

方东美论中国原始宗教

蒋国保 温祥国

【提要】方东美以为现存的中国神话资料,如《山海经》《楚辞》,形成于战国,不能据以研究中国原始宗教,而应根据《尚书·洪范》研究中国原始宗教,因为他认为“《洪范》是中国的启示录”。他主要从洪范九畴中的“五行”、“皇极”两畴来研究中国原始宗教。对“五行”,他重在揭示“五行”由五材衍变为五大“自然功用神”的过程,以说明中国先民的原始思维,同样是将自己的“直接经验”诉诸于神话形式,“变作自然宗教”;对于“皇极”,他重在说明:“皇极”可以说是中国先人原始思维的“思想模式”,反映了中国先民“品性善良之宗教信仰”,既意味着“中国上古宗教含藏一套饶有机体主义精神之宇宙观”,也意味着中国先人因敬事仁爱神,故其宗教情绪中不存在“被造物情结”。由此可以看出,中国原始宗教“后面隐藏了一种思想,就是宗教的民主”。

【关键词】方东美 原始宗教 神话 五行 皇极

〔中图分类号〕B261〔文献标识码〕A〔文章编号〕1000-2952(2017)02-0015-06

为了回应西方学者对“中国无宗教”的责难,中国现代学人百年来孜孜于证明中国有宗教。除了证明儒学是宗教或者儒学有宗教性之外,这一证明就主要体现在关于中国宗教思想之产生及其特征的研究上。此研究,最为困难的在于两点:(1)说明中国神话与中国宗教的关系;(2)揭示中国原始宗教的思想特征。方东美没有专门的论著论述这两个问题,但他之论中国哲学的论著中论及了这两个问题。

在宗教学研究方面,方东美以比较宗教学研究见长。就目的讲,其比较宗教学研究,旨在通过对东西方宗教的比较,强调“西方的宗教信仰途径,应当向东方看齐”,^①以凸显东方宗教;在凸显东方宗教的同时,他也希望通过对同属东方

宗教的中印宗教的比较,以说明印度宗教无论是就婆罗门教来看还是就佛教来看,在理论上都难免陷入“二元对立”的困境,难以与中国宗教在理论水平上等齐。方东美所谓西方宗教应向东方看齐,实际上强调的是西方宗教应改变其信仰途径,向中国宗教之泛神论的宗教立场看齐。

中国宗教,从外延上讲,应包括中国原始宗教、中国道教和中国佛教。但道教被方东美省略不论,因为在他看来,道教的教义肤浅,不包含值得重视的哲学智慧,不足以从一个侧面反映中国宗教的根本精神。他实际上探讨的只是中国原始宗教和中国佛教。可他又认为小乘佛学在中国没有什么新发展,代表中国佛学

^① 方东美:《华严宗哲学》(下),台北:黎明文化事业股份有限公司1981年版,第134页。

的只能是中国大乘佛学。所以严格地讲，他对于中国佛学的探讨，只限于中国大乘佛学。问题是，中国原始宗教，是中国本土文化的产物；而中国大乘佛学毕竟是中国人消化印度大乘佛学的产物，故对一般学人来说，很难把握两者之间的相通处。那么，方东美将中国原始宗教和中国大乘佛学都纳入中国宗教，他认为中国原始宗教和中国大乘佛学在精神上的内在联系，就在于两者都坚持泛神论的宗教立场。中国大乘佛学之所以与中国原本的思想“并行而不相悖”，就因为它本质上属于“一种泛神论的思想”；^①而中国原始宗教所坚持的基本立场正是泛神论的宗教立场：“此种宗教（指中国原始宗教）思想宜名‘万有在神论’，一方面与主张神乃超越世界之‘自然神论’迥异，另一方面又与‘位格有神论’有别。”^②在方东美所使用的宗教哲学范畴中，“万有在神论”只不过是涵义更深刻的“泛神论”，一个（万有在神论）讲“神与万有旁通交感”，一个（泛神论）讲“神与自然同一”，在内涵上只有深浅之别，无本质不同，故通常他将这两个范畴通用。所以，当他把中国大乘佛学判为“泛神论”、将中国原始宗教判为“万有在神论”时，他实际上是强调中国原始宗教与中国大乘佛教在思想上的相通就体现在它们都属于“泛神论的思想”。

