

商周之际至上神观念之转变

[香港]陈永明

[英文提要]

Many believe that the Chinese people practice ancestor worship. A study of past dynasties (ca. 1100 B. C.) show that there was a conscious effort by the ruling class to move away from ancestor worship. The lines from King Wen in the *Book of Odes* , No. 235: "Don't you mind your ancestors! Cultivate your virtue" bear clear witness to this move. Part 1 of this paper is a discussion of this change.

Another common belief is that the Chinese people believe in a multitude of gods. In Part 2 of this paper the author argues against this common belief. He attempts to show that during the Shang and Chou periods, when they moved away from ancestor worship, the Chinese already had the concept of a highest God: "tien" — God of gods and Lord of lords, who does not belong to any particular tribe, but rules all of them.

很多人认为中国传统是崇拜祖先的，认为祖先崇拜成为基督教和中国传统的冲突，阻碍了基督教在中国的发展。其实，在商末周初，中国人对至上神的看法起一个很重要而又影响深远的变化。以前中国人的确是敬拜祖先神的。到了周初，统治者刻意提

出了一个超宗族的至高神的观念——天。天的观念出现以后，祭祀祖先的宗教意味消减，道德意义增加。本文的第一部分就是要说明商周之际这个神祇观念的转变。

天的观念也可以纠正一般人以为中国人相信满天神佛的看法。如果说中国的民间信仰里面有很多神鬼，那是事实。不过其他文化的民间信仰也是一样，不能算是中国的特征。中国自周代开始，便是尊天祭天，以天为至高无上的神祇。天这个至上神的观念，比基督教《旧约》里面记载希伯来人对神的认识更接近《新约》神的观念。本文的第二部分便是要说明这点。

—

《诗经·大雅·文王》有如下一段：

侯服于周，天命靡常。殷士肤敏，裸将于京。
 厥作裸将，常服黼黻。王之荇臣，无念尔祖。
 无念尔祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。
 殷之未丧师，克配上帝，宜鉴于殷，骏命不易。

引文里面“无念尔祖”一句（出现了两次），对我们认识周初中国人神祇观念的转变有很大的帮助。这句话，历史上有很多不同的解释。为甚么这样简单的四个字，竟然会引起这样多的异见呢？陈荣捷在他的 *A Source Book of Chinese Philosophy* 中说：

“无念尔祖”这一句诗为学者带来很多麻烦。中国人对祖先都十分尊敬，这句诗看来和儒家思想大相径庭，因此 James Legge [在译文中] 干脆除掉“无”字；Bernhard

Karlgren (高本汉) 把这句话译为问话; Arthur Waley 把“念”字解释为“使蒙羞”的意思。^①

中国人,尤其是儒家,强调孝道,尊敬祖先,《诗经》是儒家典籍,更相传曾经圣人孔子删订,怎可能有“无念尔祖”这种离经叛道的忤逆话存在呢?所以很多注家认为“无念尔祖”这句话,一定不能照字面的意思解释。那么应该怎样解释呢?传统的解释和上面陈荣捷引述西方汉学家的翻译其实差不了多少。从下文所引的两个例可见一斑:

“无念,念也。……无念是反而言之,故云念也。”《毛诗正义》

“无念,犹言岂得无念也。…于是呼王之蓼臣而告之曰:得无念尔祖文王之德乎。”《诗集传》

这两处,《正义》把“无念”看成反话,所以说,无念者实念也,而《集传》把“无念”看成“岂得无念”,于是整句诗便变成了一句修词学上的问句了。但是两位注家都没有举出证据来支持他们这个不寻常的解释。倒是王念孙在他的《经传释词》里面的解释来得比较详细,他把“无念尔祖”里面的“无”字释为没有具体意义的发语词。他说:

孟康注《汉书·货殖传》曰:“无,发声助也。字或

^① Chan, Wing-tsit: *Source Book of Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1968), pp. 7—8. 我自己的中译。

作‘毋’。”

举的第一个例证便是：

《诗·文王》曰：“无念尔祖。”传曰：“无念，念也。”

