

何爲象帝——從邵雍看老子注*

[法] 華 瀾(Arrault Alain)

內容提要 “象”和“帝”第一次並列出現是在《道德經》第四章，但象帝不是一個名詞，“象”即“好像”，獨立於“帝”。在陶弘景那裏，“象帝”成爲一個名詞，而唐玄宗第一個把《道德經》的“象”“帝”作爲一個詞加以詮釋，並為後世注家接受。

邵雍的詩表明他有一定的宗教行爲，他祈祀的神之一就是“象帝”，此外還有“真宰”、“伏羲”。因此，宋代包括邵雍在內的道學以及道學力建的道統就不僅代表一種政治和學派，並且也是一個宗教運動。從邵雍可知，宋代儒學與宗教之關係不像“某某家”與“某某學”之間的關係那麼簡單。若要真正了解宋代的道學，必須進一步研究其宗教行爲。

前 言

通常哲學史或思想史認爲邵雍（1012—1077；字堯夫，諡康節）與周敦頤（1017—1073），二程（顥 1032—1085；頤 1033—1107），張載（1020—1077）一批人屬於開啓宋代新儒學之道學派。但最近一些學者的研究表明所謂道學派完全是由朱熹

* 方玲女士協助翻譯與修改本文，在此表示感謝。

(1130—1200) 開創的^①。雖然如此，我們仍不能否定北宋時(特別是 11 世紀)已經出現一種文藝復興活動，且據歷史事實，應該說當時歐陽修(1007—1072)和范仲淹(989—1052)之影響最為深刻，所以上述人物不為新儒學之先鋒而為後進^②。

此外，邵雍學說與當時流行思想的區別不可輕視。不少研究祇注意《皇極經世》，尤其是其中之《觀物篇》，通常一談到邵雍就提出這本著作^③。據本人所知，其《擊壤集》詩歌，詩學家以為品質不高，大部分學者(如哲學家或思想家)則認為根本不值得分析。

筆者不以為然。錢穆先生在《宋明理學概述》中寫過：

我們該細讀《擊壤集》，也可解消我們對於所謂宋代道學先生們一些想像的誤解。^④

雖然錢氏對邵雍詩歌有如此評價，但除了三浦國雄(Miura Kunio)、上野日出刀(Ueno Hideto)兩位日本學者和陳郁夫先生以外^⑤，學者們繼續忽視邵詩。

限於篇幅，本文將祇解釋邵雍與道教之關係。

眾所周知，邵氏師李之才間接受授道士陳搏之學說。雖然至今由於資料缺乏沒有確實的證據，但參見邵氏的一些詩則可推知

① 參見陳植鏗“周程授受辨”，《文獻》，2，1994；Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way*, Stanford University Press, 1995.

② 參見 Peter K. Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford University Press, 1992.

③ 如：Anne BIRDWHISTELL, *Transition to Neo-Confucianism. Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

④ 錢穆《宋明理學概述》，臺北，學生書局，1987：52。

⑤ 參見 Miura Kunio“伊川擊壤集の世界”，《東方學報》，47，1974；Ueno Hideto《伊川擊壤集》，東京，明德出版社，1979；陳郁夫《邵康節學記》臺北，天華出版事業股份有限公司，1979。

他非常崇拜陳搏^①。至於其它內容，二程、朱熹和焦竑（1540—1620）已說邵詩似老莊之說^②。劉復生先生於“邵雍思想與老莊哲學”一文也論證了邵詩中身心修養與老子和莊子的隱几、坐忘、洗心、無心之修養方法一致。此不贅復。

如上所述，宋代以來的道教一直重視邵康節。有關資料中以元代苗善時《純陽帝君神化妙通記》所描述仙人呂洞賓向邵氏傳道故事最有意思^③。至於邵氏作品，不僅被《道藏》蒐集，而且經本人考證研究，《道藏》本較早而可靠^④。

從另一角度來看，現代和當代學者通常主張哲學超過宗教，好像哲學祇能在揚棄宗教條件之下興起。因此，道學（包括邵雍在內）應該脫離宗教信仰之範圍才成爲一種理性的思想。其實，所謂的“道統”不僅代表一種政治和學派而且也是一個宗教運動。宋代以來儒家興建新祠祭拜先賢^⑤。儘管宋代所謂的“儒家”大多數排