二

在阐述了方东美从何种意义上把中国原始宗教和中国大乘佛教一并纳入中国宗教之后，当进一步阐述他对中国原始宗教精神、中国大乘佛教精神的论述。他对中国大乘佛教精神的论述，已论于另文。这里只阐述他对中国原始宗教精神的论述。

对于原始宗教的研究，大多数学者都是从探讨神话入手的。中国学者在研究中国原始宗教时，大多数人也取此法，坚持从中国神话传说发掘中国原始宗教信仰。但方东美却认为此法对于研究中国原始宗教来说不足取，不赞成从中国神话入手研究中国原始宗教。因为，“原始时代关于宗教的神秘经验，都是以神话为媒介所表达的信仰”，^③故就神话传说来研究原始宗教信仰，不失为正确的途径。但这个对于研究希腊原始宗教、印度原始宗教十分有效（因为无论是希腊文化还是印度文化都完整地将神话系统保存至今）的途径，对于研究中国原始宗教来说，却未必有效。这倒不是说中国无神话，因为“其实中国也有一套完整的神话系统”；这是说保留至今的中国神话，不足以作为研究中国原始宗教的资料，因为“中国的神话，如《山海经》《楚辞》都是战国后才形成的，而战国时代中国的哲学思想已有长足的进步和发展了，决不能倒过来以后出的材料说明更古的思想，这在逻辑上不合理”。^④

既然不赞成从中国神话入手研究中国原始宗教信仰，那么方东美究竟从何处入手研究中国原始宗教？他是从《尚书》入手的。为什么要从《尚书》入手？这取决于他对中国传统文化的认知。他认为，就文化的核心而言，中国文化在精神上早就确立了两大传统，即《尚书》之崇尚“永恒”的精神传统与《周易》之注重“变易”的精神传统。就文化传承来说，崇尚“永恒”，体现了与中国远古文化传统的联系；而注重“变易”，则意味着对远古文化传统的超越。因此，在中国神话资料不足凭藉的前提下，从《尚书》入手研究中国原始宗教信仰，就不失为一种有效的途径，因为《尚书》“衔接古代思想”，它的“思想体系着重在古代中国文化中暗示永恒的一面，由永恒的观念走上复古”，^⑤可以作为研究中国远古思想的可信凭的资料。

我们知道，《尚书》的最后编定可能在战国晚期，它关于前尧舜时代、尧舜时代以及夏商周三代的记载，是否可以作为研究中国上古文化的信史对待，是一个争议未决的问题；况且，关于《尚书》本身，也存在着“今文尚书”与“古文尚书”之争，究竟“今文尚书”可信还是

我们不知道，《尚书》的最后编定可能在战国晚期，它关于前尧舜时代、尧舜时代以及夏商周三代的记载，是否可以作为研究中国上古文化的信史对待，是一个争议未决的问题；况且，关于《尚书》本身，也存在着“今文尚书”与“古文尚书”之争，究竟“今文尚书”可信还是

① 《华严宗哲学》（下），第134页。

② 方东美：《中国哲学之精神及其发展》，（台北）成均出版社1984年版，第89页。

③ 方东美：《原始儒家道家哲学》，（台北）黎明文化事业股份有限公司1983年版，第94页。

④ 《原始儒家道家哲学》，第47页。

⑤ 《原始儒家道家哲学》，第49页。

“古文尚书”可信，迄今未有定论。所以，要从《尚书》入手研究中国原始宗教信仰，首先要解决两个问题，即《尚书》不可信；哪一种《尚书》可信。对这两个问题，方东美没有作仔细的考据学意义上的证明，但他把《尚书》记载当作真实史料处理时，显然有他自己的选择原则。他的选择原则就是：不论《尚书》中是否有“后人新加的题目”，^① 只从内容上看它是不是真实可信的材料；在判断材料是否真实可信问题上，不论“今古文之争”，而是把“两个不同的今古文尚书版本对证”，以找出“真实的材料”，“如果今古文两方面都有的材料，如孔安国古文尚书有的，伏生今文尚^②书也有，那便是真实的材料”。^③