王念孙接下来还举了其他古籍的例来证明“无”字可以用作发声助词。可是其中很多只是以“无”字开始的复字词，如“无宁”，释为宁，“无亦”解为亦，“唯毋得”，解为得。这几个例举得不甚适当，因为这里的“无”字都是不能和下面的字割开来看的。譬如《左传·襄公十四年》：

“且先君而有知也，毋宁夫人，而焉用老臣。”服虔注曰：“毋宁，宁也，宁自取夫人，将焉用老臣乎？”

这并不表示“无”是发语词，只是显出“无宁”和“宁”是一样意思而已。这些例子，就是在今日的汉语还是很多。譬如：“今天下午，反正空着，不如找他聊聊吧”和“今天下午，反正空着，找他聊聊吧”是一样意思。这只是“不如”的用法，不代表“不”字是发语词，没有意义。我们不能从这个例推出“不×”和“×”意思一样。

同样的理由，纵使“无亦”，“唯毋”没有负面的意义，加在句子的前面只是“发声助也”，也不能拿这些作为独立的“无”字只是“发声助也”的证据。

剩下来作为支持“无”字是无意义的发声词的证据，就只有下面三条：

1. 《书经·微子》：“今尔无指告，予颠隰，若之何其？”

王念孙在《经传释词》的解释是：

言我殷将颠堕，若何而可？今尔其致告我以救之之道乎，倒文则曰：“今尔无指告，予颠隤，若之何其”耳。

我不是说王念孙的解释错误，不过《书经·微子》这段话亦可以解成：“如果你们不指点我，殷商就会灭了，那怎么办呢？”这个解法，虽然读者未必接受，但也可以说得通，不至如王氏所云“文义乖而句读亦舛”吧！？王氏的解释并不是惟一合理的。

2. 《诗·小雅·小旻》：“如彼泉流，无沦胥以败。”王氏的解说是：

言周德日衰，如泉水之流，滔滔不返，周之君臣，将相率而底于败亡也。

其实这句话有一个更简单的解说，就是把“无”释为“不要”，整句话的意思是：“不要像那些泉流一样沦胥以败”。“无”字这个用法就和同属《诗经》的《召南·野有死》里面的：“无感我帨兮，无使龙也吠”里面“无”字的用法一样。

另外一点，只是本文的旁枝，不过在这里该信笔一提。这一段诗可以另有一解说：

国虽靡止，或圣或否；民虽靡旻，或哲或谋，或肃或艾，如彼泉流，无沦胥以败。《诗·小雅·小旻》

传统上的解释（也就是王念孙的解释）是：

言国论虽不定，然有圣者焉，有否者焉；民虽有多，然有哲者焉，有谋者焉，有肃者焉，有艾者焉。但王不用善，则虽有善者不能自存，将如泉流之不反，而沦胥以至于败矣。《诗集传》

可是传统上提到泉流，大多是采其“涓涓不息，不绝如缕”之意，鲜有用来表示一去不反之义。就是用上不反之义，亦很少和“衰败”这个观念连结起来的。我看这段诗应该解成：

民虽不多，然有哲者，谋者，肃者，艾者，[这些人，为数也许不多]，可是涓涓不绝，不会沦胥以败。

我并不坚持这个解释，不过无论如何“无”字在这里不一定是发语助词。

剩下来最后一个例子：

3. 《礼记·祭义》：“天之所生，地之所养，无人为大”，王氏的解释：

无人为大，大也。《大戴礼记·曾子·大孝篇》：“天之所生，地之所养，人为大矣。”则“无为发声可知”。

但是《正义》还有另一个解释，王氏在书中亦有提及：“天地生养万物之中，无如人为最大”。可见“无”字在这里，也有解为“无如”的。“无”是发声词，并不是惟一的解说。

说了这样一大堆话，目的只是要说明，以“无”为发声词，虽然王念孙举列了不少例证，仍然有可商榷之处，不能视为定论。“无念尔祖”一句中的“无”是不是如王氏所言，应该释为无意义

