

# 論 David Pankenier 「政治—宗教想像」 模型之周初「天命」詮釋

郭芳如\*

## 摘要

本文旨在檢視與闡發知名漢學家 David Pankenier 如何透過「政治—宗教想像」模型，詮釋周朝初建時的「天命」。他主張周人談論天命是基於占星學與關聯性宇宙論，「政治—宗教想像」模型可說明在宏觀宇宙與微觀宇宙的關聯下，周初「天命」因何可以作為政治合法性的媒介，並展現出理性化宗教的演變。為了建構與支持此模型，Pankenier 援以 Mircea Eliade、Kenneth Burke 與 Peter Berger 之論點。Burke 對於宗教語言之類比使用的討論，顯示當現世領域之語言類比應用於超自然領域時，將發生永恆與現世領域間優先性逆轉的可能性。就天命而言，「命」原是被應用於現世領域之王命，當被應用於天命後，便發生優先性的逆轉，使得天象成為超自然神性意志的實現，並天命成為社會秩序的證成。為了闡發此模型，本文欲藉 Kendall Walton 的假想理論予以再詮釋。透過假想理論，我們可以更清楚語言使用的功能，以及天命何以展現出理性化宗教的演變。

**關鍵詞：**班大為、天命、類比語言、假想、關聯性宇宙論

---

\* 郭芳如，東吳大學哲學系助理教授。

投稿：111 年 7 月 7 日；修訂：112 年 1 月 31 日；接受刊登：112 年 2 月 6 日。

# On David Pankenier's “Politico-Religious Imagination” Model for the Interpretation of “Heaven’s Mandate” in the Early *Zhou*

Fang-Ru Kuo\*

## Abstract

This paper aims to examine and explore how David Pankenier, a prominent sinologist, interprets heaven’s mandate in the early *Zhou* by an account of “politico-religious imagination”. He argues that *Zhou* founders’ talk about heaven’s mandate is based on astrology and correlative cosmology, such that we can illustrate how, under the macrocosmos-microcosmos correspondence, heaven’s mandate could be a way of political legitimation and a representation of the development of rationalized religion. To establish and support this model, Pankenier invokes the accounts of Mircea Eliade, Kenneth Burke, and Peter Berger. Burke’s discussions of the analogical use of religious language demonstrate the possibility that a reversal in priority between the temporal and the eternal realms may occur when the language applied to the temporal realm is analogically applied to the supernatural being. In the case of heaven’s mandate, the word *ming* is first applied to rulers’ orders, but a sort of reversal in priority occurs when celestial phenomena become an actualization

---

\* Assistant Professor, Philosophy Department of Soochow University.

of the supernatural divine will, and heaven's mandate becomes a justification for social order. This paper aims to explore this model and explicate it by invoking Kendall Walton's theory of make-believe. I argue that by invoking the notion of make-believe, we can see more clearly both how the use of language functions and how "heaven's mandate" manifests the development of rationalized religion.

**Keyword:** David Pankenier, heaven's mandate, analogical language, make-believe, correlative cosmology

# 論 David Pankenier 「政治—宗教想像」 模型之周初「天命」詮釋\*

郭芳如

## 壹、前言

David W. Pankenier 是國際知名漢學家，主要研究古代中國的天文學。除了對於夏、商、周三代的天文現象有卓越的研究成果外，他對於中國上古思想，也有傑出的學術貢獻。在他眾多著作中，具代表性的書籍有 *East Asian Archaeoastronomy: Historical Records of Astronomical Observations of China, Japan and Korea* (2000)、*East Asian Archaeoastronomy: Historical Records of Comet and Meteor Shower Observations of China, Japan, and Korea* (2009)，以及 *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven* (2013)。其中，部分文獻已有中文譯本，譬如《中國上古史實揭秘：天文考古學研究》(2008)、〈乘龍御天的時代〉(2016)、〈天命和五行交替理論中的占星學起源〉(1998)、〈天命的宇宙—政治背景〉(1997) 與〈再談北極簡史與「帝」字的起源〉(2012) 等。本文將要深入探討的部份是 *Astrology and Cosmology in Early China* 書中之第 6 與第 7 章，在這兩章，Pankenier 引述了一些來自宗教現象學、宗

---

\* 本文屬於科技部研究計畫 (MOST 111-2410-H-031-053) 成果，感謝科技部的支持。

教語言哲學與宗教社會學的相關理論，藉此建構出一個「政治—宗教想像」(politico-religious imagination) 的理論模型，並且應用這個模型來詮釋周代初年之「天命」。由這兩章的詮釋，我們不僅可以看到一些跨領域研究周初天命觀的可能性，更重要的是，我們也由 Pankenier 所論之關於宗教語言哲學的部分，看到對於比較哲學的研究而言，或可進一步發展的面向。<sup>1</sup>

初步來說，Pankenier 提出「政治—宗教想像」模型，主要是基於他認為周初的「天命」，是一種「宇宙—政治之天命」(cosmo-political mandate)。<sup>2</sup>所謂「宇宙—政治之天命」，意思是指 Pankenier 認為周人具有一種宇宙—政治的思維模式，也就是天象與政治作為相對應的模式。這種思維模式構作出一種兩層領域相對應的架構，用 Pankenier 的話來說，即是天上「天與自然秩序之共永恆領域」(coeternal realms of Heaven and the natural order)，與人間「現世領域」(temporal realm) 之「人類社

<sup>1</sup> Pankenier(2015)另有一篇文章可加留意，這篇文章某種程度上是應用 George Lakoff 和 Mark Johnson 的隱喻理論，來談早期中國之「宇宙—政治」思想，其主要主張與本文所要討論的論證相關，不過因為其焦點與本文有異，也未提出關於「天命」的新觀點，所以本文還是以 *Astrology and Cosmology in Early China* 為主要研究的文獻。

<sup>2</sup> 一位審查人提到根據出土文獻的考證，殷商和西周初年並無「天命」這樣的用詞，那時候的用詞應是「大令」，並且由「大令」轉變到「天命」，其用詞與內涵都有變化。感謝審查人的提醒，確如審查人所言，西周初年的使用當是令而非命，命是較為晚期才出現的用字，這裡有需要補充說明。另外與此相關的，郭靜云指出：「古代『令』係『命』字的本字。『令』在西周金文中表達王的命賜；或用以表達天命，如『天令』、『大令』。西周中期逐漸開始使用『命』字，同樣表達『王受天命』和『王命賜』兩種意思。也就是說西周時期，『令』、『命』兩者字義相同。自西周晚期以降，可見『令』、『命』字義的區分趨勢，『令』字較常用以表達『政令』而『命』依舊表達天命和崇高的命賜。」(2010: 194) 還有傅斯年的《性命古訓辨證》(2013)也曾論及相關議題，在此也一併提供讀者參考。Pankenier 也有注意到令、命二字之分，以及注意到出現於金文中的「大令」。這一點部份反映在他的英文譯名上，有些段落 Pankenier 會用 command 來翻譯「令」，用 decree/mandate 來翻譯「命」，以及用 great command 來翻譯「大令」，並用 heaven's mandate 來翻譯「天命」，不過他沒有區分兩字意涵的異同，有時也會用 command 來翻譯命 (2013: 222-232)。由於本文對周代初年文獻的討論，多採用屈萬里的《尚書今注今譯》(1984) 為版本依據，這本書還是通用「命」字，所以為求全文用語一致，還是統一使用「天命」一詞。