三

《尚书》在内容上不仅涉及中国原始宗教，而且涉及中国古代的政治、法律、伦理、哲学等，对于方东美来说，从《尚书》入手研究中国原始宗教，实际上只能从《尚书》中有关宗教方面的记载入手。他不是将《尚书》中有关宗教的记载汇总起来加以分析，只是“就《尚书·洪范篇》说明古代思想上的转变”，^④ 也就是说他仅仅从《洪范篇》分析中国原始宗教由“神秘宗教”向“理性宗教”的转变。

据郭沫若等人的考证，《洪范篇》应产生于战国，甚至到战国末年才最后完成。当方东美把《洪范篇》当作中国上古宗教文化之信史看待时，他对这一见解没有提出考据学意义上的反驳，他只是基于他自己关于《尚书》资料可信不可信的取舍原则，强调“《洪范》是中国的启示录”，^⑤ 十分明确地将《洪范篇》判为中国上古的宗教文献。

《洪范篇》记载了箕子向武王陈述上帝赐给大禹的“洪范九畴”：“初一日五行（水、火、木、金、土），次二曰敬用五事（貌、言、视、听、思），次三曰农用八政（食、货、祀、司空、司徒、司寇、宾、师），次四曰协用五纪（岁、月、日、星辰、历数），次五曰建用皇极，次六曰爻用三德（正直、刚克、柔克），次七曰明用稽疑，次八曰念用庶征（休征、咎征），次九曰向用五福、

威用六极”。这九类“洪范”，在方东美看来，并不都具有宗教象征意义，具有宗教象征意义的“洪范”，只是其中的“五行”与“皇极”。尤其是“皇极”，它根本就是一个宗教象征意符。

“五行”是“在夏商洪荒时代所流行的简单思想”。^⑥ 它本来“但指‘五材’而言。五材者，谓民生日用所必须之资料或器物也。五材混合以成器，于日常生活自具有功用价值，亦犹身心五官机能，以及五味、五色、五音等。就此意义言，‘五行’但指维持日常民生之必须材资或器物，自不含有任何哲学奥义”。^⑦ 但后来它的含义发生了层层转变，由仅指“五材”歧生出种种含义，以至于既“可以称为萌发时代科学思想，也可以称为自然宗教中的宗教传统”。^⑧ 作为一种萌芽性质的科学思想，它意味着将民生日用所必须之“五种材资或器物”（五材）“当作构成物质宇宙的五种质料”，^⑨ “形成了古代初期接近科学、接近哲学之初步的宇宙论思想”，与“希腊爱奥尼亚学派（Ionian school）里面初期的自然哲学”^⑩ 颇接近。不过，“五行”之科学意义上的转变，主要发生在春秋时代，时间较晚。而在成周以前一千多年内（公元前23世纪中叶到公元前11世纪初），“五行”说主要是作为一种“自然宗教的宗教传统”被延续和传承。这一传承，是通过“五行”在含义上的层层转变来体现的。“五行”在含义上的转变，过程虽曲折，但大体上是循着这样的步骤进行的，即由“五材”变为“五官”、再由“五官”变为“自然功用神”。对这个演变趋势如何具体展开，方东美没有详细阐述，但他明确揭示了演变趋势及所以形成该趋势的道理：“中国上古社会职工分为五官。‘五官’者，职