① 參見《擊壤集》，“謝甯寺丞惠希夷梅”，9.7, 2b；“觀陳希夷先生真及墨跡”，12.44, 8b；“題范仲獻公真”，14.4, 2a—b。（首詩號碼根據道藏本，第一號碼爲卷碼，第二爲詩篇在卷中是第幾個，第三爲頁碼）。

② 參見《二程集》，《河南程氏遺書》2上，北京，中華書局，1986:33；《朱子語類》100，中華書局，1986:2543；《焦氏筆乘》，1，叢書集成，14頁。

③ 《道藏》第304號，159冊，第2卷2a—3a。

④ 參見本人博士論文，*Shao Yong (1012—1077), un poète philosophe dans la Chine prémoderne*（邵雍，一位中國前近代的哲學詩人），巴黎第七大學，1995:20—40。通過考證，《道藏》編纂者一定依《皇極經世》宋代版本輯錄本書。至於道藏本的《擊壤集》，所有的專家認爲：1）收錄不全（少了五十多首）；2）錯誤特多。筆者不敢苟同：1）《道藏》本沒收錄邵雍之和友詩（司馬光、富弼、呂公著等人）。此外，《道藏》也沒蒐集《四部叢刊》本的“集外詩”（十三首）。本人對這些詩有疑問。實際上，《道藏》本祇缺兩首（“心耳吟”、“知識吟”）。2）有關錯誤的問題，本人以出土宋本，宋代、元代、明代善本，《四部叢刊》本和《道藏》本做過比較，認爲還是《道藏》本較可靠。

⑤ 參見 Linda Walton, “Southern Sung Academies as Sacred Places”（南宋之聖地——書院），*Religion and Society in T'ang and Sung China*（唐至宋宗教與社會）；Patricia Ebrey, Peter Gregory ed, University of Hawaii Press, 1993；Ellen Neskar, “Creating a Saint: the Rise of a neo-Confucian Cult to Chou Tun-i during the Sung Dynasty”（創造一位

斥佛道，但從其文集就可以找到不少寺廟或道觀的碑文與題名，說明他們支持所批判的宗教。

至於邵雍，據其詩也能夠推測他有一定的宗教行爲。奇怪的是他祈祀的神之一爲“象帝”，並且“象帝”在老子《道德經》注中已經出現。何爲象帝？

在邵雍詩中，伏羲扮演一個特殊的角色。詩人與這位八卦發明者保持了重要的關係。有詩爲證：

堯夫非是愛吟詩
詩是堯夫知辛時
日未出前朝象帝
天纔春處謁庖犧
三盃五盃自勸酒
一局兩局無爭棋
韶濩不知何似樂
堯夫非是愛吟詩

（“首尾吟”，20.1—15, 3b—4a）

伏羲不祇是一個抽象的本原或一個越過整個歷史的象徵，而是一個神化人物。邵雍用其字堯夫向伏羲致意，這一幕使我們不禁想起在神位前供奉、朝拜的情景。如果供奉伏羲祇是在初春，朝拜象帝則是日常之事。清晨，年初，萬物再生復甦之時，祈禱流露了一種宗教性的氛圍。瞬間絕對幸福伴隨着飲酒和輕鬆的棋局，此刻的和諧並不亞於傳說中的湯舜宗廟音樂。詩人沉浸在即時的和睦之中，過去的典範有何用！

圣人：宋代周敦頤崇拜的发展），*Culte des sites et cultes des saints: Sources d'hagiographie et d'histoire dans le monde chinois*（中國聖跡與地域史材料研究討論會），EFEO，巴黎，1995年3月31日至6月2日。

“象”和“帝”第一次並列出現是在《道德經》第四章，但在文中並不是一個有意義的詞組。我將嘗試分析有關的一系列注解，正是它們促成了象帝一詞之誕生。在談到道時，老子以下列句子來結束第四章：