會政治秩序」(the human sociopolitical order)間相互對應的架構，以及宏觀宇宙與微觀宇宙之相對應(macrocosmic/microcosmic correspondence)的這種雙層領域間相應的架構。儘管此處的說法不太一樣，不過在Pankenier的論述中，共永恆領域與宏觀宇宙的實質對象都是指著天象來說的，因為他的論述主要都是立基於他自身對於上古時期天象研究的成果。對於「宇宙—政治之天命」，我們也可以說這是他依據自身的天象研究成果所做出的判斷。Pankenier認為周王朝的創建者之所以會宣稱他們承受天命並發起反商的軍事行動，是因為他們發現了五星連珠的特殊吉兆。因而此處反映出一種兩層領域相對應的思維，並且周人也將這種思維，表現在他們的政治軍事行動中。

在「宇宙—政治之天命」的基礎之上，Pankenier進一步提出「政治—宗教想像」之模型。在進入正文之前，可以先簡要說明的是，Pankenier認為周代初年天命的意涵可以用「政治—宗教想像」的模型來理解與詮釋，並且這包含了兩個面向：一是周王朝建立之合法性的證成(justification)，二是理性化宗教(rationalized religion)的演變。這個模型在第一個面向是用以說明為何原來僅是指天文現象的自然領域，卻讓我們在閱讀周初「天命」的相關文獻時，會將天象理解為屬於超自然領域，並將天命理解為來自超自然的神意。換言之，即是要說明因何轉變為超自然領域與現世領域間的對應，以及說明初建的政權與社會秩序(social order)，如何由從天象到天命的轉變而得以合法化(legitimation)。至於第二個面向則是用以說明從商代晚期到周代初年的宗教理性化。由於他認為雙層領域相對應的思維是自夏代已有的傳統，所以對Pankenier而言，他相信周人透過觀察天象變化來採取相應政治軍事行動的作法，不僅是恢復夏代美好傳統，也是遠離商代過度迷信的正面行為。比起商代晚期崇尚占卜的迷信作法來說，周朝的創建者則是開啟了周代宗教理性化的轉變。因

此，這個模型也用來說明「天命」在這個層面上的意涵。<sup>3</sup> (Pankenier, 2013: 193, 220, 237)

為了構建「政治—宗教想像」之理論模型，來闡釋天命於這兩個面向的意涵，Pankenier 也論及了一些其他學者的理論，包含 Mircea Eliade 關於宗教現象學的研究，及 Kenneth Burke 關於宗教語言哲學的研究，還有 Peter Berger 關於宗教社會學的研究等。自 Pankenier 的論述，我們可以推知他論及這些理論，一方面是認為他的觀點，也可以在這些論述中找到理論性的支持，並且同時另一方面，他也是藉由這些理論建構他的「政治—宗教想像」模型 (Pankenier, 2013: 221-238)。我認為 Pankenier 的天命詮釋實有深入研究的價值，其「政治—宗教想像」之模型，不只提供一個從天象與社會政治秩序之關聯來看的研究角度，這是目前較少用以闡釋周代天命的觀點，他同時也藉由談論 Eliade、Burke 與 Berger 的理論，提供了一些可能擴充早期中國哲學研究的視角。特別是 Burke 關於宗教修辭 (the rhetoric of religion) 的論點，這是目前尚屬極少見之運用宗教語言哲學，來闡釋古代中國哲學的視角。從比較哲學研究的角度來看，本文認為此有闡發的價值。

---

<sup>3</sup> 感謝審查人提醒，這裡關於宗教理性化的部分需要多些說明。Pankenier 注意到當時人們由天象觀測、勾勒出宗教圖像，進而發生理性化的轉變是經歷長時間的繼承與轉化。雖然如同許多學者一樣，Pankenier 也指出了先秦時期宗教理性化的部分，但是他的詮釋不同於一些學者所留意的，不是關於由帝而天的演變特徵，而是聚焦於永恆領域與現世領域相對應的思維。基於天文學研究的背景，他認為這種思維早在夏代已經出現，只是商代晚期轉向崇尚占卜的迷信之途，並減少由觀測天象來採取相應行動，直至周初才又恢復這美好傳統，這是 Pankenier 之所以宣稱周初有宗教理性化轉變的緣故，也是本文在時代上，主要限於商代晚期與周代初期的原因。Pankenier 對於理性化的判定有歐洲自 Max Weber 以來談論古代中國宇宙論的背景，關於這一點可參閱 Michael Puett 的梳理，Puett 指出了 Pankenier 是其中之一談論到古代宗教理性化，並論及關聯性宇宙論的代表性人物。Puett 認為 Pankenier 將周初的宇宙論視為是周代自商代晚期之迷信，轉至理性化宗教的特徵 (2002: 1-60)。另外，關於審查人提及的正向與逆轉理路是否僅限於周初的問題，由於 Pankenier 論及此理路主要是為藉 Burke 所論之悖論而論周初文獻中「天命」一詞的使用，因何可以證成社會政治秩序的問題，所以就 Pankenier 所論及之處來看，此處是僅侷限於周初來談的。

目前談及 Pankenier 的著作，儘管大部分都已經注意到 Pankenier 在古代天象研究上的傑出貢獻，譬如黃一農在討論「五星會聚」（或稱「五星聚於某宿」、「五星聚於某次」、「五星連珠」等）之天象時，曾提到 Pankenier 與一些學者將「五星會聚」這種罕見的天象，看作是可以用來研判中國上古斷代時間的憑據，並提到有些漢學家，譬如 David Nivison 等，嘗試將此說法更向前推進（2018：41-44）。鄭吉雄也曾談到 Pankenier 是歐美以天文學解釋經典內容的漢學家之一，尤其是他接受 Leopold de Saussure 與 Edward L. Shaughnessy 的學說，用「龍星群」去解釋〈乾〉卦六龍這一點，特具代表性（2020：13-15）。然而關於 Pankenier 所指出關於透過語言使用來研究天命的詮釋進路，卻似尚無專文深入探討，頗為可惜。<sup>4</sup>本文旨在分析 Pankenier 的論述，並希望藉由 Kendall L. Walton 的假理想論（make-believe）來進一步闡發 Pankenier 的「政治—宗教想像」模型，除了再深化關於語言之使用與本質的討論外，同時也欲藉由假理想論補充關於宗教理性化演變中「天命」的詮釋。

正文部分，將分為三節論述。第二節與第三節將說明 Pankenier 的主要觀點，檢視他如何透過「政治—宗教想像」模型來論述周初的「天命」。而第四節則將由 Walton 所提出的假理想論，來闡發 Pankenier 之「政治—宗教想像」的模型，說明假理想論何以有助於理解宗教理性化演變中的「天命」。為聚焦於 Pankenier 的「天命」詮釋，本文討論的範圍，將

---

<sup>4</sup> 基於社會政治秩序與天文的對應性，以及宇宙論是研究早期中國哲學的重要面向，關於古代天文學與王權之間關係的研究已受到不少學者的注意，包含江曉原與黃一農都是重要的學者。從 Pankenier 的著作來看，也不妨說古代天文學是 Pankenier 主要的研究領域，而本文所討論的主題，僅是他少數涉及的部分。黃一農的著作提及 Pankenier，與其著作相關於古代天文研究有關；而鄭吉雄一文則因主在介紹漢學界具有代表性的研究面向，故注意到 Pankenier 的天文相關研究成果。儘管 Pankenier 的著作已受到許多關注，也有許多著作翻譯成中文，但內容多限於天文與關聯性思維的部分，較少仔細探究其關於中國哲學與比較哲學的討論，所以本文期盼藉由分析 Pankenier 以古代天文研究成果為基礎所提出的「政治—宗教想像」模型，或可引發更多相關的研究。