① 《原始儒家道家哲学》，第51页。

② 原作“小”。当系印刷所误，引者径改。

③ 《原始儒家道家哲学》，第52页。

④ 《原始儒家道家哲学》，第47页。

⑤ 《原始儒家道家哲学》，第54页。

⑥ 《原始儒家道家哲学》，第55页。

⑦ 《中国哲学之精神及其发展》，第70页。

⑧ 《原始儒家道家哲学》，第55页。

⑨ 《原始儒家道家哲学》，第88页。

⑩ 《原始儒家道家哲学》，第88页。

司补给及管理,计有木正、火正、金正、水正、土正等。诸官有司皆有真名实姓可考,或为帝少昊(约公元前2574—前2489年)之亲属,或为帝颛顼(约公元前2490—前2412年)之诸子,时当中华民族文明破晓之初。诸贤生前功在社稷,造福人群,逝后庶民追怀遗泽,立祠纪念,崇德保功,尊之为神,曰‘五祀’。可谓之分掌水、木、火、金、土之‘自然功用神’。职是,原初代表人生日用所必须之五材、五官遂一变而为‘五大自然崇拜’矣。”^①从这个揭示来看,中国先民的原始思维,同样是将自己的“直接经验”诉诸于神话形式,在“自然的生活里,加上一个神秘宗教、神话的傅会,变作自然宗教”。^②可见,中国先民的原始思维也属于“自然宗教”形态的思维,因为“nature religion(自然宗教),并不是很高的宗教,它所信仰的神圣对象可以说都是从人类生活的自然环境中选出来的。譬如说对于放眼观看天空日月星辰无量无边,放眼看地面山川、雷电、日蚀、山崩、海啸、地震等是由何而来,都会深深地感到惊奇,似乎有一种神秘的力量在背后推动。对于这种怪异的现象便会认为是神所造成的或神在发怒,于是形成了宗教的崇拜与信仰”。^③

正因为“五行”说是作为基本的思维定式被延续和传承的,所以它“已深入中国人思想之骨髓”。尽管在春秋战国时代儒道墨三派或蔑视它、或企图在思想上解决它,但都没能削弱它的影响。“战国之际五行说已与阴阳家哲学交织合流,表现为科学萌芽思想及拟似科学型态,僭入自然哲学,以及星象历数,和声制谱,协律作乐,公羊史观,春秋论政,乃至诊断行医等,莫不奉之为圭臬。自秦及汉,五行说更渗透学术界全域而笼罩之,支配一切理论思想学说。其深文周纳,居然蔚成体系,盖始俑于吕不韦,绍续于刘安(公元前179—前122年),造撰于伏胜(公元前260年生)与刘歆(公元前23年逝),而集大成于董仲舒”。^④董仲舒“依‘比相生而间相胜’原理,将五行列为坐标关系。此乃阴阳消长说之应用,兼具道德与刑名意涵。生者,施仁也;胜(克)者,行罚也;视五行相生相克为普遍起作用于一般自然现象

与特殊人生历程”。^⑤班固以董仲舒理论为基础,却不取字面意,而是取“五行”的象征意,另作新解。他把“木”解为“象征春时风光烂漫,季候明媚怡人,生命阳气初动,触地而动,万物始生,天地间一片化机,盎然充满”;^⑥把“火”解为“象征自然化育历程,其中万物盛阳承动,繁兴滋生,生生不息,发扬蹈奋,生机跃舞,与生命律动一一相凑拍,犹炎炎酷暑所致然”;把“金”解为象征“秋至则万物成熟,结实盈垒,万般生命,尤其植物生命,表现果实丰硕,灿溢美感”;把“水”解为象征“冬则阴气幽蓄,万物伏藏,滋润普济,而充养之,庶使‘生命元气’得以恢复,周期再发”;^⑦把“土”解为象征“大自然元母也,主养万物一切生命潜能,更充以阳气,阴阳和合而生用,孕育创造生命之元精,使之发挥尽致”。^⑧故在班固看来,“五行者,一一内秉天命,而生机蓬勃,盎溢充实,现为宇宙天地生物气象,元气淋漓,酣畅饱满,创进不息,生生不已”。通过这样的阐释,“源自上古之五行说终于诠释为一套能生创生之自然观(Theory of Natura Naturans),实即‘万有含生论’之哲学也”。^⑨至此“五行”说才完全脱离其神秘宗教之象征意涵。

如果说“五行说堪称中国神秘宗教之遗绪”^⑩的话,那么“皇极”可以说是中国先人原始思维的“思想模式”,作为“思想模式”,“皇极”或“大中”^⑪象征意符,“既非一套诠释明晰之哲学”,“亦非一套神话抽样”,“只合视为一种宣露品性善良之宗教信仰”,其“宗教意涵”,“多发之系统化之祭礼”。^⑫在帝尧时代,