吾不知其誰之子，象帝之先。

以上這句話與同章“淵兮似萬物之宗”句對應，“象”無可辯駁地與“似”同義。《道德經》25章亦有道“先天地生”，在此背景中，“象帝”不是一個名詞，“象”即“好像”，獨立於“帝”^①。

“帝”曾有不同含義：有時指一形象不甚明確的最高神，如上帝，有時指一特殊的神，如天帝，還有時指商朝的祖先或者開化神。在殷甲骨文中，“帝”常單獨使用，可指至上神。從周朝起，隨着宗教思想之宇宙化，“帝”這一含義逐漸為“天”所代替。“天”“帝”在一起，一詞修飾另一詞的用法開始出現，如：昊天上帝^②。

公元前4世紀左右，帝與古代宗教之系統化過程及統一的帝國形成密切關聯：五帝之名稱出現並有其祭祀。與此演變平行，“帝”成了國家最高統治，主宰者的代稱，公元前221年秦政統一中國，始稱皇帝。

《道德經》中，“帝”祇出現在上述之篇章段落中。老子忠實於周朝的意識形態，頻繁地使用“天”一詞，如“天道”，“天之道”等等。

① 小川環樹(Ogawa Tamaki),《老子·莊子》，東京，中央公論社，將這一句譯為：“象為帝之先也。”除了他以外，所有的中文和日語注釋與本人理解一致。根據 Arthur Waley 的 *The Way and its power* 翻譯本，Ogawa Tamaki 認為“象”代表默想所得“道”之形象。據兩者，帝即開天闢地之黃帝。這個看法祇是以後來道教的發展為根據。

② “昊天上帝”第一次出現於《詩經》“雲漢”，258號詩。《尚書》15，“召誥”用皇天上帝之稱。《周禮》的“大宗伯”亦有此稱。《逸周書》“諡法”有“德象天地曰帝”一句，又可證明周代時以“天地”形容“帝”。“帝”之意義及其歷史上的角色當然還須進一步深入研究。1994—1995年，馬克先生(Marc Kalinowski)在巴黎高等宗教研究所講授有關中國上古“帝”之含義。本文這一段受他幫助啓示，在此表示感謝。

因此，要明確老子“帝”之含義不那麼簡單。它可指至上神，如上帝，也可作為集合性名詞代表五帝，或指伏羲之類的開化神。

在“帝之先”中，“先”可解釋為“在前的時間”，或“先世、祖先”。“帝之先”即道先於帝，或道是帝之祖先^①。在第一種解釋中，居首位的道是萬物抽象實體之起源，脫離了宗教背景。在第二種解釋中，道是祖先之祖先，一個處於祭祀形成中的神化形象。

如果說“象帝”在《道德經》中祇是兩個並列獨立詞，在陶弘景(456—536)文中則是一個單獨的名詞：

嗟乎，循有生之造物，固莫靈於在人。寧不踵武象帝，入妙門而自賓。^②

這句話相當晦澀。進入“衆妙之門”的“妙門”對一位道士來講無疑是進入“玄而又玄”的道。然而“象帝”是誰？陶弘景是否想到上述老子章句？是否意識到其解釋有曲解老子之意的可能？

老子的神化始於漢代^③。至唐代作為王朝帝室的始祖，老子被高宗封為太上玄元皇帝。幾十年後，中唐詩人錢起(722—750?)有“夕遊覆金山道士觀因登玄元廟”詩，第十句中之象帝廟顯然就是題目裏的玄元廟^④。

天寶二年(743)，唐玄宗追尊老子為大聖祖玄元皇帝。同年，長安玄元廟改太清宮。老子故里譙郡紫極宮亦然。從天寶八年(749)起，長安太清宮裏莊子、文子、列子、庚桑子四真人像列侍老

① 第一個觀點(“先”即以前)以《老子》中“先”字之意為基礎，參見黃劍《帛書老子校注析》。郭沫若、許抗生(見黃劍上書24頁)，即齊藤响(Saitō Shō)《老子》，《全釋漢文大繫》，東京，集英社，1979，堅持第二個觀點(“先”即祖先)。《道德經》本章最後一句的(祖)先與前一句的(兒)子(“吾不知誰之子”)一定有聯繫。