限於 Pankenier 書中與「政治—宗教想像」之模型，以及與「天命」直接相關的部分。關於古代文獻依據，以及 Eliade、Burke 與 Berger 的觀點，也皆以 Pankenier 書中引述的部分為主。

## 貳、宇宙—政治之天命：天象之變與周王朝建立的關聯

Pankenier 「政治—宗教想像」的模型，主要承自他的占星與上古史研究背景，他認為永恆領域與現世領域的對應與關聯，應源自非常早的上古時期，「天命」概念應該出現在比周代更早的時間。根據他的研究，他發現古人是規律的觀察天象，以及依賴天象的觀測，來獲得行為的指引。這些行為涵蓋的範圍很廣，包含曆法的制定，還有確定神聖空間的正確方位、宗教慶典的日程，以及什麼是相應於季節變化，應該做的事情等等。除了政府設有專人觀測天象，並傳遞觀測結果外，最高的統治者（王或天子）更被認為有最高能力與職責，要依據對天象律動的領會，採取相應的人事活動，以確保政治作為能與天象律動配合一致。<sup>5</sup>緣此，Pankenier 認為由於當時的人，本就有依賴天象觀測，來判斷政局與人事作為的情況，所以他們極有可能會相當重視，那在當時被看作是最吉兆之「五星連珠」，並將異常之五星連珠與重大之政治事件兩者理解為高度相關。

---

<sup>5</sup> 這裡涉及許多背景，其一與古代巫文化有關，許多學者認為古代設有巫、覡以觀測天象和溝通天神與人事，而君王或天子則被認為是最高等級的巫。同時在天子的身上，神權與政權也獲得了聯結，這部分可參閱余英時的著作（2014）。再者也與上古的天文知識有關，據徐復觀的觀點，他認為部份今文《尚書》是源自於口傳，而後才記錄下來。雖不可盡信，但也不可全盤否定。有些記載是可能的，如唐虞時代已累積有一些歷象星辰的知識，且這些知識在政治上有一定的人加以傳承，使其不受朝代更替的影響而得以保存（1961：13-14）。另外則是關係到古代天文與統治的關聯性，可參閱江曉原的著作（1991；2004）。Pankenier 在 *Astrology and Cosmology in Early China* 書中之第 6 章曾數次於註腳提到《天學真原》。

根據 Pankenier 的看法，五星連珠分別在夏、商、周三代發生過三次，即西元前 1953 年 2 月、1576 年 12 月與 1059 年 5 月。他指出《今本竹書紀年》、《逸周書》都有相關記載，在周文王四十一年（1059B.C.）發生了五星連珠，並從《詩經》、《竹書紀年》、《國語》與《史記》的記載可知，周文王隨即進行了政治和軍事行動，又將 1058B. C. 視為受命元年。（Pankenier, 2013: 194-197）<sup>6</sup>

Pankenier 的觀點在其他學者的研究中也能找到一些支持，譬如郭靜云也曾指出由於古書中，很清楚的闡明只有罕見的五星連珠現象，才能被視為是皇天靈驗之天命的表現，所以「天命」亦可謂之「星命」。相關的古籍記載，譬如宋代李昉撰《太平御覽·天部七·瑞星》載：《尚書考靈曜》曰：「天地開闢，元曆名月首，甲子冬首。日月五星，俱起牽牛。初，日月若懸壁，五星若編珠。」（李昉，1960：34）」又如清代王國維撰《今本竹書紀年疏證》載：「孟春六旬，五緯聚房。後有鳳皇銜書，遊文王之都。《書》又曰：『殷帝無道，虐亂天下。星命已移，不得復久。靈祇遠離，百神吹去。五星聚房，昭理四海。』文王既沒，太子發代立，是為武王。」（方詩銘、王修齡，2005：241-242）郭靜云認為關於這一點，早已有深厚的研究傳統，時人相信每當改朝換代時，皇天都會以五星連珠來顯示靈象，讓人知道至德已萌生於天下。文獻所載最早的記錄是發生在西元前 1953 年 2 月 24 日之夏禹的星命靈驗，而《今本竹書紀

<sup>6</sup> Pankenier 對這三次五星連珠日期的研究，可參閱他的另兩篇文章（1981-82；1983）。這是屬於上古天文學考究與斷代史爭議的問題，相關的資料眾多。需要留意的是，本文為示 Pankenier 之論證，故而以 Pankenier 之天文考據為主，但其三代之斷代觀仍非定論，以星象考究僅是其中一種值得注意的途徑。Pankenier 文中列有許多其他古代文獻，關於天象觀測與記載的證據，以及其他學者關於這些證據的研究，其中也含有不贊成以天文星象來判斷朝代年份者（2013：194-197, 206）。根據黃彰健的研究，武王伐紂之年的考訂有 44 種異說，以星象考究者為其中一種方式。不過他認為現代天文學家的說法值得關注，除了 Pankenier 的說法外，也還有其他以星象考訂者，請參見黃彰健的著作（1999：73-112, 256-265）。

年疏證》所載，應即是指西元前 1059 年 5 月 22 日發生的五星連珠。(郭靜云，2010：287-288)

針對周初的「天命」研究，相關文獻的文本證據自是不可忽視的一環。Pankenier 認為《尚書·大誥》、《尚書·多方》與《尚書·多士》等西周初年的文獻所提到的「天威」、「天顯」應都與周初發生的五星連珠有關。<sup>7</sup>下文即以 Pankenier 論及之三句話為例，並略微比較一下其他註解，以呈現 Pankenier 的觀點。

第一句是出自〈大誥〉，「嗚呼！天明畏，弼我丕丕基！」(屈萬里，1984：93) Pankenier 將「天明畏」釋義為：「天明亮的顯現它自身的威嚴」(Heaven brightly manifests its awesome majesty) (2013：201)。「畏」與「威」基本上互通，需要說明的當是「明」字。漢代孔安國《傳》將這句話釋為：「歎天之明德可畏，輔成我大大之基業。言卜不可違也。(2007：512)」唐代孔穎達之《正義》也與《傳》相近，釋其為：「嗚呼而歎，天之明德可畏也，輔成我周家大大基業。(2007：513-514)」二者皆將「明」解為「天」自身顯示出的「明德」，並將「天明畏」理解為是在形容「天」自身所顯現出來之「明德」的表徵或性格。

當代的注解也有依循古注者，如楊筠如將其注解為：「明威，謂其德明，而威可畏。(2005：245)」而屈萬里的註解則較為不同，他將「天明畏」解釋為「老天是顯揚善人，懲罰惡人的。(1984：93)」。綜合來看，

