲敬拜的對象。至於道教的神靈，則已屬於多神教。佛教沒有上帝，沒有神靈，而供奉佛，都和西洋的宗教信仰不相同。

在對於上帝和神靈的敬禮，中國則祇有祭祀，和人的敬禮則是祈禱。祭祀和祈禱的意義，在中西宗教裡都相似，儀典則各有各的禮儀。

在宗教信仰的觀念裡，中西不同。中國哲學以宗教信仰爲個人和神靈的關係，這種關係乃是禍福的關係。西洋哲學以宗教信仰爲形上學的最高點，爲人生的終極目標，影響整個的

人生。宗教觀念既不相同，中國哲學便不討論宗教信仰，西洋哲學討論宗教信仰而有宗教哲學。

二、西洋哲學中的三個重要宗教問題

1. 超性界的存在問題

中國哲學研究生命，完全站在宇宙的範圍以內。生命的生元，爲太虛之氣；生命的最高層，爲仁義道德的精神生命；生命的終極目的，爲贊天地的化育。道家的莊子，倡與萬物遊的真人，佛教禪宗體驗與絕對實相相合而有真我的淨樂。這些都是在宇宙範圍以內，沒有談到超越宇宙本性的另一境界。

西洋的宗教信仰，特別是天主教的信仰，必定要求有一超越本性的境界。這種境界，以尊神天主的中心，凡信仰天主的人，參與天主的生命，進入超性的境界。這種境界不是理性所能認識，不是人的本能所可達到，爲認識超性界的實情，須有天主的啓示；爲進入超性

界，須有基督教贖工程所取得的神佑。

杜威曾說：

「在人類的歷史上，從來沒有像現今兩派的思想分有兩個陣線。宗教傳統地和『超性』聯繫在一起，而且常常很顯明地以超性作為信仰的基礎。有許多人認為離開超性以外，沒有任何事物可以配稱為宗教事物。堅持這種信仰的人，在許多方面又各自不相同。他們的陣線可以從接受希臘正教派的教義和聖事的人，視為唯一可以保證進入超性界的羅馬天主教人，一直到有神派或溫和有神派的人。在這些人中，有許多基督教派的人，他們認為以純淨的良知，接受聖經，可以進入超性界。但是這一切的人，他們都同意於一點，就是須要一超性的實體；和一個永生，而永生則在人的本性能力以外。

相反的一個陣線，則是一些人，相信因著文化和科學的發展，已經完全把『超性』的身價摧毀了，連貫地也摧毀了一切和超性相連的宗教。他們而且還往前走。他們中最激烈的人相信把『超性』觀念鏟除了以後，把一切和宗教相關的事也都取消了。他們說歷史的智識把原先相信創立宗教的人

之超性位格摧毀了，原先相信聖經為超性啓示的特性被取消了，人類學和

心理學把宗教信仰和儀禮的因素說明了，他們認為宗教可以消失了。

在兩個兩對的陣線中有一個相同的觀念，即是以超性和宗教相合為一。：

……〔一〕

杜威站在反對「超性」的陣線。

「超性」的術語，源出希臘新柏拉圖派的布洛丁（Plotinus）。布氏講宇宙起源之「一」，以「一」為超出人的理性的實體，而且和理智不相同，先於理智而存在。這種「超性」，不是認識論的「超乎理性」，而形上學的「超性實體」。天主教的神學家運用「超性」，為指天主，天主為超性之存有，也是真理的本體，雖不能被理性所知，然乃是理性的最高者；因此和布氏的「一」在觀念上不相同。

現在哲學因著科學的發達，備受科學的影響，一方面以一切智識都是理性的智識，一切實有都是宇宙內的實有，不能有超出理性或超越宇宙的實有。

杜威在同一篇文章裡，述說在原始未開化的民族宗教裡，常常相信一些不可見的神力，支配人的命運，而予以崇拜。在現代科學昌明的時代，那些原始民族認為不可見的神力，都可以由科學與以解釋而成為自然界的現象。他又說在所有宗教內沒有普遍的特性，每一宗教

各成一單獨體，並不需要被認為普遍特性的「超性」。在目前宗教信仰普遍地低落，原因在於現存的宗教過於保守以往歷史的陳跡，不能適合現代的文化和倫理。因此，應該把宗教和宗教人加以區分，一個人可以有宗教生活的體驗，而不屬於一個宗教，他便不受宗教歷史陳跡的壓力，而且也不需要哲學的論證去證明天主或上帝的存在，對於中古哲學證明神的形上論證，覺得過去呆板形式化。人在現在的生活繼續變遷的環境中，心中有一種自願接受生活境遇的心情，這種心情乃是宗教信仰的需要。杜威主張有宗教信仰，然反對超性的宗教。許多現代人都有杜威的這種態度，把宗教和超性分開，可以相信宗教，而不接受超性。但是天主教和許多基督教派別所主張的超性，不來自原始宗教或宗教歷史的陳跡，而是來自形上學的要求。柏拉圖的觀念世界已不屬於自然世界，布洛丁的「一」居於超越宇宙的境界，都是形上學的「超性」。天主教的「超性」，以天主的本體為超性的實有。假使天主不屬於超性界，而屬於本性界，則將如自然界物體一樣，有生滅變遷的現象，而不是一絕對的實體。

老子從認識論去談「道」時，以「道」不可名不可言，超越理性以上，「道」在認識上為「超性」，在本體上則不是「超性」，因「道」自變而生萬物，「道」乃在萬物。天主在認識上在本體上都是「超性」。

「超性」不是反理性，也不是反本性，所以並不是不合理的事。現代哲學所以反對超

性，是因爲主張一切智識的對象，都包含在經驗以內，超乎經驗者則不可知。又主張一切萬有都存在本性界以內，不能有一實體超乎本性界。這不僅是否認「超性」，也否認了中古哲學。

「超性」可以和不知的神力和神秘經驗相聯繫，然而哲學和神學上的「超性」，則是建立在形上本體論上。一宗教若沒有超性，必將隨時代而消失。

2. 靈跡

和「超性」相連的另一宗教問題，則是靈跡 (Miracle)。在中國古代的神話裡，有些靈跡的神話，如女媧氏鍊石補天，轉泥繩而造人。又如遠古時代帝王的母親，因有靈感而懷孕。孔子之母禱於尼山而生孔子。道教佛教中更有多多的奇事，如神書，煉丹術，成仙，無藥而癒病。然而我們都認爲這一切都是神話，實際上「絕無其事」。

在西洋宗教哲學和神學裡，則很嚴肅討論靈跡的問題。因爲聖經福音記述了耶穌所行的許多靈跡，又用這些靈跡證明耶穌基督的超性神力，得出一個結論就是耶穌所講的道爲真理。現代許多西洋哲學者反對靈跡的可能性。

聖多瑪斯在《護教大全》(Summa contra gentiles III, 98-107)論靈跡。靈跡為「一件由天主神力所行的事，出乎普通的自然規律以外。」在靈跡的觀念裡有三個要素：第一，一種自然界的規律，即自然法；第二，不反對自然法，而是超出自然法以外，即是一個破例；第三，只有天主的神力可以行靈跡。這種觀念既是羅馬法的法律觀念，又是士林哲學的形上觀念。法律觀念，在於一位立法的最高權力，可以立法，也就可以對於法規予以破例。因為立法的最高權力，立於法律之上，可以立法，可以廢法，可以破例。天主為自然法的創造者，對於自然法便可以破例而行。靈跡為天主所行的自然法破例事件，不是反對自然法的事件。形上觀念，在於自然界的事件雖都應該處在自然以下，然祇要不反對自然法也可以破例處在自然法以外。因為靈跡的構成因素仍是自然界的因素，祇是因素的結合出乎常規。