② 見《華陽陶隱居集》“水仙賦”，《道藏》第1041號，726冊，上卷5a。

③ 關於漢代老子之神化，參見 Anna Seidel, *La divinisation de Lao Tseu dans le Taoïsme des Han*, 巴黎, EFEO, 1969。

④ 錢起“夕遊覆金山道士觀因登玄元廟詩”，《全唐詩》，238.599。

子巨像左右^①。

幾十年後，韓愈(768—824)寫“奉和杜相公太清宮紀事陳誠上李相公十六韻”^②，詩中暗示四真人像及唐玄宗、肅宗聖容。其中兩句爲：

象帝威容大，仙宗寶歷賒。

錢起的詩視“象帝”爲老子，韓愈也如此嗎？“象帝威容”是否指太清宮裏老子巨像，或是應該將“象帝”解釋爲老子的另一面？^③但無論如何象帝與神像有關。而且根據各種可能，是以上所分析的《道德經》句子使這種認同得以成立。

爲什麼會發生這種認同？儘管可以理解象帝指玄元老子或另一個道教之父，但還有一個問題存在：“象”“帝”如何成了“象帝”？

一系列的《道德經》注釋對第四章這句話卻毫不含糊。河上公和王弼(226—249)同意“道”在“天帝”之前，因此語義上“象”與“帝”分開^④。《想爾注》沒有對“帝”表示看法，然而對“象”(寫作像)則決不超然處之：“未知誰家子，能行此道；能行者，使像道也，似帝先矣。”^⑤

依本人之見，第一個將“象”“帝”作爲一個詞詮釋的是唐玄宗。他取前人之注“象”即“似”，然而出乎意外地將“象”“帝”合爲“象

① 見卿希泰《中國道教思想史大綱》，成都，四川人民出版社，1985：405—412。有關太清宮，參見Franciscus Verellen, *Du Guangting* (杜光庭)，巴黎，IHEC，1989：46—49。

② 韓愈，《五百家注昌黎文集》，“奉和杜相公太清宮紀事陳誠上李相公十六韻”，四部叢刊 169 冊，10.14b—15a。

③ 上面所提到的陶弘景賦很有可能也是這個意思。

④ 參見《道德真經集義》，《道藏》第 718 號，431—439 冊，第 9 卷 2b(河上公注)，第 9 卷 3a(王弼注)。河上公之生平時代不詳。根據不同資料，約爲公元前 2 世紀至公元 3 世紀之間人。有關河上公注最早的引文(243 年)，見 Isabelle Robinet, *Les commentaires du Tao To King jusqu' au VII siècle*，巴黎，IHEC，1977：24—39。於 27 頁，I. Robinet 提及河上公釋“玄”爲“天”。

⑤ 見饒宗頤《老子想爾注校證》，上海古籍出版社，1991：7。

帝”。玄宗依據的是一注解“帝”為“生萬物之主宰”^①及《易經》“說卦”：“帝出乎晨。”^②玄宗引用了韓康伯《周易注》“繫辭”注的一句話：

是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變；往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器。^③

韓康伯釋“象”為“兆見”^④，玄宗由此推論：“言此生物之帝能兆見物象，故謂之象帝爾。”^⑤

直至宋朝，一系列的注釋者，亦包括著名的杜光庭(850—933)步玄宗後塵^⑥，注上加注，汗牛充棟，往往一個主題有幾種不同的說法，注釋逐漸掩蓋了原文。

儘管象帝名詞化的過程從唐朝才開始，但象帝與老子的同化乃是一個謎。老子曾以文化創造、傳播者之師，帝王之師等不同面貌出現，所有伏羲向人類傳授的，包括八卦，都來自老子之教^⑦。

① 《道德真經廣聖義》，《道藏》第719號，440—448冊，第8卷20a，注曰：“帝者生萬物之主宰。”同頁述曰：“輔嗣(王弼)云，帝者生物之主。”但《集義》中王弼注無此句。《道藏提要》，中國社會科學出版社，1991：518，說玄宗曾寫《廣聖義》注與疏。因此，這一句話來自玄宗可能性極大。