---

<sup>7</sup> 關於《尚書》之文字與創作時間判定，本文主要接受屈萬里的觀點。正文中之引述，均出自屈萬里之註解本(1984)。根據屈萬里的說明，〈大誥〉、〈康誥〉、〈多士〉與〈多方〉都當為西周初年的作品。不過需要留意的是，《尚書》各篇時代考定的問題，以及文獻考實、篇章分合、各篇作者、逸文與板本問題等都具複雜性，這點可參閱陳夢家之作(1985：110-135、283-309)與程元敏之作(2008：1557-1640)。另，學界對於古偽《尚書》的問題，也因楚簡出土增添了新的討論，這點可參閱郭靜云之作(2010：73，註腳 78)。此外，劉起鈞(2017)、顧頡剛與劉起鈞(2005)、戴君仁(1979)，以及李振興(1994)也都對相關問題有詳細的說明。

Pankenier 的釋義只是將「明」看作是明亮的意思。他認為這段文字的描述，與時人觀測到了吉兆的天象有關。

第二句是出自《尚書·多方》，「天惟求爾多方，大動以威，開厥顧天。惟爾多士，罔堪顧之。」（屈萬里，1984：152）Pankenier 將「大動以威」，解釋為「天以它自身的威嚴，大大震動你」（Heaven greatly shook you by its severity）（2013：201）。有些漢代以降之古注是以災異來解釋「大動以威」，如漢代鄭玄將這句話注解為：「顧，由視念也。其意言天下災異之威，動天下之心，開其能為天以視念者。（王鳴盛，2010：903）」宋代蔡沈將其釋義為：「天於是求民主於爾多方，大警動以禋禴譴告以威，以開發其能受眷顧之命者。（2010：220）」他基本上也是循鄭注來注解。清代孫星衍認為鄭玄以動威為災異，應該是根據《尚書·金縢》之語：「天大雷電以風，禾盡偃，大木斯拔。」（孫星衍，1962：V.4：6；屈萬里，1984：88）而當代註解中也有相近於此者，譬如屈萬里的註解即與此接近，他將「大動以威」，解釋為「大大地用災難來驚動你們」，將「威」解釋為「降災」（1984：152）。楊筠如的釋義更是直接提到〈金縢〉，將其釋為：「大動以威，天降大變以示警。《金縢》「天大雷以風」之類，是也。（2005：387）」不過，倘若歷代之注與〈金縢〉有關，或需考量〈金縢〉可能出自較晚的時期，而與西周初年有時間上的差距（屈萬里，1984：84）。並且災異譴告之說與漢代流行的思想也有關係，或可能需要考量時代性因素的影響層面。

相較之下，孔安國與孔穎達對於「大動以威」的註解卻是較為保守的，孔安國將之釋義為：「天惟求汝眾方賢者，大動紂以威，開其能顧天可以代者。（2007：673）」而孔穎達釋義為：「天以紂惡之故，將選人代之，惟求賢人於汝眾方，大動紂以威，謂誅去紂也。（2007：673）」兩人

的注解皆沒有解釋為災異之動威，卻幾乎僅是保留原句「大動以威」。與上述注解相比，Pankenier 的釋義是與此較為接近的。

至於第三個語句，則是出自《周書·多士》，「在今後嗣王，誕罔顯于天……罔顧于天顯民祗。」（屈萬里，1984：132）Pankenier 將「誕罔顯于天」解釋為「大大缺少天上清楚的顯示」（greatly lacked a clear manifestation in Heaven），並將「罔顧于天顯」，解釋為「沒有考慮天的顯示」（He had no consideration for Heaven's manifestations）（2013：199-201）。此處尤可以看出 Pankenier 的立場，他認為這句話可以支持他的觀點，即周初之人重視天象觀測，並且他們是關聯性的看待天象變化與朝代更替。在古注上，孔安國將其釋義為：「後嗣王紂，大無明於天道，行昏虐，天且忽之……言紂大過其過，無顧於天，無能明人為敬，暴亂甚。（2007：621）」蔡沈將其注為：「紂大不明於天道……無復顧念天之顯道、民之敬畏者也。（2010：199）」孔安國與蔡沈基本上都是以「明於天道」注解「天顯」。

而清代與當代的注，則是又添加了一些詮釋，孫星衍釋其為：「言在今嗣王，紂大無顯德于天……無顧于天之顯道，及民之敬順。（1962：V.3：94）」屈萬里將整句話解釋為：「到了現在這繼位的君王（紂），不能使他的品德顯揚在天上……不顧天理和人民的痛苦（1984：132-133）。」孫星衍與屈萬里的注解，都加上了「德」的意涵。相比之下，可以發現 Pankenier 的文本詮釋，是傾向於將這些語句都視為是古人在描繪天象，只是這同時也引發了一個若「天顯」本指天象所示，那麼這些「明於天道」與「顯德於天」的解釋是如何可能的問題。

基於其自身天象的研究，Pankenier 相信這種複雜的行星現象，不可能是經由回溯計算而產生。他也相信當中所顯示之準確的關聯性，幾乎不可能是出於偶然。特別是他發現這三次異常五星會聚，分別發生在天

上的冬、秋與夏宮，可能與其他關於顏色預兆與五行的學說有關。所以他主張這種西元前兩世紀，以觀測行星位置為基礎的關聯性宇宙論思考（correlative cosmological thinking）在上古三代時期已經產生，並且這種帶有關聯性圖像（correlative schema）的思考本質，是三代以後五行理論發展的序曲（Pankenier, 2013: 210-211）。<sup>8</sup> 這些是 Pankenier 用以理解與詮釋古代文獻的依據，我們於這些詮釋中無從得知 Pankenier 如何看待「明德」、「災異」、「明於天道」與「顯德於天」等詮釋。不過他所提出的「政治—宗教想像」模型，雖是用以理解「天命」，卻也與此略為相關。尤其是在永恆與現世領域間，如何發生優先次序之正向與逆轉的部分，或可作為後續討論之基礎。我們此處當先以 Pankenier 如何論「天命」表現出社會秩序的合法性與宗教的理性化，以及如何可由 Eliade、Burke 與 Berger 的觀點獲得支持為主。

### 參、「政治—宗教想像」模型：永恆與現世領域優先次序的正向與逆轉

共永恆領域與現世領域之社會秩序的對應，或是宏觀宇宙與微觀宇宙的對應，這兩種說法所指的對象實質上是相同的。共永恆領域與宏觀宇宙都是指天象，現世領域與微觀宇宙都是指政治社會秩序。只不過「共永恆領域」更強調了天在古代傳統信仰中所具有的超自然屬性，所以永恆領域也可以看作是超自然領域。對 Pankenier 而言，他認為社會秩序之

---

<sup>8</sup> 關聯性宇宙論是當代研究中國哲學的重要主題（黃俊傑，2015：265-288），並如何詮釋「五行」也是當中重要的一環。Pankenier 的觀點是當代值得注意的學說之一，他所論之宏觀宇宙與微觀宇宙，以及共永恆領域與現世領域之對應，皆與他對古代中國關聯性宇宙論的觀點有關。這裡還需稍加補充的是關於五行的部分，相關的議題與討論繁多，請參閱蔣善國（1988），以及艾蘭、汪濤與范毓周（1998），還有楊儒賓（2018）等。

所以能取得合法性，與天文現象成為一超自然領域的一部份有著密不可分的关系。但是原屬自然的天文現象，又是如何變成超自然的呢？對此，Pankenier 提供的說明是，在歷史的進程中發生了永恆領域與現世領域間，優先次序的正向與逆轉。Pankenier 認為一開始自然的天文現象之所以會變成超自然，是構造自生活在現世領域的人，此刻現世領域具有相較於永恆領域之優先性。但是一旦永恆領域被建構出來以後，永恆領域就會變成超自然的共永恆領域，而取得相較於現世領域的優先性。這種優先性的具體表現，就是成為現世領域之所以如此的起源與理由，而所謂合法性的證成，也是基於永恆領域所取得的優先性。為了進一步理論化說明這樣正向與逆轉的關係，Pankenier 借用了 Eliade、Burke 與 Berger 的論點。下文將分別說明與檢視 Pankenier 如何應用他們的論點，來建構「政治—宗教想像」模型。