英國經驗主義派哲學家休謨和洛克都持反對靈跡的論調。洛克曾在所著論靈跡 (Dis-course fo Miracles) 書內，給靈跡下定義說：「靈跡是一件感覺性的行為，人不能夠解釋，乃認為相反自然法而歸於神力。」這條定義似乎和聖奧思定講的定義相似，聖奧思定曾在論《天主之城》(De Civitate Dei, XXI, 8.)說「奇跡不成於相反物性，而是相反當時被認識的物性。」兩者都注意在相反自然物性，然而聖奧思定所說，只是一種認識上的「相反」，而不是本體上的相反，兩者根本不同。

反對靈跡的學者，所有理由由兩種不同的方向來：第一個方向，是承認普遍的自然法，

普遍的自然法不能有例外。宇宙間一切的遭遇或現象，都在自然法的規律上，不能有出乎自然法的事。因此，若有所謂出乎自然法外的靈跡，則是摧毀自然法的基本意義，因為自然法是普遍的，是必然的。第二個相對的方向，是相對論，以宇宙間的自然法不是普遍而絕對的，而祇是科學及到現在所用為綜合自然現象的標準。很可能有些事件能在這些標準以外，所謂靈跡便不能認為由於天主的神力所造。這兩種主張都來自自然科學。自然科學家現在已經都承認目前所有的科學原理都不是普遍必然的原理，祇是科學上現在人們所可以知道的原理，將來科學進步便可以發明新的相反的原理，也可以發明這些原理的缺點。科學所知道的有限，宇宙自然界的事物超出現有科學智識的範圍。靈跡便可以是一種科學現在尚不知道的事，將來可以知道，現在的科學原理不能解釋，將來發明的原理可以解釋。

還有另外一個難題，即是靈跡的鑒別問題，怎麼可以鑒別一樁事是超性的靈跡。天上奇特的事情很多，怎麼可以鑒別一件奇特的事由於天主神力所造，具有超性的意義，為能鑒別靈跡必須有個標準，這個鑒別標準為自然法，合於自然法者為自然界的事件，不合於自然法者為超自然的事件。但是困難就在於沒有一種普遍而不變的自然法。再者，在超自然法的事件中，怎麼可以鑒別一樁事件是由於天主的神力所造。天主的工作無形無跡，怎麼可以證明呢？

天主教答覆這些疑問，第一，為鑒別靈跡是天主神力所造，在聖經福音上耶穌自己聲明以天父的神力行靈跡，在後代的教會裡，靈跡常由於虔誠祈禱所得。所以在靈跡的事件上，已經和天主發生關係。

對於自然法的問題，雖然科學所知道的尚不完全，尚不確定，但是由現有的科學智識中，可以斷定某某效果不能由某某原因而生，又例如一個死了四天，埋葬了，開始腐爛的屍體，不能由一個人的一句話而使他復活。你可以不相信有這麼一回事，但你不能說如有這樁事，這樁事不是超出自然法的靈跡。例如一個生來的瞎子，按科學說一定不能因別人的一句話，使他開眼可以看見。

天主教以超性界的天主為基礎，承認有超性界為天主教信仰的基本，為證明有超性界，聖經福音以靈跡為證據。現在許多人因著科學觀念的誤解，譏評福音的靈跡為神話，或解釋靈跡為自然界的偶然現象，不具有超性的意義。從理論方面說，靈跡不是不合理，不是不可能。在事實上，許多人的見證，可以證實有這種事件。但是天主教從不輕信靈跡一事，也絕對相信有任何人專門行靈跡。靈跡乃一樁非常事件，必須經過全面的檢討和求證，才可以相信。

中國宗教對於「超性」和「靈跡」，沒有特別的關係，也沒有討論。儒家的傳統宗教信仰，祇談現生，不談死後。雖然，秦漢以往有祥瑞的奇跡，學者多不相信，儒家不談超性和

靈跡。道教談長生，企圖成仙，然而蓬萊仙島仍在宇宙以內。佛教信輪迴，人死後有六趣；然而因著輪迴，現世和地獄，天堂，來世，相連接成一串，都屬於自然的事。所以，道佛也都沒有「超性」的信仰和觀念。靈跡，在道教和佛教的信仰裡，具有相類似的觀念，求佛求道，企望顯靈。還有乩童，自稱能召鬼癒病。但，既沒有超性的觀念，便和天主教的靈跡不相同。中國人一般不以宗教和超性或和靈跡相連；宗教既為人生的一種要求，便是和人性相貫通，而不是超乎人性的了。

3. 宗教經驗

宗教經驗的問題，在西洋宗教哲學裡是一種很新的問題，近半世紀纔有學者正式予以討論。他們認為這個問題的起源，則遠在東方古代的宗教，即是印度教和佛教。印度教講超級靜坐，心與神相結，佛教禪宗的禪法，掃除心中一切念慮，冥然和真相相，進涅槃。當前西洋社會裡有許多青年，厭棄西方的物質享受，傾向東方宗教的神秘主義，乃向印度學靜坐，學瑜珈。因此，在宗教生活方面，乃興起宗教經驗的問題。講求宗教經驗的人，以宗教就祇是宗教經驗，人的心靈冥冥和神相接，無所謂信條和禮儀，更無所謂教會組織和權威。這

種思想若完全徹底執行，結果要毀滅了西方的天主教和基督教。

在哲學上提出宗教經驗問題的，有柏格森。柏氏認為天主的存在應由經驗去體認，不是用理論去求證。柏格森分宗教為兩大類：(一)一類為靜派宗教，一類為動派宗教。靜派宗教為一族一國的宗教，由人所建立，以教義教規為保障倫理和團體的組織，以迷信禮儀以保衛信仰，有巫覡，有鬼神。這種宗教經不住科學的考驗，迷信和巫覡逐漸消失。動派的宗教傾向生命的泉源，超越人世遭遇以上，而以愛心融洽宇宙的人物，衝破國族的界線，處在科學的範圍以外，在當前物質價值和科學研究的聲浪高唱入雲時，仍能深入人心。

柏格森說明在動態宗教裡，能夠有神秘的宗教經驗。天主教曾有不少的偉大神秘生活家，他們直接體驗到天主，直接和天主相接。這班偉人不是神經病者，他們的神秘經驗不是神經學的病態。而是一些理智生活非常正常的人，而且人品道德非常高尚，所作事業也很偉大。這些偉大的神秘生活家是有天主存在的經驗，他們的經驗就能為人類佐證天主的存在。雖然他們的經驗是單獨的，是非常的，但是有神秘生活經驗者則不祇一人，他們從經驗所得的結論，即是有一超性的絕對實有——天主。

比國魯汶大學哲學教授史登白克 (Fernand van Steenberghen) 接納柏格森的主張，認為神秘生活家的經驗，可以用科學的方法加以鑒辨，使成為合於科學的論證。(三)

但是有些講宗教哲學的人，把宗教的神秘經驗和宗教信仰的非合理的因素相合為一，以

宗教的信仰本來不合於理性，祇能由非合理的神秘經驗去實踐，則歪曲了宗教的意義。德國的歐多（Rudolf Otto）把「非合理性的」的意義擴大，以美和聖，也是非合理性的，便以宗教信仰的對象是非合理性的。④這樣，宗教的經驗便非合理性的了。因而，主張宗教經驗以代替教義的人，常以宗教是歸屬於感情的，而不屬於理智。然而，宗教信仰包括人生的整體，且指定人生最後的歸宿，不能祇屬於感情，否則人的生活就不是理性的生活，人就不是人了。

中國宗教的神秘經驗，在禪宗所講禪法裡可以有，因此，禪宗以禪為神秘，不能言宣，乃不立文言。但禪宗不是不講理智，而是講一種更高、更超越的理智，稱曰慧。佛教的禪觀，常是以慧為中心，般若即是慧。佛教的三重階梯：戒、定、慧，禪宗達到慧的最高峰。以感情作宗教信仰的基礎，乃是在砂土上建房屋，房屋不能堅固久存。西方的天主教就反對這種思想。宗教經驗可以作為宗教生活的最高峰，然不能作為宗教信仰的基礎。

註 ..