的发语词，整句的意思是正面的“念尔祖”，还是未能遽尔下结论。这句话还可以有其他的解释，比把“无”字释为发语词意义更为深长。

于省吾认为：

“‘无念尔祖’的无字……的用法，在此是否定词，与勿字同义。……本诗末章称‘无遏尔躬’，无字也应该作勿，同在一篇中，同一句法，不应前后互异。”^①

于氏的解释是合理的。尤其是他举了诗末章“无遏尔躬”为佐证。“无遏尔躬”一句的“无”字是不能当发语词看待的，就是王念孙大抵也同意。于氏所说“同在一篇中，同一句法 [此点要特别留意，不只同在一篇，且句法完全一样]，不应前后互异”，是相当有力的证据。

不过，我虽然同意于省吾对“无”字的解释，但他对《文王》这一段诗的解释，我却是不敢苟同。他说：

此诗系殷士助祭于周京，既已成为进御于周王的臣属，故周人劝其弃旧图新，以不要怀念商人的先祖为言。……“自求多福”的“自”字，系承“无念尔祖”言之。这是说，你们只要修德事周，自己能够求到多福的享受，不要别有用心。^②

诗中第一次出现的“无念尔祖”，正如于氏所云，的确是向商

① 于省吾：《泽螺居诗经新证》（北京：中华书局版，1982）第137页。

② 同上。

遗民说的。这句是诗中第五章的结句，整章是：

侯服于周，天命靡常，殷士肤敏，裸将于京，厥作裸将，常服黼舄，王之荇臣，无念尔祖。

从整章文理看来，王之荇臣指的是“裸将于京，常服黼舄”的殷士，《诗集传》有关此章的撮要：“五章言绝商之祸，不惟及其子孙，而又及其群臣之后嗣也”，亦以此章为对商人子孙后嗣之言。“无念尔祖”一句像于省吾一样解为劝商人弃旧图新，不要怀念自己（商）的先祖，是可以接受的。

然而，第二次出现，作为第六章开首的“无念尔祖”一句却似乎不再是对商之遗民，而是对周人说的了。《诗集传》“言周之子孙臣庶，当以文王为法，而以商为监也”的解释是合理的。章内有“殷之未丧师，克配上帝。宜鉴于殷，骏命不易”几句话便是证据了。既说以殷为鉴，就不该是向殷人说的话，再加上“骏命不易”一句，说话的对象应是已经获得了天命的人，也就是周人了。

于省吾说得对，“自求多福”是承“无念尔祖”而来的，从前求福的方法是“念祖”，依靠先祖，现在却只能“自求”了。只不过第六章的“尔祖”却不是殷人之祖，而是周人之祖。因为对象已经从殷遗民转移到周人的子孙，“尔”字所指也便不同了。

“无”字不是发语词，“尔”不是指外族，“尔祖”不是指外族的祖先，“无念尔祖”便只剩下一个可能的解释：“不要怀念你的祖先”。“你”指的是同族，在这里是有周的子孙，整句话的意思是：不要怀念自己的祖先。要求福，必须自求。

如果我们接受这个解释，本文开始所指出的困难：“中国人，特别是儒家，强调尊敬祖先，怎会有‘无念尔祖’这种忤逆话出


现呢?”我们必须面对,找寻合理的答案。

二

古代中国对神祇的称谓,在殷周之际起了一个大变化。郭沫若说:

“……卜辞称至上神为帝,为上帝,但决不会称之为天。……至上神称天的办法一定是后起的,至少当得在武丁以后。我们可以拿这来做一个标准,凡是殷代的旧有的典籍,如果有对至上神称天的地方,都是不能信任的东西。”^①

郭沫若这个看法大抵是可以接受的。卜辞中把至上神称为天是从未曾出现过的。换言之,只是到了商周的转接期,中国人才开始把至上神称为天,以前只是称“帝”。把至上神称为天以后,短短一二百年间,以“帝”称至上神便差不多绝了迹。这个转变是很大,很彻底,中国人在商周之际似乎完全拒绝了帝,全盘接受了天为至上神。究竟帝和天在观念上有甚么不同呢?