### 一、Eliade 的聖顯說

Eliade 是二十世紀研究古代宗教，相當重要的學者，Pankenier 對於 Eliade 理論的借重，主要在於 Eliade 著名的「聖顯」(hierophany) 說。<sup>9</sup> 在 Eliade 許多著作中，幾乎都可以找到他對「聖顯」這個學說的闡釋與應用。簡要來說，「聖顯」即代表著神聖的介入，神聖透過自我顯示，介入原來不屬於神聖領域的活動即為聖顯。Eliade 認為聖顯所代表的神聖顯現包含多種型態，可能是顯現在一些普通物質上，例如石頭、樹木等；也可能是例如基督宗教中，耶穌基督的道成肉身（楊素娥譯，2000：62）。並且同一個神聖存在，其聖顯的樣貌也可能含有不同型態，例

---

<sup>9</sup> hierophany 有一些不相同的譯名，本文採用楊素娥的翻譯，將 hierophany 譯為「聖顯」，以區別其他相關的 theophany 與 kratophany。對於此兩者，楊素娥將 theophany 譯為神顯，而將 kratophany 譯為力顯。（Eliade，楊素娥譯，2000）。

如 Durga 神在不同神廟，有不同的聖顯型態，其中有一個是恐怖神祇，一個是宇宙生命。儘管有所不同，但無礙二者皆是同一神祇的聖顯（Eliade，1958：7）。

Pankenier 認為根據 Eliade 的研究，可以支持他認為周人相信存有干涉人事之天神，這樣的信念應該不是周王朝的創建者，僅僅為了政治與軍事上，急欲克商的緊要關頭，才開始發明出的構想，而應該是在周代創建以前，就已經存在的古老信念（2013：220）。Pankenier 於是在他的文章中引述了一段 Eliade 關於古老天神信仰的主張，來說明這個想法。

Eliade 主張在多數初民社會（primitive society）裡，幾乎都存在天神（sky gods）信仰，且對於初民而言，自然從來都不是純粹自然的（purely natural）而是宗教的。當「初民」沉思天之穹頂時，他們可能真的想像會從天接收奇蹟。在沉思的當中，天空所顯示的又高又遠的特徵，即象徵著那是人到不了的地方。於是初民往往會認為天象徵著超越（transcendence）、至高（most high）與不變（changlessness），而這樣的地方應該是神祇居住的，應該屬於超人的力量和存在（superhuman powers and beings）。因此天空上所顯示的各種天文現象，應該是無窮無盡的聖顯。任何星辰或大氣上層的情狀，譬如繁星的律旋、競逐的雲彩、暴風雨、雷電、流星、彩虹等都會成為聖顯的表徵。不過，當宗教信仰產生了變化，聖顯變得擬人化，天上的一些個別的神，取得了個別的宗教形象，甚至取代了天的神聖席位後，那麼作為最高神的天，其聖顯就很難被準確的說清楚了。可能會被神話用多種方式戲劇化，也可能會變成力量（force）、創造（creation）、律則（law）和主權（sovereignty）等概念。（Eliade，1958：38-40；Pankenier，2013：220-221）

根據 Eliade 的觀點，古人對於天的信仰，可能是源於一種初民對於穹蒼的沉思與想像。在此想像當中，古人會將天上看作是神祇的居所，



使穹蒼成為一種超自然領域，天象也因而成為天上神祇干預人事與啟示萬民的聖顯。此外，Eliade 也指出這種古老的天神，會漸漸變成一種遠古，且不再活躍的神，而在大眾的宗教生活中漸漸被更具體、更有活力的神所取代（Eliade，1958：75；Pankenier，2013：231-232）。甚至有時天神的普遍存在，會轉變為人們由形上學的意義來重新看待，這時天神會變成是自然秩序和道德律的顯現，神性的人格（divine person）會讓位給概念（idea），宗教經驗也會讓位給理論性的理解（theoretic understanding）或哲學（Eliade，1958：110；Pankenier，2013：237）。

Pankenier 認為據 Eliade 所論，這可以說明在中國上古時期，天文現象之所以會被看作是神性意志的表現，與時人對天體穹蒼的想像有密切的關係。同時由 Eliade 的觀點也可以看出初民社會的天信念，其作為一種古老且原始的宗教信念，在許多文化中的普遍發展走向，都是從聖顯的理解，走向概念化或哲學化的理解。這一點對 Pankenier 而言也是重要的，因為這支持他認為古代中國的「天命」概念，也是從原初宗教漸漸走向理性化的宗教，特別是在商代過渡到周代的時間，已經顯示出來這個特點了。

Pankenier 認為商代末年與周代初年，存有宗教立場上的相對性。而這種相對性，可以視為是一種關於傳統宗教和理性化宗教（rationalized religion）的差異。（2013：237-238）Pankenier 認為由甲骨文所提供的材料來看，商代最後數十年崇尚占卜，很少描繪宇宙論和天文學。周代相比之下則不同，周朝的創建者積極觀測天象，以求作出相應的政治軍事行動。所以 Pankenier 認為周人不倦怠的講天，不是虛偽的裝模作樣，也不是為了要掩飾或洗脫什麼錯誤，而是把自己看作是恢復天威信的行動者，他們要恢復品德高尚之夏代先人，所遺留下來的良好宇宙論傳統（2013：239-240）。即在永恆領域與現世領域之關聯思考中，發展理性化的宗教。因此 Pankenier 認為周人對「天命」的想法，跟商代末年已經

不太相同，其中又包含了理性化宗教的層面，也就是透過永恆領域與現世領域之間之正向與逆轉的關係，來證成現世領域之合法性。不過這兩個領域之優先次序的逆轉如何發生，無法從 Eliade 的聖顯說得到理論支持，因此為進一步說明優先性之正向與逆轉的關係，Pankenier 尚應用了 Burke 與 Berger 的理論來呈現，而最主要的理論根據是 Burke 關於類比語言使用的觀點。

## 二、Burke 的類比語言論

Pankenier 認為 Burke 關於類比語言的論述，指出了我們在所有關於神祇的談論中，都存在一種提供我們線索的修辭元素，即便在古代中國也是如此。這種元素會促使具有某種宗教信念的人，傾向於用某些特定的方式，去思考他們的終極目的 (ultimate purpose)。Pankenier 認為可以應用 Burke 所講述的理論，從語言的類比使用 (analogical use)，來說明了永恆領域與現世領域間，如何發生優先性的正向與逆轉 (Pankenier, 2013 : 221)。

Burke 關於類比語言的論述背景屬於宗教哲學，他區分了可言說與不可言說的領域 (ineffable realm) 兩者。可言說的領域屬於經驗，我們可以使用語言來指涉物理自然、社會政治關係，以及描述語言自身。而不可言說的領域，則屬於超自然領域，我們無法使用經驗性的語言，來談論超越一切符號系統的上帝。Burke 因此認為用以描述超自然上帝的，都不是字面意義為真的 (literally true) 語句，而必是類比的語言 (analogical language)，如物理類比 (physical analogy) 之「上帝強而有力的臂膀」(powerful arm)、社會政治類比 (socio-political analogy) 之「上帝是主或父」(lord or father)，以及語言類比 (linguistic analogy) 之「上帝是道」(the Word) 等。(Burke, 1970 : 15)