- Ⅰ John Dewey, Religion Versus Religious, A Common Faith, Chap. I. Yaler University Press, 1934.
- Ⅱ H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, 76 ed. Paris 1955, pp. 255-275.
- Ⅲ Fernand van Steenberghen, Dieu Cache, Publications Universitaires de Louvain, Louvain. 1966.
- Ⅳ Rudolf Otto, Das Heilige, S. 26 Hochspannung und Überpannung der irrationalen Momente in der Religion, Westk-östliche Mystik.

附錄一：中國古代創造天地人物的神話

我們中國人對於古代所有的神話，大家都不在意，還有些輕視。沒有人對於古代神話加以研究，加以收集，加以解釋。外國學者卻有人專門研究中國的神話，也寫有專書。(一)他們承認爲研究中國文化，應當研究中國古代神話，因爲神話代表在有文字以前人民對於宇宙所有的思想。而且古代神話後來繼續留在人民的生活裏，造成宗教信仰，造成迷信，演爲生活習慣。在文學裏，詩人騷客常以神話寫入詩歌，如月宮嫦娥、如王母仙桃、如牛郎織女。鎮間不識字的村夫村婦，也都知道這些神話故事。因此爲明瞭中國人的宗教信仰，我們必須研究中國人的神話。

中國古代的神話，沒有專集，零碎的散在古書裏，祇有《山海經》，是一冊專講神話的書。屈原的《離騷》，可以看作一篇充滿神話的詩，他的另一篇《九歌》，則是純粹的神話詩。《穆天子傳》也是一冊神話書。

道教既起，崇信神仙，於是乃有《神仙列傳》，《搜神記》，《述異記》等書。小說裏有《封神演義》，《封神榜》。雜記有《三五曆記》，《五運曆年記》，《酉陽雜俎》。

中國古代神話中，最有意義的，爲關於創造天地和創造人物的神話。我們把關於這兩點的神話，簡單加以敘述。

一、創造天地的神話

1. 屈原天問

屈原的《楚辭》有《天問》一篇，不是開闢天地的神話，而是對於創造天地的問題發出問題。

「日遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？」

冥昭瞢闇，誰能極之？馮翼惟像，何以識之？

明明闇闇，惟時何為？陰陽三合，何本何化？

圜為九重，孰營度之？惟茲何功，孰初作之？

幹維焉繫，天極焉加？八柱何當，東南何虧？

九天之際，安放安屬？隅隈多有，誰知其數？

……

康回馮怒，地何以東南傾？……」

屈原的《楚辭》，篇中神話很多；但在《天問》裡，他卻不談創造天地的神話，反而對這些宇宙大事，發出各種疑問，自己也不答覆。篇中祇是提到女媧氏，然而反又問女媧的身體是誰造的呢？假使女媧氏煉石補天，女媧氏造人，又由誰而造呢？屈原不知道答案。

從《天問》的各項問題中，我們看出屈原對於天地的思想。屈原以天地開始以前，宇宙是天地上下不分，馮翼元氣，無形無像，昏昏暗暗。後來天地相分，天在上，地在下。天地間有陰陽，陰陽相成，乃分日月。天有九天，爲圓形，有幹維相繫。地有八柱，向東南傾。這些思想，來自古代的神話。

2. 理學家的宇宙起源論

宋朝的理學家，都主張在天地開始以前，祇有一氣。氣絀縕激盪，而後天地陽陰。

張載說：

「氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，易所謂網緼。……浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感遇聚散，為風雨，為霜雪，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。」（正蒙 太和）

朱熹說：

「天地初開，只為陰陽之氣。這一個運行，磨來磨去，磨得急了，便撈去許多殘渣。裡面無處去，便結成個地在中央。氣之清者為天，為日月，為星辰。……」（朱子語類）

理學家的宇宙起源論，以氣爲元，氣的本體爲虛、爲太極、爲無極、爲元氣。元氣的思想在古代神話裡也佔重要的位置。

3. 淮南子的神話

《淮南子》一本書，是淮南王劉安集合他手下的養士寫的書，內容頗雜亂，思想近於道家。書中神話頗多，關於天地的起源，有下面幾則：

「天墜未形；馮馮翼翼，洞洞濶濶，故曰大昭。道始于虛，霏虛霏生宇宙。

宇宙生氣，氣有漢垠，清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。清妙之合專易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定。天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者爲日，積陰之寒氣爲水，水氣之精者爲月。日月之淫爲精者爲星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕，天傾西北，故日月星辰移焉。地不滿東南，故水潦塵埃

歸焉。……」(淮南子 天文訓)

這一段敘述，一半屬於哲學的宇宙論，一半屬於共工的神話。哲學部分以道和氣爲宇宙之元，似屬於道家，實則又不屬於道家；因爲《淮南子》所講的道，在《原道訓》一篇裡詳加說明，所有意義與老莊的道不相同。至於共工的神話，儒家的四書五經都不載。

「往古之時，四極廢，九同裂，天不兼覆，地不周載，火濫炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食顛民，鷲鳥擢老弱，於是女媧煉五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。蒼天補，四極正，淫水涸，冀州平，狡蟲死，顛民生，背方州，抱圓天。……」(淮南子 覽冥訓)

這是女媧煉石補天的神話，和上一篇共工的神話相連，合成一個神話。但是煉石補天假定天地早已有了，女媧氏不是創造天地的神靈。

「古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒艾漠闕，瀕濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形。煩氣為蟲，精氣為人。是故精神，天之有也；而骨骼者，地之有也。精神入其門，而骨骼反其根，我尚何存？」（淮南子 精神訓）

這種思想，和儒家道家的思想相同，所不同的一點，在於說到「有二神混生，經天營地」這個「神」字，意義不清楚。漢，高誘的註釋說：「二神、陰陽之神也；混生，俱生也。」陰陽兩氣之神，不是神靈之神，不是位格之神，也不是神話中的神，而哲學上的神。所以在同一篇的同一節裡，〈淮南子〉講「道」，引老子的「一生二、二生三、三生萬物。」因此在〈淮南子〉裡，我們找不到創造天地的神話，祇有少許關於天地開始的神話。

4. 莊子的寓言

《莊子》書裡，寓言很多。寓言不是神話，不是古代的傳說，乃是作者自己所編造的故
事，作者拿寓言來解釋自己的一種思想。《莊子·應帝王》篇裡有個寓言說：

「南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相遇於渾沌之
地，渾沌待之甚善，儻與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅，以視聽食
息，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」

莊子拿這個渾沌之神，代表天真自然，儻與忽卻要替渾沌鑿七竅，渾沌便失了天真自
然，有了七竅，便不是渾沌。這個寓言，和創造天地沒有關係；但是寓言的取材，則和古代
天地開始的傳說有關。因為，古代的傳說和神話，都以天地未成時，宇宙是一片渾沌，什麼
都不清楚，由渾沌然後形成天地，至於《山海經》以渾沌為一隻神鳥，《神異經》以渾沌
為一隻神獸，都是沒有眼目耳鼻的怪物，和創造天地的神話絲毫不相干。

5. 盤古開天地

盤古開天地，在中國幾千年的民間傳說裡，乃是一個很普遍的故事，雖說不是大家的信仰，有些人也相信這種神話。

「盤古」在中國南方的苗人和傣人裡，是一位很受人敬禮的神靈，苗人傣人稱他爲盤王，掌管人們的貧富壽夭。

「盤古」的名詞，可能由「槃瓠」變化而來。關於「槃瓠」，古代有一種神話。神話載在《搜神記》。《古史辨》曾經把畬族的傳說中的「狗皇歌」，記錄下來。「狗皇歌」就是「槃瓠」的神話。