② 《周易注疏》13，“說卦”，《四庫全書》7冊，573頁。文中“帝”字有時候改為“蒂”。蒂象徵春天時草木之生長。

③ 《周易注》，7，“繫辭”上，《四庫全書》7冊，261頁。

④ 同上。

⑤ 參見《道德真經廣聖義》，《道藏》第719號，440—448冊，第8卷20a—b。玄宗沒說象帝為老子，他是否利用這一句注釋使高宗封老子為帝合理化？

⑥ 《道德真經集義》，《道藏》第718號，431—439冊，第9卷6b—7a，9a，10a，12a，14a，16a—b，17b，21a—b，24a，36a。亦可見嚴靈峰《老子宋注叢殘》，臺北，學生書局，1979，5，75，223頁。

⑦ 一延熙年間(238—257)碑文云：“自羲農以來，(老子)[缺]為聖者來師。”參見Anna Seidel，同上，1969：121—128。884年的一篇碑文詳細描述歷史上老子的神化。伏羲當然亦是受老子之教的聖人之一。見陳智超《道家金石略》，“四川青羊宮碑銘”，文物出版社，1988：187。老子向伏羲傳道也記載於《太上老君年譜要略》，《道藏》第765號，第554冊，2a—b。

是否因為在唐代老子傳記已相當完整而造成象帝與老子同化的可能性？若果真如此，誰又是幾百年前陶弘景說的象帝呢？

至於邵雍，他是否知道這眾多的《道德經》注解？是否將象帝與神化的老子視為一人？無可置疑，邵氏從象帝看到一個與伏羲相似或對應的人物。兩者都因是開化神而受到崇拜，更妙的是他們是兩個名字不同的開化神。然而有何名字比象帝更適合伏羲——用八卦之象概括宇宙整體的發明者？

行年六十六

不去兩般事

用詩贈真宰

以酒勸象帝

面未發醜顏

心先動和氣

俯仰天地間

自知無所愧

（“不去吟”，17.44, 10b—11a）^①

如同邀請一個朋友小酌，象帝在詩中被勸酒，其對應人物不再是伏羲而是真宰。真宰來自《莊子》“齊物論”：

非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其暎。可行己信，而不見其形，有情而無形。百骸、九竅、六藏，賅而存焉。吾誰與為親。（中華書局，1985：55—56）

我們隱隱約約感覺到一種活躍的力量。它不是躲避在難以攀

^① 蔡本把不字改為未字。見《全宋詩》10冊，北京大學出版社，1992：4641。七十年代在江西星子縣宋墓中發現兩本邵詩。目前習慣稱第一本稱呼為蔡本，第二本為宋本。參見吳聖林“江西星子縣宋墓出土宋版古籍”，《考古》，5，1989。

登的奧林匹斯山上，或留放在難以接近的超驗性中，它就在我們身邊，甚至很可能盤踞在我們身體中的某個部分，但卻無法觸及。莊子稱這種力量為真宰，在同一章中他還說到真君。在邵雍筆下，真宰是另一個伏羲：

二味相和就甕頭
 一般收口效偏優
 同斟祇卻因無事
 獨酌何嘗為有愁
 纔沃便從真宰辟^①
 半醺仍約伏犧遊
 人間盡愛醉時好
 未到醉時誰肯休
 (“太和湯吟”，10.9, 5a—b)

據三浦國雄及上野日出刀，真宰是造物之主宰或最高神^②。邵雍這首詩使我們了解其開天闢地的創世角色。對於邵氏來說，他也是一個無所不能的“化工”，甚至“點化”牡丹：

一般顏色一般香
 香是天香色異常
 真宰工夫精妙處
 非容人意可思量
 (“牡丹吟”，19.38, 9a)

爲了欣賞真宰的功夫，一些條件必不可少，尤其是“靜處”：

堯夫非是愛吟詩

① Ueno Hideto 讀“辟”爲招し *meshi*，因此漢語言 *bi*。筆者認爲由於詩句對仗之原因，辟字應該念爲 *pi*，跟開天闢地有關。邵氏於“安樂窩中一部書”(9.58, 13b)中肯定伏羲與黃帝在宇宙開闢之後才出現，伏羲與真宰也有先後之分。