根據可言說和不可言說領域的劃分，Burke 又將字詞的使用區域區分為四類，分別為自然性的（natural）、社會政治性的（socio-political）、字詞自身的（verbal）和超自然的（supernatural）領域等，並主張第四類超自然領域的字詞使用，乃是源自前三類領域的借取，並屬於類比的使用。更確切的說，自然性的字詞是用來指稱實際的事物、條件和運動等。社會政治性的字詞是用來指稱社會關係、法律和是非等。字詞自身一類的使用，是指一般在字典、文學、語言學和修辭學等領域上的使用。而最後一類超自然的用詞，則是指對於超自然存在的論說。這類論說不需要具有特定的信念，只是用來討論超自然領域的字詞，都必然是類比的借用自其他三個領域。（Burke，1970：1，14-15）

Pankenier 認為雖然 Burke 的看法是基於西方的宗教傳統，但是東、西方在語言的使用上，將本屬於經驗範疇的語詞，使用在超自然領域的這種方式，卻是相近的。譬如「命」、「降」、「罰」這些字出現在《尚書》中，一方面會被寫作是現世君王之述詞，另一方面也會被使用來作為天的述詞。Pankenier 認為由於這些字詞，都表現有經驗範疇，故而其語言的使用，顯然也是取自於社會政治領域，來使用在永恆的超自然領域。（2013：222）

就「命」字來看，Pankenier 主張「命」或「令」在最初的使用，即與人的社會政治經驗有關，其字義帶有統治者、階級、主權、服從、制裁與契約等涵義（2013：222，225）。<sup>10</sup>《尚書·召誥》載：「予小臣，敢以王之讎民、百君子、越友民，保受王威命明德。王末有成命，王亦顯。我非敢勤，惟恭奉幣、用供王，能祈天永命。」根據屈萬里的說明，《尚書·召誥》為召公誥成王之辭，此處是召公表示自己要跟王的臣民，一同遵從王威嚴的命令，以及恭敬供奉王，以求天賜與永命（1984：116，

---

<sup>10</sup> Pankenier 這邊關於用詞的討論是將文獻中出現的命與令，都視為是同樣的意涵。

122)。在這段描述中，「命」被使用在現世領域中，作為王之命；同時也使用在永恆領域中，作為天之命。當使用在現世領域時，「王命」表現出來的是在政治社會秩序中最高的命令。而當「命」被使用在永恆領域時，表現出來的則是在宗教之超自然秩序中最高的命令。

其次，就「罰」與「降」來看，二字在《尚書》也可以找到相似的使用形式。《尚書·康誥》載：「王曰：『封，予惟不可不監，告汝德之說，于罰之行。今惟民不靜，未戾厥心，迪屢未同，爽惟天其罰殛我，我其不怨。』」屈萬里認為此處是武王表示不可以不監察，並告訴康侯施與恩惠與施行懲罰的道理。假如屢次教導百姓，他們仍不安靜、不融洽，那麼老天要是來責罰我們，我們也不會怨恨（1984：96，104）。孔安國將這句話釋義為：「明惟天，其以民不安罰誅我，我其不怨天。汝不治，我罰汝，汝亦不可怨我。（2007：546）」在這段描述中，「罰」字也是同時使用在現世的政治社會領域，以及永恆之超自然領域。王在社會政治秩序中可施行懲罰，而在超自然秩序裡，天也可以施行懲罰。

「降」字的使用也是如此，《尚書·大誥》載：「天降威。」屈萬里認為「天降威」指的是武王之喪，意謂「老天對我們降下懲罰來（武王死去）」（1984：90-91）。孔安國將「天降威」，解釋為「天下威」（2007：508）而孔穎達則解釋為「上天下威」（2007：509）。基本上，孔安國和孔穎達都是將「降」視為是動詞，意為降下，這是「降」字應用於永恆領域的例證。另外《尚書·多方》載：「乃有不用我降爾命，我乃其大罰殛之。」（屈萬里，1984：153）屈萬里將這裡解釋為：王說到：「若有人再不服從我所發布給你們的命令，那麼我就要大大地懲罰他殺死他。（1984：153）」此為「降」字應用於現世領域的例證。依上述幾個文本例證，可以發現在《尚書》周初的文獻中，「命」、「罰」與「降」這些字詞，都是同時使用於永恆領域與現世領域，並且從文獻的寫作形式來看，

都顯示出一種永恆領域與現世領域對應的模式。倘若自 Burke 的類比語言來理解，則「命」、「降」與「罰」這些字應用於超自然領域，都是屬於借自經驗領域的類比使用。

儘管如此，Burke 認為雖然原先宗教語言是借用自三類經驗領域的語詞，但是一旦語言被使用於超自然領域，作為宗教語言後，在實際語言的使用情況中，反倒會變成語言在超自然領域的應用，優先於經驗領域的應用，而形成優先次序的逆轉。也就是同一語詞在經驗領域中的使用，會因「優先性」逆轉的因素，而被理解為該語詞的意義，源自於該語詞於超自然領域的使用。Burke 稱這種逆向借用，或返回借用（reborrow）為「悖反」（paradox）。

以「人格性」（personality）為例，Burke 認為人格性這個概念，原是一個經驗概念，將這個字應用於描述上帝，乃是一種類比語言的使用，其來源是取自於其他三類經驗領域的字詞。然而當這個詞使用在神學上，作為上帝的描述詞後，語言來源的取向就會被反轉。同一語詞在超自然領域使用下的本質，會反向的型塑（modify）該語詞在經驗領域中的使用。透過返回借用，這種反向型塑將會使得經驗人格性（empirical personality）可被看作是分享了超自然人格性（supernatural personality）的精神。同時，這種返回借用也促使超自然人格性，優先於經驗人格性，並作為經驗人格性的基礎。Burke 將語言使用的悖反視為是「向上途徑」（upward way）與「向下途徑」（downward way）兩者的並行，向上途徑是指人們將經驗性的語言，類比的看成是超越性的語言；而向下途徑則是指人們將經驗性的語言，看作是注入了超越性語言的精神。（Burke，1970：7，36-37）

從 Pankenier 的立場來看，「命」、「降」與「罰」這些字的用法，可以藉由 Burke 對於宗教語言的觀點來理解，把它們看作是類比語言，其

應用是起自經驗上社會政治和語言領域的類比。並可由超自然之永恆領域與現世之政治社會領域兩者間的相對性結構，來理解和詮釋這些字詞的使用與意義。當這些字同時被類比的使用在永恆領域時，那些用來表述永恆領域的語句，其自身就表現出超越、優先於現世領域的意義。並且當它們被用來作為「天」的述詞時，「命」、「降」與「罰」這些字詞，便會隱含的把類人的（human-like）動機，隨著字詞的使用而歸諸於「天」，如此便會引發見聞者認為天擁有仁慈、溫和與愉悅等人格性屬性。Pankenier 認為《尚書大傳》中天對文王無聲的命令，也正表露出天的命令為超自然領域，是非言說的，故而天之命文王為無聲之命。而古人可能是在語言的實際使用中，無意識的發現了這種精神領域（numinous realm）的優先性。（2013：222-225）