「當初出朝高辛王，出來嬉遊看田場。皇后耳痛三年在，醫出金蟲三寸長。醫出金蟲三寸長，便置金盤拿來養。一日三盼望長大，變成龍狗長二丈，變成龍狗長二丈，五色花斑盡成行；五色花斑生的好，皇帝聖旨叫金龍。收服番王是僧人，愛討皇帝女結親；第三宮女生優愿，金龍內裡去變身。金龍內裡去變身，斷定七日變成成人；六日皇后來開著，奈是頭

未變成人。頭是龍狗身是人，愛討皇帝女結親；皇帝聖旨話難改，開基藍雷盤祖宗。親生三子甚端正，皇帝殿裡去討姓；大子盤張姓盤子，二子藍裝便姓藍；第三小子剛一歲，皇帝殿裡拿名來；雷公雲頭響得好，紙筆記來便姓雷。當初出朝在廣東，親生三子在一宮；招得軍丁為其婦，女婿名字身姓鐘。」(三)

「槃瓠」是高辛王的龍狗的名字。高辛王因番王作亂，許下把公主嫁與平定番王的功臣。「槃瓠」咬了番王的頭，要求和公主結婚，六日變成成人，祇僅著頭未變，槃瓠便是狗頭人身。結婚後，生了三子一女，為盤、藍、雷、鐘、四姓的祖宗。

在三國時代，「徐整」作《三五歷記》，記下了盤古的神話。《太平御覽》引這段神話說：

「徐整三五曆紀曰：天地渾沌如雞子，盤古生其中，萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此，萬八千載，天數極高，地數極深，盤古極長，後乃有三皇。數起於一，立於三，成於五，盛於七，處於

九。故天去地九萬里。」四

說：
盤古開天地，用自己的身體撐柱，到最後盤古也死了。他死的時候，按《五運歷年記》

「首生盤古，垂死化身；氣成風雲，聲為雷霆，左眼為日，右眼為月，四肢五體為四極五岳，血液為江河，筋脈為地理，肌肉為田土，髮髭為星辰，皮毛為草木，齒骨為金玉，精髓為珠石，汗流為雨澤。」五

這樣，盤古從渾沌中開闢了天地，用自己的身體變成了宇宙萬物，祇是沒有人。

二、創造人類的的神話

1. 女媧造人的神話

《淮南子》第十七卷《說林訓》，有一段四神造人的傳說：

「黃帝生陰陽，上駢生耳目，桑林生臂手，此女媧所以七十化也。」

高誘註說：「黃帝古天神也，始造人之時，化生陰陽。上駢桑林皆神名，女媧王天下者也，七十變化，此言造化治世，非一人之功也。」

《淮南子》四神造人的神話，在中國不流傳。中國所流傳的神話，是女媧造人。

《山海經》的第十六，〈大荒西經〉說：「西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周負子。……有神十人，名曰女媧之腸。化爲神，處栗廣之野。……」郭璞註曰：

「女媧，古神女而帝者，人面蛇身，一日中七千變，其腹化爲此神。」

盤古開闢天地，身化爲宇宙萬物，祇是沒有人。女媧神一天，用水滲合黃泥，雙手把黃泥捏成一個小人，這個泥人放在地上便成了活人，能走，能講話。女媧便繼續滲土捏泥人，每個泥人都走著跳著，互相講起話來。女媧神想造更多的人，使用一條藤，放在黃泥溝裏，手把藤滾一下，沾上黃泥，然後把藤一揮，泥點落在地上，每點泥成爲一個人。這樣，女媧神便造生了人類。然後她又使他們男女相配合，傳生子孫；女媧便成了媒神。

《太平御覽》卷八，引《風俗通義》說：「俗說天地開闢，未有人民，女媧搏黃土作人，劇務力不暇供，乃引繩於泥中，舉以爲人。故富貴者，黃土人；貧賤凡庸者，絀人也。」

2. 洪水的神話

上面所引《淮南子》關於創造天地的神話，裏面有共工和顓頊相爭，共工戰敗，以頭觸不周山，天柱折斷，地也裂了，天上地下的水奔湧地面，造成了洪水滔天的大禍。《史記》有司馬貞補三皇本紀，紀上說，共工和祝融相戰，共工敗而以頭觸不周之山。

中國古代流傳有洪水大禍的神話，歷史上有禹治洪水的事實，有的傳說把禹王所治的水

和共王的洪水相牽連，但是歷史上的記載則與兩次大水沒有關係。

為救人類不受共王所招來的水災，女媧神乃煉石補天。用五色的石子，鎔成液體，煉成和天色相似的膠塊，填補天上的窟窿，又用鼈腳做天柱，把天空從四方支撐起來，然後燒著蘆草灰，把地的缺洞填滿，大水乃平息。當大水為禍時，猛獸又四出食人，可能因為遍地大水，猛獸不能得食，便捕人充饑。女媧神又殺死毒龍，驅走猛獸，使人類能夠安居。

女媧神創造人類，又愛護人類。

3. 世上樂園的神話

在《列子》書中的《黃帝篇》，有華胥氏之國。國內人民享受幸福，沒有疾病，沒有災禍。然而這種樂園，有類於莊子的寓言，不是真正的神話。

在《山海經》裏，有許多篇說到人間樂園，卷二，《西山經》說：

「西南四百里，日崑崙之丘，是實惟帝之下都，神陸吾司之，其神狀虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿時。有獸焉，其狀如羊

而四角，名曰土螻，是食人。有鳥焉，其狀如蠹，大如鴛鴦，名曰欽原，蓋鳥獸則死，蠹木則枯。有鳥焉，其名曰鶉鳥，是司帝之百服。有木焉，其狀如棠，華黃赤實，其味如李而無核，名曰沙棠，可以禦水，食之使人不溺。有草焉，名曰葇草，其狀如葵，其味如，食之已勞。河水出焉而南流，東注于無達。赤水出焉而東南流，注于氾天之水。洋水出焉而西南流，注于醜塗之水。黑水出焉而西流於大杆。是多怪鳥獸。」

崑崙是丘，在中國古代的神話傳說裏，常是天帝的樂園，《山海經》、卷十一，《海內西經》也有同樣的神話。屈原在《離騷》賦裏，描寫他漫遊天空，到崑崙之丘：

「吾令帝閭闔兮，依閭闔其望予。……朝吾將濟乎白水兮，登閭風而
緜馬。……」

白水古稱羌水，源出甘肅省。閩風山名，爲崑崙三山之一。崑崙三山：爲閩風、板桐、玄圃。

古來傳說的西王母，也是住在崑崙之丘。《穆天子傳》記周穆王拜會西王母，西王母的

國家是在西方的山上，山上有瑤池。道教後來以西天瑤池爲西王母和群仙的住所。瑤池便成了仙府樂園。

崑崙山之高，高達天際，由崑崙山巔可以登天。《淮南子·地形篇》有這種記載。

《山海經》的《海內經》又記載另一樂園的神註：

「西南是水之間，有都廣之野，蓋天下之中，素女所出也，爰有膏菽、膏黍、青稷、百穀自生，冬夏播琴，鸞鳥自歌，鳳鳥自儔，靈壽實華，草木所聚。爰有百獸，相群爰處。此草也，冬夏不死。」

《淮南子》的《墜形訓》說：

「建木在都廣，眾帝所自上下，日中無景，呼而無響，蓋天地之中也。」

高誘的《淮南子》註，說：「都廣、南方山名也。」楊慎的《山海經補註》，以都廣爲成都。

都廣的究竟何在？因為是神話，也就不能考據。都廣的神話，說都廣有一棵建木，上達天庭，眾天帝由建木下降地上，由地上再昇到天上；因此，稱建木樹為天梯。

在《山海經》的樂園裏，似乎沒有人類住在園裏，祇有神仙和怪獸。《山海經》的《海內西經》說：在崑崙，帝之下都裏面有不死樹，即是長生樹。長生樹是樹長生不死呢？或是吃樹上的果實可以長生不死呢？《山海經》沒有說明。民間傳說西王母有仙桃，仙桃則可以使食者長壽。