帝字在甲骨文字是作,……这是花蒂的像形文,象有花萼,有子房,有残余的雌雄蕊,故尔可以断言帝字就是蒂字的初文。^②

接下来郭沫若提出了一个问题:那么以至上神而兼宗祖神的

^① 郭沫若:《青铜时代》(香港:今代图书公司,1958)第5-6页。

^② 同上书,第14页。

尊贵者为甚么用了花蒂的帝字来命名呢？要说果实从蒂出，由果实中又能绵延出无穷的生命，借此表彰神之生生不息的属性也可以说得过去。但蒂有成果实的，有不成果实的，与其拿蒂来象征神，何不就更假借果实或根元一类文字呢？这儿的的确是一个问题。^①

如果以“帝”称神强调的是神生生不息的属性，那的确是很没有问题。但正如郭氏指出，称帝的神是宗祖神。宗祖神主要的特质并不是至高无上，也不是生生不息，而是一宗一族的始源。

郭以帝为花萼之说，吴大澂主之。为甚么以花萼之帝命神呢？吴大澂认为：

蒂落而成果，即草木之所由生，枝节之所由发，生物之始，与天合德。^②

又说：

古器多称且（祖）某父某，未见祖父之上更有尊于祖父之称。推其祖之所自出，其为帝字无疑。^③

吴大澂的解释，强调的是帝代表了生命的开始，一宗一族的源头，而不是至上神生生不息，永恒不灭的属性。

其实帝字是不是像花萼之形，还是有争议的。《金文诂林》记张日升之说，似较持平：

^① 同上书，第14—15页。

^② 《金文诂林》（香港：中文大学，1974）第48页。

^③ 同上书。

按《说文》云：“蒂瓜当也。从草带声。”《义证》云：“埤雅，瓜当谓之带。带瓜之系蔓处也。”乃蒂之后起形声字，帝乃蒂之初文。故知帝乃花与枝茎相连处。^①虽然帝不是花萼，但却是指花和枝茎相连处。这就清楚表明以“帝”命神，所要呈现的是神乃一族之源这一点。因为枝干是母体，花果乃所生，而帝是所生与母体相连之处，亦即是花果所自出处，代表了花果的渊源。由此观之，一族之帝便是该族的源头了，帝因此是宗祖神。

帝既然是宗祖神，所以虽同以“帝”称，不同部族的帝是各相异的。《诗·大雅·生民》记载“履帝武敏歆”而诞生后稷，也就是周的先祖。《诗·商颂·长发》记载“帝立子生商”而建立了商族。周人所自出，和建立殷商的神祇虽同称“帝”，却不是同一个神。如果是同一神祇，周和商便不是没有血缘关系了。现在，前者是周族的部落神，后者是殷商的部落神，都同称“帝”。

到了殷周之际，神祇的称谓从“帝”改为“天”。“天”，王国维说：古文天字，本象人形。殷虚卜辞或作“𠄎”，孟鼎大丰敦作“𠄎”，其首独巨。案说文：天，颠也。……天本谓人颠顶。故像人形，卜辞孟鼎之𠄎𠄎二字所以独坟其首者，正持着其所像之处也。^②

高田忠周曰：

（天）即古文颠字。以大为人，即成人也。大上注一笔者，以指颠顶所在，此从大。……而人之顶上，即天

① 同上书，第56—57页。

② 同上书，第30页。

空上天也，故转义为上天。又转为至高无上之义，为天子之天。尔雅：“天，君也，是也。”^①

“天”的原来意思是颠顶，其实在读音上只是一送气一不送气的分别，二者关系至为显明。既是颠顶，引申为至高之义。

以“天”命神就是表示，古中国人对上神的认识，在殷周之际已经超出了部落的观念，产生了至上神的概念了。就是在各个部落所崇拜的宗祖神之上，还有一位至高无上的神祇，它不属任一部落，而管治所有部落。这至高无上的神，就是天。