基於此詮釋立場，我們可以將周初的「天命」理解為：當「命」被類比的使用於超自然領域，並作為「天」的述詞時，表現出 Burke 所言的「向上途徑」。即「天命」被理解為神權統治的用語，以及「天」是超自然領域最高的統治者。而當「命」同時用於描述政治社會階層中的君王之命時，則表現出 Burke 所言的「向下途徑」，這時君王之命含有來自超自然領域的神聖性。那些被認為是「天命」所包含的內容，若在社會政治領域獲得實現，也會被想成是神聖意志在經驗領域的實現（actualization）。故而現世領域君王的「命」，就因此取得了一種來自超自然領域的精神屬性和認可。換言之，即取得了合法性。這些命令的合法性，來自於具有優先性的超自然領域。而自語言使用的角度來看，這是源自於命或令字的類比使用。（Pankenier，2013：226）

除了對周初「天命」的理解，Pankenier 認為 Burke 關於雙向途徑的觀點，也支持他主張周初宗教理性化的看法。對 Pankenier 而言，這種由永恆領域返至現世領域之逆轉，或用 Burke 的話說，此向下途徑的「天

命」使用，顯然已經不是初民社會，一開始的那種單純對天的信念與想像而已，而是有著更多理性化的產物。當然，此理性化蘊含一演變的歷程。Pankenier 認為周代理性化過程的高峰，是出現在戰國時代晚期，當時人們把人性視為本質上源自於天的給予，「天命之謂性」（《中庸》），即是這樣一種名言。這句話裡的「天命」在 Pankenier 看來已經是宗教理性化後的概念了，比起宗教的神祕性而言，這裡更多的是概念化對「天命」的理解，以及應用「天命」來談論人性議題的目的。因此「天命」一詞，同時也表現出宗教理性化的演變歷程。（2013：224）

自 Burke 對於人格性（personality）的說明，Pankenier 認為向上途徑與向下途徑的論點，有助於理解與解釋理性化的「天命之謂性」，也就是當人格性屬性的優先性被歸屬於天以後，人的人格性屬性，即被看作是源自於「天」的給予。因此，Burke 對於類比語言的觀點，對 Pankenier 而言是提供了一種語言使用的解釋。可以將永恆領域與現世領域間，正向與逆轉的關係如何發生的問題，以及現世領域因何得以從中獲得合法性的問題，理解為這是出自於語言的原初借用以及返回借用，在返回借用的向下途徑上，現世領域獲得了合法性。並且 Burke 對於宗教修辭的看法，也能補充 Eliade 論點之理性化演變的層面。只不過很明顯的，Burke 並沒有提及古代中國哲學，所以為了加強說明永恆領域與現世領域之正向與逆轉的關係，Pankenier 又引介了 Berger 的觀點。Berger 曾提及古代中國哲學，再加上在 Pankenier 看來，他的論點也與 Burke 一致，因而 Berger 的論點可以用以強化此處的論述。（2013：232）

### 三、Berger 的法秩（nomos）和宇宙（cosmos）觀

從 Pankenier 在文中對 Eliade、Burke 與 Berger 三人討論的篇幅來說，比重最重者為 Burke 的部分，應視為是 Pankenier 理論應用的核心。而相

較之下 Berger 的部分是最少的，所以其談論的目的，應可視為主要是基於理論性的強化與補充。據 Pankenier 的說法，Berger 關於古典時期的宗教社會學研究，在許多面向上都更證實了 Burke 由宗教語言的研究中所發現的特點（2013：221）。除了加強 Burke 由類比語言使用所指出的悖論外，更重要的是在永恆與現世領域的關係上，補充關於「合法性」的說明。

Pankenier 認為 Berger 關於法秩與宇宙的觀點，與 Burke 的類比語言使用討論，所得出的結論是相似的。對 Berger 而言，法秩包含了所謂社會秩序與社會制度，它是人將自身外化（externalization），而在社會上產生的一種客觀、有意義的秩序（meaningful order）（2011：27）。並且 Berger 認為使法秩透過其自身與宇宙的關聯，來得到合法性是必要的，因為這才能使人不僅在消極上，可以避免面臨自我的失序（anomy）與失序的恐懼，也能積極的使自我在社會實在中找到認同與感到安全，以達到理想的狀態（Berger，2011：30-31，33）。

為了達成這樣的理想，Berger 進一步說明合法性的意涵。他認為合法性的功用，是在於解釋和證成（justify）社會秩序（2011：39）。當法秩獲得合法性時，人不只是把法秩的重要意義，看作是有用的、值得擁有的或正確的，更是把那些重要意義看作是不可逃避的，甚至是將它們看作是屬於普遍「事物本性」（nature of things）的一部分（2011：33）。而在一些社會中，一種相當有效的合法化模式則為宗教合法化。這種模式簡單來說，即是透過給予社會制度一個終極有效的存有學地位，把法秩定位在神聖和宇宙的結構，來使得社會制度穩定。換言之，即是將社會制度的秩序，看作是直接在反映（或是在表現）宇宙的神性結構，也就是將社會和宇宙的關係，看作是微觀宇宙和宏觀宇宙的關係。每個「在此下位者」（here below），都有與它類似的「在彼上位者」（analogue up



above)。致使在此圖像中，人們參與社會的制度、秩序，實質上也是參與在神性宇宙中（Berger，2011：44；Pankenier，2013：232）。同時掌握政權的人，也會被理解為是神祇的代理人，或甚至是神聖性的化身（Berger，2011：45）。

這種合法性的模式，在 Berger 看來，確實存在於許多古老的社會裡，人透過將法秩和宇宙看作是同延的（co-extensive），來將法秩的意義併入宇宙固有的意義中。然後當法秩被宇宙論式的理解，並被看作是理所當然和有關於事物的本質後，法秩就會被給予一種合法性，因為它源自於比人類自身更有力量的源頭（Berger，2011：34；Pankenier，2013：223）。不過，法治與宇宙是因何被看作是同延的呢？Berger 提供的理由是投射（projection），他認為將法秩和宇宙看作是同延，是源於人將自身建構的秩序投射到宇宙。此處我們可以看出 Berger 基本上也論及了永恆與現世領域之間，一種優先次序正向與逆轉的關係。宇宙的秩序與意義最初來自於法秩的投射，而當法秩與宇宙被看作是同延，且法秩被看作是如同宇宙般理所當然後，法秩即自宇宙取得了合法性。

依據 Berger 的論點，我們可以看到確實與前述 Eliade 與 Burke 所講述的內容有許多相近之處，特別是 Pankenier 認為 Berger 的觀點也支持他關於「天命」表現出宗教人文化演變的主張（2013：237）。Berger 認為合法性的需要，應是在實際發展的過程中產生的，雖然多數古代人都已感到合法性的重要性，但是多數還是始於前理論階段（pretheoretical level），然後才漸漸變成透過一些格言、道德準則與傳說等，來解釋和證成社會秩序（2011：40-42，53）。Pankenier 認為這與他的想法是接近的，合法性是在時代的演進中連續發展的，古代中國的情況也是如此，在很古老的年代就已經透過永恆與現世領域相對應的關係，來理解與談論社會秩序，以及使社會秩序合法化。即便是在較為迷信的商代，上帝看起