中國古代的神話，可惜都是片段的記述，沒有系統的記載。我們選擇幾段關於創天地造人的神話，供研究聖經的學人參考。

註
：

- (一) 例如 E. T. C. Werner, *A Dictionary of Chinese Mythology*.
劉錫蕃 嶺表記蠻。
(二) 古史辨 第七冊 上篇 頁一七二。
(三) 太平御覽 卷二 天部下 頁一三七。
(四) 見釋史 卷一所引。
(五)

附錄二：中國文化中罪的形態和意義

一、罪的形態

「罪」的存在，在中國文化裏不成問題，但問承認有什麼樣的罪？

1. 政治方面的罪

甲、《書經》桀紂的罪。

乙、歷代興師討伐的人，都說所討伐的人有罪——駱賓王代徐敬業伐武則天檄書。

丙、罪己詔。

2. 宗教方面的罪，祭祀消災

甲、儒家——天的賞罰。

乙、佛家——五趣、輪迴、超渡、孟蘭盆（四諦、報應）（法苑珠林）

丙、道家張天師

3. 刑法上的罪

4. 犯法稱爲罪，罪名由刑罰而定（尙書、史記、唐律）
倫理上的罪

過，曾子三省，孔子論改過，孟子有時稱爲罪

二、罪的意義

1. 罪的意義

甲、罪的字義

鼻——促鼻辛酸。

乙、違反天意

A·桀紂——矯誣上帝之命，B·獲罪於天，C·知天命、畏天命。

丙、犯法

罪由法而定。

丁、倫理上的惡

A·亂，B·惡，C·性善性惡。

2. 罪的結果

甲、客觀——受刑罰。

A·國家刑罰、上天刑罰。

乙·犯罪者的心理

A·怕受刑，B·受刑有違孝道。

結 論

第一、罪與惡分離。

第二、儒家不以罪直接得罪上天。

第三、怕刑罰而不犯罪，但現在人則以上天刑罰為迷信。

第四、在中國文化裏——政治、宗教、修身，但沒有悔罪的儀式和詩文。

研究民族學和社會學的學人，常就原始民族的生活中，探討「罪」的形態和觀念，他們大概都以為原始民族的「罪」，在於對於「圖騰」的禁止和忌諱有所違背。(一)

圖騰的制度，乃是承認一種自然物或人造物與一個親屬團體的密切關係，因而崇拜這個

物體。

研究中國古代社會史的學人，也有人主張中華民族曾有過圖騰的組織和崇拜。(二)但是他們所有的史料太渺茫，太不確實，僅拿中國古代姓氏的制度去證明圖騰崇拜，不足以爲據。所以我們既不以中國文化起源於圖騰制度，我們也就不從圖騰崇拜去研究「罪」的觀念。

中國文化的史據，以五經爲最古典籍，我們便按照經書的記述，開始研究中國最古時代對於「罪」的形態和觀念，以後再按照歷代典籍，研究「罪」的形態和觀念所能有的變遷。不過在這一次的講演裏，我祇能講一個大綱，希望你們中間對這問題有興趣的人再詳細地加以研究。

對於這個問題，我分兩層來講第一，講在中國文化中「罪」的形態；第二，在中國文化裏「罪的觀念」。

一、罪的形態

我們研究「罪」在中國文化裏有什麼意義，第一我們便要問，在中國文化裏，「罪」是不是存在？若是存在，中國人承認怎樣的罪？

對於罪的存在問題，在中國文化裏不成爲問題，中國歷代的人都承認罪的存在，最簡單的證明，在中國文字裏有「罪」這個字，在中國歷代典籍裏也多次提到某某有罪，在中國人的生活裏常常表示認罪。

若是問在中國文化裏，在怎樣的事件上表現有罪？這個問題便是在中國文化裏，罪的問題的問題。爲答覆這個問題，我們分做四段來講。

1. 政治方面的罪：君王有罪，爲天所棄

翻開《書經》和《詩經》來看，書上最明顯的一樁事，就是桀王、紂王作惡，對於上天有罪，上天便棄捨了他們，不要他們再作皇帝，另外選了湯王和武王來代替。

湯伐桀說：

「有夏多罪，天命殛之。今爾有眾，汝曰我后不恤我眾，舍我穡事，而割

正夏。予惟聞汝眾言，夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」（尚書湯

誓）

武王伐紂說：

「予有臣三千，惟一心，商罪貫盈，天命誅之。予弗順天，厥罪惟鈞。」

（尚書 泰誓上）

《尚書》在中華文化裏，為最古的政府正式文書，乃中國最古記載君王言辭的史書。《湯誓》和《泰誓》為湯王和武王的誓師文，是兩篇很隆重的文章。湯王和武王都不敢以臣子的身分違反皇帝，他們所以敢出師伐桀伐紂，理由是桀、紂反背天意，犯了許多罪惡，他們興師為弔民伐罪，為代天行道。因此在我們中國最古的政府文告裏，承認「罪」的存在；而且把「罪」作為政治改革的一個大原因。這種罪惡是一種公開的罪，政治罪，是關於公眾的事。

後代的朝代改換時，常有這種政治罪出現，一部廿四史裏多有這類的記載。在中國的古文裏也有這類的文章。我們少時讀國文時就讀過唐駱賓王替徐敬業寫的一篇伐武則天的檄書，歷數武后的罪狀。

「偽臨朝武氏者，性非和順，地實寒微。……加以虺蜴為心，豺狼成性，近狎邪僻，殘害忠良，殺姊屠兄，弑君鳩母。神人之所共嫉，天地之所不容。……敬業皇唐舊臣，公侯冢子。……是用氣憤風雲，志安社稷，因天下之失望，順宇宙之推心，爰舉義旗，以清妖孽。……」

這種罪不是按照法律所判斷的，也不是政府所決定的；而是天下人民所共同認可的罪。

司馬遷〈項羽本紀贊〉批評項羽說

「自矜功伐，奮其私智而不師古，謂霸王之業，欲以力征營經天下，五年卒亡其國，身死東城，尚不覺悟而不自責，過矣，乃引天亡我，非用兵之罪也，豈不謬哉？」

項羽不是皇帝，沒有因罪而為天所棄的可能。他的敗亡並不是劉邦有德該得帝位，項羽有罪該亡，乃是因為項羽自用私智，用兵不善。司馬遷以項羽之亡為用兵之罪。這種罪乃是軍事上的錯誤，而不是歷代史書的政治罪。

在政治上的罪的存在，還有另一種證據，即是皇帝下詔罪己。最後的第一道罪己詔，是洪憲皇帝袁世凱的罪己詔。

2. 宗教方面的罪，祭祀消災

在中華民族的生活中，在另一方面，也承認「罪」的存在，即是在宗教方面。儒家的宗教傳統，信上天鬼神。上天掌管天地人物，操賞罰之權；天神地祇分掌宇宙事物，也可以對人加以賞罰。上天和神祇的賞罰，看人的功過而定。人犯罪，便遭罰，招到災禍。但是因罪而應得的災禍，可以用宗教祭祀和禱告去求赦免。

《書經·湯誥》說：

「肆台小子，將天命明威，不敢赦。敢用玄牡，敢昭告于上天神后，請罪有夏。……爾有善，朕弗敢蔽，罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。其爾萬方有罪，在予一人。予一人有罪，無以爾萬方。」

〈泰誓上〉說：

「予小子夙夜祇懼，受命文考，類于上帝，宣于冢土，以備有眾，底天之罪。」

國家有天災人禍的時候，皇帝和官吏們常舉行祭祀，以求赦罪免罰。最普通的事例是，求雨、求晴。

曾鞏有祈雨和謝雨的文章。〈諸廟謝雨〉文說

「吏之罪大矣，一切從事於謹繩墨督賦役而已。民之所欲不能與，所惡不能去，自恕以竊食，不知其可愧，安能使陰陽和風雨時乎？故吏輩者，任職於外，六年于茲，而無歲不勤於請雨。賴天之仁，鬼神之靈，閔人之窮，輒賜甘澤，以救大旱，吏知其幸而已。其為酒醴牲饗，以報神之賜，曷敢不虔？」