① 《中国哲学之精神及其发展》,第72页。

② 《原始儒家道家哲学》,第88页。

③ 《华严宗哲学》(下),第233页。

④ 《中国哲学之精神及其发展》,第72页。

⑤ 《中国哲学之精神及其发展》,第73页。

⑥ 《中国哲学之精神及其发展》,第73页。

⑦ 《中国哲学之精神及其发展》,第72页。

⑧ 《中国哲学之精神及其发展》,第72页。

⑨ 《中国哲学之精神及其发展》,第72页。

⑩ 《中国哲学之精神及其发展》,第71页。

⑪ 方氏依据汉儒郑康成等人的注解,将“皇极”又称为“大中”,或并称为“皇极大中”。

⑫ 《中国哲学之精神及其发展》,第76页。

便存在大祭与中祭，大祭祭天，即祭“昊天上帝”；中祭祭神（所谓“禋于六宗”），即祭天地之六组自然神祇；同时兼祭于名山大川以及所属各组神祇等。待到商周时代，“系统祭礼含大、中、小三祭”，大祭祭皇天上帝、祭祖考完美典型、祭自然神祇而化为永恒神圣人之人类精神；中祭祭天（含日、月、星、辰诸天体等）地、祭名山大川、祭稼穡诸神、祭祖先于家庙；小祭祭路、门、室、灶、厨等鬼神以及“百物之魅”。此类宗教祭祀，在方东美看来，乃“表示一种对越神明之虔敬态度”，“含有广泛之理论旨趣，兼强烈之感受体验”。^①

就理论层面而言，它表明“中国上古宗教含藏一套饶有机体主义精神之宇宙观，不以人生此界与超绝神力之彼界为两界悬隔，盖人与自然同为一大神圣宏力所弥贯，故为二者所同具。神、人与自然（天地人）三者合一，形成不可分割之有机整体，虽有力量、尊严、实在、价值等程度之别，毕竟一以贯之。上帝，就其本身为一种超越之动能而言，神运无方，鼓万物、赅天地，故能于自然层界与人生层界，彻通不隔，匪不毕贯。

上帝或天乃是既超越且内在者，而非超绝。‘超绝’者，意味‘高高在上，惟己务是事’。神力既通在万有，则自然界之诸形形色色万般风貌乃得以保合，而人生之重重境界乃得以提升。上帝为本初神圣，自然与人乃后得神圣，参与上帝神性而反映之，其方式与程度容或圆满不足，而有所缺憾”。^②

就体验层面而言，它表明“中国先民之宗教情绪”，不能与希伯莱人的宗教经验混为一谈。“希伯莱民族恒震摄于超绝之威怒神（耶和华），而中国先民则恒敬事超越而内在之仁爱神”。^③ 因震摄于耶和华，故希伯莱人宗教情绪中存在着强烈的“被造物意识”、“被造物情结”，对“至高无上之绝对威权”、“神秘而不可测度之皇矣上帝”，人“于其体内滋生一种宗教上极谦之自抑之情”。^④ 在“被造物情结”的支配下、驱使下，希伯莱人在心态上势必产生（一）栗怖感，（二）神尊人卑感，（三）他力救赎观。而中国人因敬事仁爱神，故其宗教情绪中不存在“被造物情结”。因此，中国人在宗教

感受体验上显然自外于栗怖感、神尊人卑感，更迥异乎他力救赎观。这不是说“古代中国人皆能完全免于宗教体验诸要义之影响”，而是说古代中国人的宗教体验当属于独一无二的宗教体验：“远自公元前二十三世纪以降，理性文化早以灿然破曙于中国先民之心灵。嗣后神性与人性乃大明于光天化日之下。就昊天上帝与一般庶众或人类本身之关系言，震怒与嫉妒云云，殊难想象，除对祸国残民之暴君外。就人而论，也无从自贬自毁之事——简直非夷所思。上天之神圣性自永为人所尊崇，而敬事弗违；然而人又何尝不曾内秉尊严之神性？故精神上，人性实与神性彼此一脉贯通契合无间”。^⑤

将这两方面合而观之，足以说明“中国古代宗教可形容为一种‘万有在神论’：肯定永恒潜存界与变动不居之自然界及人生存在界彻通不隔。神明之道、自然之道、与人之道，三者禅联一贯；神、自然、与人相待互摄，蕴涵一套机体主义哲学，肯定普遍生命大化流行，于大宇长宙中一脉贯通，周运不息。万物一切，沉潜涵孕其间，现为天地生物气象，生机盎然，淋漓充沛；天地间任何生命个体存在皆可契合神明，彻通无碍；盖神明者，普遍生命之原始本初与无尽源泉也”。^⑥