郭氏觉察到殷末的时候有“上帝”一词的出现。“上帝”一词其实和“天”的出现是差不多同期的。卜辞中只有一例称“上帝”，到了周代才大量使用。郭氏认为：“上下本是相对的文字，有‘上帝’一定有‘下帝’”^②。但卜辞和古文献似乎未有“下帝”一词。我以为“上帝”里面的“上”字并不和“下”字对文，而是指其地位而言，等于今日“上司”里面的上字（“上司”并无“下司”与对）。上帝是至高无上的帝。在未曾完全摆脱部落神，也就是帝的观念的时候，“上帝”（指的是众帝之长），和“天”（指的是颠顶之神）是同义词。

为甚么殷周之际，神祇的称谓会从帝转成天呢？这和当时的政治理想有关系。正如王国维所说，殷周之际是中国史上政制变化最剧的时代，周朝开国姬昌、姬发、姬旦父子三人的政治梦想是前无古人，也几乎是后无来者的。^③在他们之前，今日中国的疆域之内，散居不少的部落。那时所谓天子其实只是部落共主，而

① 金文诂林（香港：中文大学，1974）第29—30页。

② 《青铜时代》，第5页。

③ 王国维：《殷周制度论》，见《王国维全集》（台北：文华出版公司，1968年版），第433—463页。

文王武王和周公却是希望组织一个大帝国，以他们姬姓为这个新帝国的统治者。

要在地上组织一个大帝国，他们提出了天上也是一统的，众帝之上还有一个统领众帝的至上神——天。天并不属于周民族，不是周民族的宗祖神，也不是对周民族情有独钟。天是超乎所有的帝，而属于所有华夏民族的。在当时周所以得天独厚，获得天命，只因为在当时他们是最卓越的一族。他们的德配得上天的要求。假如将来周的后人不能维持文王之德，其他民族的能力（德）超过了周人，那天命便会易手了。因此在《诗经》中，我们发现写诗的人屡屡告诫周的族人：

“天命靡常，命之不易，无遘尔躬。”（文王）

“天难忱斯。”（大明）

最清楚的告诫要数《书经·君奭》：

天不可信，我道惟文王德延。（天是靠不住的，惟一确保可以保存天命、继续统治中国的方式便是一直维持文王一样的能干、德行。）

周初这一个混合宗教政治观念：众帝（部落神）之上还有一位至上神——天，天是属于所有华夏民族的，因此天将它的命赋予最有德能的家族，是十分进步的。这不止减轻了部落和部落间因为自觉递属不同神祇而相互敌视，争竞，更鼓励了不同民族在德能方面的良性竞争，怪不得王国维大大称赞文王三父子的政治智慧了。

《诗经·文王》这首诗便是写成于这个时代。整首诗充分表现了这个大时代的转变和维新的精神，“无念尔祖”是向天下宣告，各部落彼此依赖自己不同的祖先的庇佑、相互竞逐的时代已经结束了。各邦各族，从今以后，在求天命、求福祉的竞争上，应该不要再靠赖自己的宗祖神，以至有尔我之别，而是以行为配合属于所有华夏民族的共同至高神——天的要求，来争取统治中国的命和福。

把“无念尔祖”的“无”字释为无意义的发语词，也许迁就了中国传统上“孝”的观念，但却忽视了这句诗的时代意义，欣赏不到周初领导群的政治智慧和当时宗教政治观念上的剧变。

后 记

这篇文章本来是在一个以“中国诗歌与宗教”为主题的研讨会上宣读的。1997年底本刊的主编邀稿，仓卒之间无以应命。后来觉得这篇论文表面上虽然和基督教无关，可是要说明的两个问题，第一：中国人敬拜的神祇，很早以前，已经不是祖先神。这一点，和基督教在中国的发展很有关系。

第二：中国古代神的观念，从只属一家一族的帝，转为凌驾众帝之上，属乎万国万民的至上神——天。如果我的看法成立，中国商周之际至上神观念的改变，便和《旧约圣经》希伯来人对神的观念转成《新约》强调神同是外邦人、是普世人的神，颇有相似之处，所以不嫌浅陋、离题，把本文交本刊发表。

（作者单位 香港浸会大学中文系）