在佛教的宗教生活裏，「罪」的存在，是一個基本的信條。基本信條第一有四諦苦集樂

道。人生都是痛苦，痛苦因十二因緣所結集，十二因緣中最重的一個因緣乃是「無明」，無明就是愚昧無知，愚昧無明由八識所造，八識的最後一識「阿那耶識」，蘊藏前生善業或惡業的種子，惡業即是罪惡。因此人生的「無明」，來自前生的罪惡。

另外一項佛教基本信條稱為因果報應。前生之因後生必有報應，因果的關係必然而成。一個人死後有五路可以走，稱作五趣：天、人間、畜牲、餓鬼、地獄，按前生的善惡而定。地獄的痛楚，層層不同，有所謂九層地獄，或十八層地獄，閻王判刑，根據人的罪惡輕重，一絲不苟。

《法苑珠林》一書，很詳細講明這些因果造業的關係。在第七十八卷的五趣歌以後有一頌

「善惡相對，凡聖道合，五陰雖同，六道乖法，占戾觀容，各知先業，惡斷善修，方能止過。」(三)

在第八十四卷十惡部中說若有人死後，自地獄再生人世：

「依殺生故，有短命果。依偷盜故，無資生果。依邪淫故，不能護妻。依妄語故，有他謗果。依兩舌故，眷屬破壞。依惡口故，不聞好聲。依綺語故，為人不信。依本貪故，貪心增上。依本瞋故，瞋心增上。依邪見故，癡心增上。」四

佛教宗教儀典用意在於「超脫」。超脫是為使人在死後能超脫地獄痛苦，早生人世。七月七日盂蘭盆會，自目蓮母開始。孟蘭，梵文為解倒懸。以盆恭食，施給僧尼以解親魂倒懸之苦。

道教的創立人張天師開始傳道時，為人治病，要病人寫三張悔罪書，一張放在附近山上，一張沉在附近水塘裏，一張懸樹上，為求神明赦罪消災，使病痊癒。

3. 刑法上的罪，犯罪受刑

法律為民族文化的重要部分，一個民族的社會生活都由法律所範圍。我國從古就有法

律，漢朝有九章律，唐朝有唐律，唐以後的朝代都有各自的律書，大清律例則集歷代律書的大成，律書即是法典，法律在古代祇稱為法，法在最初稱為刑，中國古代的法律所以常稱刑法。刑本是模型的意思，原為型，乃是混泥為磚的木製模型。國家制定法律，就是為給人民一種生活的模型；但是怕人民不遵守，於是便在律文以後，規定在違反這條律文者，處某某刑罰。違反法律條文稱為犯法，犯法便是罪，刑罰按照罪的輕重而定。

《書經·皋陶謨》說：

「天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。」

犯法而成為罪，乃中國古今書籍裏的普通名詞。所謂罪人，罪犯，犯人，都是指犯法的人。司馬遷《史記》的《酷吏列傳》裏用「罪」字很多。例如

「……郵都遷為中尉……是時民朴，畏罪自重，而都獨先嚴酷，致刑法不避貴戚。列侯宗室，見都側目而視，號曰蒼鷹。……奸吏竝侵漁，於是（張湯）痛繩以罪……」

在中國古書裏所用的罪字，大多數都指著犯法的罪。若說一個人犯了罪，等於說一個人犯了法。法官治罪，即是判斷犯法的罪。

孟子曾勸齊宣王行仁政，使民有恆產，教民爲善；因爲沒有恆產，百姓便要作惡犯法，等百姓犯了法再罰，便是不仁：

「若民，則恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不爲己。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？」（梁惠王上）

「孟子曰：無罪而殺士，則大夫可以去。無罪而戮民，則士可以徙。」（離婁下）

《唐律疏議》在第一冊「名例」列舉罪名，如死罪，流罪，又有減罪，贖罪。這些「罪」都是按照相等的刑罰而得名。減罪，則減少刑罰，贖罪則用金錢抵償刑罰。因此刑法上的罪指違反法律，也指應得的刑。

4. 倫理上的「罪」

儒家的倫理思想，在《書經》和《詩經》裡，和宗教的「天」關係密切。《書經》所責架紂的罪，都是違反天意，作惡害民。後代的儒家倫理觀念，雖沒有脫離宗教的「天」；但遵守孔子「敬鬼神而遠之」的態度，不直接講宗教的上天，而只談天理良心。因此後代儒家講倫理上的罪時，普通不稱為罪，而稱為過失。有時稱為罪，則就聯上宗教的觀念，如通常訃聞所說「某某罪惡深重，禍延考妣。」有時對人有虧缺，也稱為罪。

《論語》第一篇就說：

「曾子曰：吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」（學而）

曾子所自省的過失，為倫理的過失，於心有虧。對於這種過失，孔子教訓弟子們改過。

「子曰：君子不重，則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者，過，則勿憚改。」（學而）

「子曰：人之過也，各於其黨，觀過，斯知仁矣。」（里仁）

「蘧伯玉使人於孔子，孔子與之坐而問焉，曰：夫子何為？對曰：夫子欲寡其過而未能也。使者出。子曰：使乎！使乎！」（憲問）

「子曰：過而不改，是謂過矣。」（衛靈公）

「子貢曰：君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之。更也，人皆仰之。」（子張）

《論語》講倫理的缺欠，常稱爲「過」，不稱爲罪。孟子有時稱之爲罪。

「萬章曰：舜流共工于幽州，放驩兜於崇山，殺三苗於三危，殛鯀於羽山，四罪而天下咸服，誅不仁也。……」（萬章上）

共工、驩兜，三苗和鯀都是犯法的罪人，稱之爲不仁，則也是在倫理道德上有罪。

「孟子曰：五霸者，三王之罪人也。今之諸侯，五霸之罪人也。今之大夫，今之諸侯之罪人也。」（告子下）

過。
孟子所謂的罪人，不是犯法的罪人；乃是倫理上的罪人。他指出他的罪過是倫理上的罪

「長君之惡，其罪小；逢君之惡，其罪大。今之大夫皆逢君之惡，故曰：今之大夫，今之諸侯之罪人也。」

「位卑而言高，罪也。」（萬章下）

「樂正子見孟子。孟子曰：子聞之也，舍館定然後求見長者乎？曰：克有罪。」（離婁上）

後世儒家講修身之道，常求寡過和改過。過失常就良心天理而言；若過失達到違反法律，則稱爲罪；但若違反天意，也稱爲罪。「孔子曰：獲罪於天，無所禱也。」（論語八佾）

二、罪的意義

我們從古代典籍中，知道古人常講「罪」，也知道「罪」在人的生活裡有各種形態，有政治上的罪，有宗教上的罪，有刑法上的罪，有倫理上的罪，現在我們要研究人所講的罪究竟有什麼意義？

1. 罪的意義

爲研究罪的意義，我們分作兩段來講：第一段，講罪有什麼意義，第二段講罪有什麼結果。

甲、罪字的意義

《說文解字詁林》對於罪字的字義有下面的解釋：

「陸德明曰：罪本作辜，秦始皇以其似皇字，改為罪。罪，捕魚竹罔也。按此則秦以前皆當作辜。如尚書云四罪而天下咸服，皆後人所改也。又秦以前書罪罟即罔罟苦也。讀書者皆識之。」^(四)

秦以前犯法稱為辜。辜，從鼻從辛，「言辜人覺自辛苦之憂。」^(五)為會意字，表示犯法的人，心中發愁，促著鼻子有憂傷的神氣。秦始皇以為這個字很像皇字，他自己名叫秦始皇，很不喜歡有人把皇字讀為*子，便下令用罪字代替辜字。