四

基于对中国原始宗教的上述分析，方东美以比较宗教学的视角从两方面归纳中国原始宗教的精神成就，一方面，中国原始宗教“后面隐藏了一种思想，就是宗教的民主（Religious democracy），精神的民主（Spiritual democracy），而不像其他许多宗教，如希腊时代的 Deism（理论神），或某方面的希伯来思想：‘神明高居皇天，尘世一无是处。’这是超自然神谕，皇矣上帝高尚的在天国里，人间是个罪恶的世界，只有天国是真正纯粹的精神世界。这样一

① 《中国哲学之精神及其发展》，第 89 页。

② 《中国哲学之精神及其发展》，第 89 页。

③ 《中国哲学之精神及其发展》，第 92 页。

④ 《中国哲学之精神及其发展》，第 93 页。

⑤ 《中国哲学之精神及其发展》，第 96 页。

⑥ 《中国哲学之精神及其发展》，第 102 页。

来,自然包含一种二元论在里面,把人类生活的世界与天国隔绝了,一方面是神圣的,一方是罪恶的。在希腊时代,像苏格拉底就说他的一生都是在学习死亡,只有死后才能进入天国,而生前在世俗世界被羁留在罪恶里,只有死后进入天国才能享有精神幸福。中国人不接受这种二元论,反而认为:假使把世界当作宗教的领域,则整个世界是神圣的。神圣的价值贯注在太空里,在山河大地里,在每人的心里,在每一存在之核心里。因此我们说:神不仅高居皇天,神也居住在我们每人的心中”;^①相反,“理性宗教早已出生于中国上古,而与但以神秘主义而为言者,迥异其趣,适成对照”。^②在方东美看来,中国原始宗教这两大精神成就,既体现了中国文化的早熟,也方便了中国文化由神秘宗教走向理性哲学。所以,当儒道墨三家对中国原始宗教思想进行“哲学的制定”^③时,它所蕴涵的“神人一体观”便成为“中国伦理文化之根源”,^④在春秋战国期间引发了“原始儒家、原始道家、原始墨家的思想体系”。^⑤在这个“宗教秘密显现之后”的中国文化之新发展中,

儒道墨三家的理论创造各有侧重,墨家“尚同一义于天”,“最能保持中国原始的宗教思想”,属于“宗教的还原”;道家在哲学上也是作还原的工作,但注重“把现实世界,现象世界剖开至其根本”,实为“哲学的还原,而非宗教的还原”;而在“宗教的还原”与“哲学的还原”“两者之间的就是中国古代儒家的思想”,^⑥它反映了中国人的生命精神之主流取向。

本文作者:蒋国保是苏州大学哲学系教授、博士生导师;温祥国是苏州大学哲学系2012级博士研究生、江苏经贸职业技术学院继续教育管理处副研究员

责任编辑:周勤勤

① 《原始儒家道家哲学》,第112~113页。

② 《原始儒家道家哲学》,第96页。

③ 《原始儒家道家哲学》,第97页。

④ 《中国哲学之精神及其发展》,第105页。

⑤ 《原始儒家道家哲学》,第99页。

⑥ 《原始儒家道家哲学》,第103页。

Fang Dongmei's Views on Chinese Primitive Religion

Jiang Guobao Wen Xiangguo

Abstract: In Fang Dongmei's view, Chinese primitive Religion should not be thoroughly studied on the extant materials such as the *Classic of Mountains and Seas* (《山海经》*Shān Hǎi Jīng*) and *Songs of Chu* (《楚辞》*Chǔ Cí*) written in the Warring States period, but on the “Great Plan” (《洪范》*Hóng Fàn*) in the *Book of Documents* (《尚书》*Shàng Shū*), which he viewed as the Chinese Aocalypse. He studied Chinese primitive religion by two rules from *Hongfan*: “the five elements” (五行 *Wuxing*) and “laws of the king” (皇极 *Huáng Jí*). As to “the five elements”, Fang underlined the significance of the shift from “five materials” to five major “Gods of Natural Function” (“自然功用神”), to indicate that, as their basic thinking pattern, primitive Chinese tended to turn their direct experiences into mythology. As to “laws of the king”, Fang thought that they were located within the primitive Chinese thinking pattern and suggested the ancient Chinese “kind belief”, which signified “the organic spirit of Chinese primitive religion” and the absence of a “complex of being created” in their admiration of Gods. Thus, it is likely to discover “the religious democracy” beneath Chinese primitive religion.

Keywords: Fang Dongmei; primitive religion; mythology; the five elements; laws of the king