② 見 Miura Kunio, 同上, 1974:129; Ueno Hideto, 同上, 1979:168。

詩是堯夫得意時
 這意著何言語道
 此情唯用喜歡追
 仙家氣象閑中見
 真宰工夫靜處知
 不必深山更深處
 堯夫非是愛吟詩

(“首尾吟”, 20.1—128, 26b)

如果爲觀仙家氣象而徒勞，那就如同尋找真宰之跡象一樣可笑。這些美妙神秘之事，如同莊子所言“近矣”。不知真宰，那就在從容、寧靜中領略其“功夫”吧！

詩人向伏羲、真宰、象帝及現實生活中無所不在的藝術大師致敬。與此同時，他也與文明鼻祖拉近關係。若說寧靜、退隱爲密切關係提供了可能性，酒也爲這種互相滲透、互相影響助興。酒力之下，“太和湯吟”爲他與伏羲及真宰的相遇作證。在“箋年老逢春詩”中，邵雍設酒甕，手持杯迎貴客：

甕頭噴液處
 盞面起花時
 有客來相訪
 通名曰伏羲

(“箋年老逢春時”, 11.16—5, 4b)

微醉之中，伏羲的來訪越過了所有歷史和其幾乎超自然的祖先性所造成的障礙。相會也可以在快樂中重演，“樂”——詩人鐘情的旋律之一。

……

不樂乎我
 更樂乎誰

吾於是日

再見伏羲

（“盆池吟”，14.39,10a）

既然這種相遇可以在邵雍感到快樂或微醉時隨意重演（兩種狀態不是必無關聯），與來訪者的比較就輕而易舉了：

年來得疾號詩狂^①

每度詩狂必命觴

樂道襟懷忘檢束

任真言語省思量

賓朋款密過從久

雲水優閑興味長

始信淵明深意在

北窗當日比羲皇

（“後園即事”，5.1—3,1b）

詩中最後兩句提到的“淵明深意”來自陶淵明給其子的一封信書：

嘗言五六月中北窗下，卧遇涼風暫至，自謂是羲皇上人。

（《陶淵明集》，“與子儼等疏”）

陶淵明在優閑中想象自己生活在理想的伏羲時代，使他感到並在自身重現想象中遠古時代之幸福情景。邵雍完全理解陶淵明的靈感：他不僅如同一個生活在伏羲時代的人，而且自感如同伏羲。更甚者有時他與伏羲變成一種同一性關係：

……

只知人事是太古

不信我身非伏羲

^① “年來得疾”，蔡本作“老年得病”。

（“首尾吟”，20.1—69, 14b）

第二句“不信我身非伏羲”，包含的不祇是一種模糊的同一性，它涉及與伏羲全面的互相滲透、影響。從身體到靈魂，邵雍與伏羲別無二致。同一性，互相滲透影響及情感同化意味着必要條件——時間之消失（邵雍與伏羲之間時間差距的消失），或在現在時中，古代時之無窮的繁殖性。歷史不僅有短暫的重複，而且人類可以在自身重現歷史。

歷史時間是宇宙時間的一種替代，如同人類歷史是宇宙時間的一派生物。無論是偉大的伏羲，還是其它著名的開化者，都祇是宇宙構成的副產品；邵雍在“薄祖”之時亦不留戀伏羲：

有時自問自家身
莫是犧皇已上人
日往月來都不記
只將花卉記冬春

（“謝君實端明用只將花卉記冬春”，11.58, 5a。）

……

以今觀往昔
何止乎庖犧

（“觀棋長吟”，1.1, 1b。）

在伏羲之上，存在着一個時間——宇宙時間。歷史時間的開創者對此是無能為力的。他本身祇是宇宙時間的一個產物，然而卻是中樞，是宇宙時間和歷史時間之接合點。

結 論

語言學家 Emile Benveniste 在《印歐制度之詞彙》“宗教與迷信”一章中指出由於印歐人沒有把宗教視爲一個獨立的制度，因此

當時沒有用我們現在所謂的“宗教”這個專有名詞。古希臘文祇有 *thrēskeiē* 和公元 1 世紀左右才出現的 *thrēskeia* (尊重祈祀規定的) 可以代表“宗教”。這兩個詞指信徒在儀式中應有的行爲。