罪字本是篆字的辜，為捕魚的網，從罔從非聲。《說文解字詁林》說

「罪罟皆怕捕魚具。自秦以罪為罟，以為辜。詩畏此罪罟，天降罪罟，皆用

秦以後文也。是辜辜為正文，罪罟為通字。」^(六)

古罟字，究竟有什麼意義，說文解釋「罟，犯法也。」^(七)

罪為犯法。這個觀念在中國歷代的思想裡影響很大。中國人一講到罪，就想到「犯

法」，不犯法就沒有罪。但是「犯法」的意義則有不同的解釋。

乙、違反天意

《書經》的《湯誓》和《泰誓》，指責夏桀和商紂的罪。

「有夏多罪，天命殛之。」

「今爾有眾，汝曰我不恤我眾，舍我穡事，而割正夏。……有眾率怠弗

協。曰：時日曷喪，予及汝皆亡。」（《湯誓》）

「今商王受，弗敬上天，降災下民，沈湎冒色，敢行暴虐。罪人以族，官人

以世，惟宮室臺榭陂池侈服，以殘害于爾百姓，焚炙忠良，剝剔孕婦。皇

天震怒，命我文考，肅將天威。」（《泰誓上》）

桀、紂作惡犯罪，上天震怒，命湯王、文王興兵伐罪。桀、紂都是皇帝，位在國法以上，他們的罪不在於犯了國家的法律，乃是違反了上天的命令。《尚書》《仲虺之誥》說

「夏王有罪，矯誣上天，以布命于下，帝用不臧，式商受命。」

商桀的罪在於矯用上帝的命。上帝命他作人君，爲人民謀福利，他卻以天給他的權威暴虐百姓，上天乃震怒，把他殺了，武王在〈秦誓上〉講的明白

「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。」

桀、紂乃不助天安綏百姓，反而害百姓，這是他們的罪。他們的罪是在於違反天意，天乃罰他們。

上天的意旨不可違背，違背了必定有罰。孔子也說了

「獲罪於天，無所禱也。」（論語 八佾）

所說「獲罪於天」，就是講的私人違反天意。
〈書經〉所講違反天意的罪，不單是在政治上人君可以犯，在私人方面也可以犯。孔子

在宗教方面的罪，當然是違反天意的罪。所以爲求赦罪免禍，便向上天或神祇行祭禱告。

佛教雖不信上天，不信鬼神，佛教的戒律則屬宗教性的戒律；因為這些戒律有宗教性的賞罰。身後的五趣，不是國家的刑罰，而是佛教信條上所列的刑罰。佛教為超脫地獄刑罰，也祇有求佛求鬼。

天意不可違背，因為上天命人為善，給人定有法則。《詩經》上說「天生蒸民，有物有則。」（蒸民）皇帝應該遵守，庶民百姓也應該遵守。孔子因此常說「知天命」「畏天」

「吾十有五而志於學……五十而知天命……」（為政）

「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（季氏）

天命雖然代表上天對於一個人的特別使命，但也指上天的一切命令。上天命人守所定的法則，這也是上天的命令。人要知道天命，而又要畏天命不敢違犯。

違反天意為一切罪的根源。罪既是犯法，法的基礎為禮，禮的基礎為天理，天理的基礎即是天命。即在罪人犯法，違反國家的法律，同時也違反了天意。因此孔子訓誡弟子，行事不可欺天

「子疾病，子路使門人為臣。病間，曰：久矣哉！由之行詐也！無臣而為有

臣，吾誰欺？欺天乎？」（子罕）

孔子沒有官職，按禮法沒有家臣。子路使門生充當家臣，孔子責備子路說雖是可以瞞過別人，但瞞不過上天——違反禮法，便也違反天意。

丙、犯 法

罪的普通意義，在於觸犯國家的法律。犯了國法，便要受刑罰，於是罪人也稱為罪犯；刑罰也可稱為罪。罪的原意本為網，以網為罪，表示人犯法自投羅網。

沒有法律則沒有罪；因為既然國家沒有規定在一件事上應該怎麼做，人民便有自由，可以隨便。當然在法律以外，還有許多事不可以做，也有許多事應該做。若是一個人不遵守，一定不好；然而不能說他犯了罪，祇能說他作惡。

《唐律疏議》上說

「議刑以定其罪。」（卷一名例）

罪由刑罰而定，乃有死罪，流罪，叛國罪，大逆不道等罪名。假使法律沒有明文規定，罪名就不能判刑，社會就要紊亂。《唐律疏議》的長孫無忌的《進律疏表》上說

「平反之吏，從寬而失情；次骨之人，舞智而陷網。刑靡定法，律無正條

，微纏妄施，手足失措？」（唐律疏議 卷一）

法律上沒有明白的條文，刑官隨意判罪，罪名不正，刑罰不當。因此可見，罪由法律而定。罪和法分不開，罪和刑也分不開，三者互相聯繫。

丁、倫理上的惡

中國古人重禮不重法，以禮在法以上。法為禮的一部份。「禮的制裁力為道德制裁力。道德制裁力不是對一切人都能生效。那末為維持社會治安，便該選出禮的規條內那些有關社會治安的規條，由政府定出刑罰，公佈於民，強迫人民去遵守。所以禮為法的根本，法補禮的不及。」^(九)

禮在儒家的思想裏，為人生的法則。人生應有法則，這是理所當然。人生的法則何在？人是宇宙的一部分，宇宙的運行有法則，宇宙的法則為天理，稱為天道，由上天所立。《易

《經》由宇宙天理推論到人生之道，稱爲人道。聖人把人道製成條文，便成爲禮。孔子乃以禮爲人生法則：

「克己復禮爲仁。……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（

顏淵）

再進一步，天理的表現，不單在宇宙的運行上，也在人的心上。《中庸》說

「天命之謂性，率性之謂道。」（第一章）

《大學》也說：

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」（第一章）

《中庸》《大學》都以人行善，在於按照人性去做。後來王陽明主張良知爲善惡標準，

人的言行不能反背良知，良知即是天理。

人的言行若違反良知，是不是稱爲罪？儒家不稱爲罪，而稱爲惡。《說文》解釋惡字。

「惡，過也。從心亞聲。」「人有過曰惡。有過而人憎之，亦曰惡也。本

無去入之聲，後人強分之。」(H)

惡是犯了過。犯過的人使人憎惡。自己的貌醜也稱爲惡。毀謗別人也稱爲惡。違反禮的事稱爲惡，惡爲過。過在《說文》上的意義爲度過：

「過，度也。」

禮是人生法則，越過這個法則，便稱爲過。《論語》常以「過」指倫理上的不當。孔子說：

「過猶不及。」（先進）

過了禮的範圍，便成爲惡，爲人人所憎惡。惡是不好，好則是人人所喜好。「好」字代表美女子，人人見了，人人喜愛。

「子曰：吾未見好德如好色者也。」（衛靈公）

「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必

慎其獨也。」（大學 第六章）

好惡本來沒有去聲入聲之，喜愛稱爲好，所喜歡的事物也稱爲好。憎恨稱爲惡，所憎恨也稱爲惡。

人既然憎恨惡事，爲什麼又去做呢？這是中國哲學史上兩千年爭論的性善性惡問題。

告子主張「生之謂性」，人性本無善惡的分別，但可善可惡。孟子以性爲人心的天生傾向，人心天生地傾向於善，惡來自私慾。告子以人心天生地傾向於惡，善爲人努力糾正天生傾向而成，故稱爲偽。漢朝唐朝的學者，把人性分成好幾等，有善性惡性。朱子則從形上學解釋性善性惡問題，主張性爲理，無善無惡，善惡的分別來自氣，氣有清濁。氣的清濁，使每個人的氣質不同。氣濁的人則慾情強而偏於惡。惡是隨從私慾而掩沒了天理。

2. 罪的結果

罪的結果可以從兩方面來看：第一從客體方面來看，罪的結果為受刑罰；第二從主體方面來看，罪的結果為犯罪者的心理狀態，即是憎恨、怕懼。

甲、受刑罰

有罪必有刑罰，這是一條定律，沒有人可以逃脫。從國家法律方面說，犯了法的人應該受罰。古來刑法上雖然有議罪的條例，議親議貴，但不能完全免刑。當然，國家的法律漏洞很多，有些犯法的人可以逍遙法外。可是上天的刑罰，沒有人可以逃脫。俗語說「天網恢恢，疏而不漏。」

「惟上帝不常，作善，降之百祥；作不善，降之百殃。」（書經 伊訓）

上帝不是呆板的命運，對待人不常是一律，要看人的善惡而定賞罰。上帝的賞罰絕對不會缺少，若不加給作善作惡的本人，便會加給他的子孫。

「曾孫曾考，受天之祐。」（詩經 南山）

儒家不信來生，把一切的事都歸之於現生，一個人的現生不是整個的生命，人的生命在家族裡延長；因此人的善惡應有的賞罰，以家族的生命為主體。「作善，家有餘慶；作不善，家有餘殃。」這是中國一般人的信仰。

佛教信有來生，來生輪迴繼續。佛教的賞罰便在輪迴的生命裡實現，三生的報應，乃是通常的原則。前生，現生，來生，因果報應，緊緊相連，因緣不斷。

在普通的用語中，罪和惡不同，罪是犯法，必有國家的刑罰。惡不一定犯法，不犯法的惡，不受國家的刑罰；但要受社會的罰，即是受人憎惡；而且必定受上天的刑罰。《書經》上說「作不善，降之百殃。」不善，可以是罪，可以不是法律的罪而是倫理的惡。

乙、犯罪作惡者的心理狀態

沒有人不怕受苦，刑罰是使人受苦，對著刑罰便沒有人不害怕的。中國法家利用這種心理，主張嚴刑峻法以治國家。儒家卻反對這種主張，孔子說：

「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（爲政）

怕懼刑罰的心理可以阻止人犯法，但不能教人有羞恥之心，使人自動不犯法。儒家另外用一途徑，把怕懼刑罰的心理和孝道相聯，以受刑罰有背於孝道，便可以使人有恥而怕犯法了。

「樂正子春曰：吾聞諸曾子，曾子聞諸夫子曰：天之所生，地之所養，無人爲大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。」（禮記 祭義）

受刑罰則是有虧於禮，有辱於身，損辱先人的遺體，乃是大不孝。司馬遷受了宮刑後，給朋友寫信說：

「行莫醜於辱先，而詬莫大於宮刑。……僕以口語遇遭此禍，重為鄉黨

戮笑，污辱先人，亦何面目復上父母之丘墓乎！」（報任少卿書）

「不辱先人」，這是中國社會的一個最有效力的誠言。即使人作惡不到受刑罰的罪，但被人所笑，受人憎惡，也就是有辱先人，便是不孝。

「曾子曰：孝有三，大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」（禮記 祭義）

一個人對本人可以沒有羞恥之心，不顧面子。但是對於自己的家族，對於自己的先人，則不能不想顧全他們的面子。若是「爲鄉黨戮笑，以辱先人。」自己連掃先人之墓都不敢去了，他活著還有什麼意義？

現在我們可以結束這篇講演了，從上面的研究，我們作一個簡單的結論，「罪惡」觀念對於中國人的生活，有了什麼影響？

第一、中國人把罪和惡分開，犯了法稱爲罪，倫理上的過失稱爲惡，或過。中國人不願意稱自己爲罪人，也不願承認犯了罪；祇有侵犯了別人的權利，對不起別人的時候，纔認罪求饒，如皇帝有時下詔罪己，如普通人向人賠罪。因此，我們向教外人講要理，說我們都是

罪人，他聽得不順耳。我們在彌撒開始時，懺悔說：我罪，我罪，我的重罪；在參禮的教外人聽來，一定覺得希罕。

但是中國人都承認自己有過失，古話常說：

「人誰無過，過而能改，善莫大焉！」

我們要理上所講的罪，在中國人看來是惡，是過，我們要他們承認，並沒有難處。

第二、在《書經》《詩經》時代，中國古人的倫理觀念和宗教觀念連合在一起。《書經》和《詩經》所講的罪，是違背上天的命令。從孟子、荀子以後，儒家的倫理以人性和人心為根基，雖然承認人性來自天，但已經不提上天。因此中國儒家講惡講過時，祇想到違背良心天理，而不想到是違背上天的命令。中國人作惡時，他們自認對不起良心，對不起父母，也可以想對不起皇帝，但不想是對不起上天。這一點和我們神學上的罪，在觀念上有區別。

第三、儒家雖不以罪惡為直接違背天命，但卻信上天對於罪惡常降以罰，上天的罰為災禍，為疾病，為死亡。佛教更信輪迴的報應。若說國家的刑罰，當然大家都怕，因此，中國人因怕罪罰而怕作惡，以免辱及先人，遺害子孫。這種心理在中國人的生活裡很有影響，約

束了社會人心。

現在人的心理改了，有宗教信仰的人日漸減少；他們認為上天的賞罰屬於迷信；家族的觀念也輕了，他們不再注意有辱先人和遺害子孫；加以傳統的倫理道德被人輕視，善惡的標準也喪失了，現在的人對於罪惡，於是除了違犯國家法律以外，便不大留心。老年人和壯年人還保留一些舊日的倫理道德觀念，還知道什麼事是罪惡，年輕的一代就知道不清楚了。

第四、在中國文化裡，罪惡是一個重要的成份。每次更換朝代，每次興兵造反，必定標榜為弔民伐罪，因為皇帝作惡，乃可以推翻他。這種弔民伐罪的義舉常是奉行天意。

在儒家佛教和道教的修身論，罪惡也佔重要的位置。佛教的修身，當然以無明罪惡為根本，修身在洗除這種無明之罪。道教和道家都主張清心寡慾。佛教最重禮，使中國文化成為「禮」的文化，禮為防人作惡，引人為善。

儒家重禮的文化，引人向善的成份為重。中國的古禮中，除了禳災的祭祀外，沒有悔罪的儀式。儒家祭祖從來不講為父母贖罪，祇能稱揚父母的善行。祇有佛教的宗教生活，籠罩在罪的觀念裡，齋戒施捨都為超渡亡者。

中華民族是一個樂觀的民族，是一個講究享受的民族。在中華民族的傳統文化裡，罪惡的觀念雖為重要的成份，但祇是隱藏在裡面而不構成生活的外形。在中國的文學裡，找不到

一篇像舊約聖詠的悔罪詩和文章。中國詩人在窮苦和受壓迫時，常是悲憤反抗，自稱無罪而遭迫害，有時還向上天提出抗議。《詩經》裡有這類的詩，屈原的《離騷》也是滿篇自表清白。雖然古話說「人窮則呼天。」人窮呼天，不是向天悔罪，而是向天求救，或是向天悲憤。中國人的心理，常是樂天安命。

註：

- (一) Giuseppe Graneris, *Concetto e Trattamento del peccato nella scienza delle religioni. Il Peccato*, Edizioni Ares, Roma 1959.
- (二) 李宗侗 中國古代社會史 中華文化出版委員會出版 臺北 民國四十三年。
- (三) 法苑珠林 第二冊 頁九三九 臺灣商務印書館(四部叢刊)。
- (四) 同上，頁一〇一六。
- (五) 說文解字詁林 臺灣商務印書館 第十冊 第六五八四頁。
- (六) 同上，第六五八四頁。
- (七) 同上，第六冊 第三三八二頁。
- (八) 同上，第十冊 第六五八四頁。
- (九) 羅光 中國哲學大綱 臺灣商務印書館 上冊 第一二八頁。
- (十) 說文解字詁林 第八冊 第四七四九頁。