拉丁文中的 *religio* (宗教) 並不是如神甫所說的 *ligare* (結合), 而是以 *legere* (採摘、聚合) 爲詞根。依 *religio* 的派生詞 *religiosus*, 可以解釋 *religio* 爲“關心祈祀, 特別注意儀式之規定”。在一些羅馬作者看來, 關心所謂“宗教”事務 (*religens*) 是善行, 但過分關心 (*religiosus*) 則物極必反。更有趣的是 *superstitio* (迷信) 原來指能知道過去 (不是未來) 的命理師。後來由於羅馬文人看重國家占卜官, 蔑視起醉心於算命的人, 從此 *superstitio* 開始變成貶義詞^①。

古希臘羅馬社會對“宗教”的看法大同小異的, 對祈祀持同樣的尊重態度, 證明他們特別重視“宗教”行爲, “宗教”儀式, 而輕視“宗教”信仰: “宗教”不是信仰問題而是儀式行爲問題。

本世紀初, 法國漢學家 Marcel GRANET (葛蘭言) 在《中國人之宗教》做出同樣結論: 中國人之宗教以尊重儀式行爲爲基礎, 不尊重和尙或道士本人而尊敬這些專家的儀式行爲^②。

所以, 對一般中國人來說拜菩薩、拜神仙或拜祖宗不會發生衝突, 因爲最重要是誠心地舉行祭祀儀式。

不管在甚麼情況之下 (喝酒、靜坐、寫詩、快樂), 邵雍崇拜伏羲、象帝和真宰, 依上所述, 他的動作 (朝、謁、贈、勸) 完全屬於宗教之範疇。可惜, 燒香、送酒之外, 邵氏沒有留下更具體的儀式描述。不過, 毫無疑問屬於道學派的邵雍根本離不開宗教的範圍。

^① 見 E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, 巴黎, Ed. de Minuit, 1969: 265—279。

^② 參見 M. GRANET, *La religion des Chinois*, 巴黎, Petite Bibliothèque Payot, (重版) 1980: 168—175。

既然無法知道邵氏是否了解象帝的由來，仍可以肯定如下結論：他絕對不可不知真宰一名來自莊子；他與伏羲關係的發展過程——崇拜、認同、超越——可以這樣解釋：伏羲應該像其它開化神一樣受到崇拜。但是，如莊子所說，這些無所不在的神也居留我們體內。最終由於道先於神，如果我們要“體道”，必須超越所謂的神。

至此可以定論所謂哲學家或思想家的邵雍不僅保存宗教行為，而且他所崇拜的神與道教有密切關係。我們已知邵雍可能間接受授陳搏之教，修養方法很像老莊，詩歌也有老莊之味；另外他日常穿道士之服，那麼到底邵雍是否道士？“道裝吟”(10. 73, 17a—b)一詩可能會解決此問題：

道家儀用此衣巾
只拜星辰不拜人
何故堯夫須用拜
安知人不是星辰

道家儀用此衣巾
師外曾聞更拜誰
何故堯夫須用拜
安知人不是吾師

安車塵尾道衣裝
里閑過從乃是常
聞說洞天多似此
吾鄉殊不異仙鄉

如知道只在人心

造化功夫自可尋
若說衣巾便為道
堯夫何者敢披襟

由此首詩可發現兩個重要觀點：1)不祇是拜星、師父，或穿道服便能成為得道之士，重要的是自身具備造化功夫。2)邵雍的“道家”正是當時所謂的“道教”，而且他並不作道家與道教之分：得道與祈拜必須接合起來，就是說哲學宗教本性與宗教行為是不可分離的。

無論如何，從邵雍可知，宋代儒學與宗教之關係不像“某某家”與“某某教”的關係那麼簡單。筆者認為若要真正了解宋代的道學，必須進一步研究其宗教行為。

作者簡介 華瀾，(Arrault Alain)1960年生，法國人，著有《邵雍——一位中國前近代的哲學詩人》等。哲學博士，法國國立東方語言學院講師。