來僅是一種冷漠的神，但是永恆和現世領域兩者的對應關係也已經存在了（Pankenier，2013：227）。

依據 Berger 的看法，因為人類思想的發展，必將趨向於跨越嚴格意義上的神話學世界觀，也就是不再認為人類經驗充滿著神聖力量，所以朝向理性化演進是一定的趨勢，而法秩合法化形式的理性化轉型，可能也是無法避免的。也因為如此，古代社會宏觀宇宙與微觀宇宙相對應的典型在一些主要文明中也被轉型。許多原來經由神話來取得合法性的模式，都已經轉變為高度抽象的哲學和神學範疇。不過 Berger 也指出東亞文明裡，一些宏觀宇宙和微觀宇宙圖式的主要特徵，還是被完整保留了下來，例如在中國被認為是非常理性的、非神話的「道」概念，儘管被看作是事物的正確秩序或正確的道路，卻還是繼續被許可拿來作為一種宇宙秩序的說明。基於這個觀點，Pankenier 認為我們從「天命」一詞的應用所發現的特徵也與此相近，「天命」一方面作為古老社會中合法化政治社會秩序的管道，同時在理性化的進程中，還是持續的被應用。儘管「天命之謂性」的「天命」已然高度理性化，但我們也還是可以從中看到宏觀宇宙與微觀宇宙的對應模式。（Berger，2011：45；Pankenier，2013：224-225）

綜合以上三點，Pankenier 認為他的觀點可以從 Eliade、Burke 與 Berger 的論點中獲得支持。因而藉由這三種論點，而形成他的「政治—宗教想像」模型。他欲憑藉此一模型來論述周代初年的「天命」，雖處商、周之際，卻與商代晚期崇尚占卜的態度有所區隔。周初以關聯性宇宙論為基礎，運用「天命」證成政治社會秩序的合法化，同時「天命」也在周代文獻的使用中，體現出自商代晚期以來，持續發生之宗教理性化的演變。這樣的轉變由 Eliade、Burke 與 Berger 的論點中，皆可以找到理論性說明。尤其是 Burke 的論點有助於自類比語言的使用講述永恆領域，為何

可以作為社會政治領域合法化的根源。而 Eliade 與 Berger 的理論則有助於說明「天命」，如何可能還同時體現出理性化宗教的轉變。

#### 四、投射論

然而 Pankenier 的「政治—宗教想像」模型，也有擴充 Berger 所談「投射」的傾向，而表現出一種投射論的觀點，這導致我們可能無法全然以類比語言的應用來理解 Pankenier 的「天命」詮釋。Pankenier 在論及類比語言處，對於 Burke 談到的命令／秩序（order）一詞，作出了一段關於投射的說明。Pankenier 提到在商、周時代，人們會把主權和階級秩序的社會政治模式，投射到永恆領域。這種投射是出於當人使用社會政治領域的用詞，如命令／秩序（order）這個詞語來講述自然秩序時，這個使用就使得自然秩序，被注入了（infused）社會政治秩序的特徵，進而使得自然秩序成為神聖人格性意志的實現。至於為何如此，Pankenier 指出這是由於當人把現世領域之社會秩序，投射到永恆領域之自然秩序（自然現象）後，永恆領域就會變成是神聖之天與自然秩序之超自然的共永恆領域。並且又因為自然秩序變成了超自然，所以超自然的秩序／命令，就會被注入優先性與道德性，成為優先於現世領域之道德性秩序／命令，以及作為現世領域之道德性的根源（Pankenier, 2013: 225-226）。這一段論述所歸結的結論與據 Burke 而論處所得到的結論是一致的，只不過，雖然不論將語言的使用視為是類比或投射，都有使永恆與現世領域之優先次序轉變的特徵，但是這兩者還是有明顯的差異，因為「投射」無涉於 Burke 所論類比語言使用的前提，也就是人無法充分應用經驗語言，來描述超自然存在這個要素。

即便如此，透過「投射」來理解中國古代哲學，應不是一個奇怪的想法，Pankenier 提到《史記·天官書》載有：「故紫宮、房心、權衡、

咸池、虛危列宿部星，此天之五官坐位也……水、火、金、木、填星，此五星者，天之五佐。」倘若將這段話詮釋為：古人出於世間政治體制之投射，而將天上星辰看作是君臣列位，確有合理之處(Pankenier, 2013: 234-235)。況且相近的主張也不少，譬如胡厚宣認為結合著社會上專制人王的出現，全能上帝的崇拜才因而產生。甚至是根本上，若沒有地上一統天下的皇帝，就永不會有天上一統的至上神(1959: 89)。黃一農也認為在古代，基本上是透過人間的投射來看待星空(2018: 1)。而著名的還有徐復觀的觀點，他認為周初已經發生宗教人文化的轉變，周初之人即「以合理之精神投射於天命之上，而又有天命不可知，不可信賴的思想……這便漸漸從宗教對神的倚賴性中解脫出來了。(1984: 25-26)」徐復觀不僅使用投射來解釋周初的「天命」，並且也將周初的「天命」視為周人逐漸脫離依賴性宗教的表現。從這一點來看，Pankenier 的詮釋與徐復觀的看法是十分相近的。

然而用「投射」來理解與詮釋商、周之際的「天命」可能未盡適宜，因為關於「天」、「天命」的論述，可能會因「投射」的詮釋，彷彿相關文字都是為了談論政治社會秩序而陳述，使得「天」、「天命」自身成為無關緊要的部分。這可能無法充分展現 Pankenier 論述中，實際想要談的宗教理性化過程，因為由「投射」論來解釋，更加側重的是從一個高度理性化的角度，來看待周初的「天命」。這應是徐復觀的立場，但可能不完全是 Pankenier 想表明的，因為這無法顯示一個理性化的過程。在趨向理性的過渡期間，合理的情況應是絕大多數觀念與信念的轉變，都歷經一段逐漸變化的歷程。初民社會之宗教信仰也應是如此，因此時人當有一段時間處於信與不信之間的模糊地帶。而既然 Pankenier 認為周代「天命」表現出這層意義，那麼他即在某種程度上肯定「天命」蘊涵了這樣一種模糊性。基於這個理由，我認為可能可以藉由 Walton 的假想理論，

來補足這個面向。由假想理論來再詮釋 Pankenier 的觀點，不僅可以表現出「投射」之理性化論述的層面，也可以解釋信與不信中間的狀態。更重要的是，由假想理論來理解與詮釋，可以說明周人，即便是在理性化宗教的層面來談論天命，也可以是在嚴肅的態度中談論，而不會是一個無關緊要的環節。

## 肆、「政治—宗教想像」模型之再詮釋：假想理論

Pankenier 「政治—宗教想像」模型的天命詮釋與語言使用的問題密切相關，除了借用 Burke 之類比語言來說明的部分以外，我們也可以設想他之所以論述「天命」的意涵具有宗教理性化的面向，多是出於周代天命概念之使用背景的考量。由於他認為從商代晚期一直到周代，蘊含了一種宗教理性化的過程，因而基於周人信念態度上的變化，也會在語言使用中，賦予語詞不同的意涵，造成概念意涵的演變。這一點是值得注意的，也是 Pankenier 天命詮釋的優點，因為它讓我們重新省思周人天命論述，在宗教理性化的過程中可能涉及的問題。

自《尚書》所載周初文獻，我們可以看到部分文本證據支持周人對於天有相當程度的信念，他們相信發生不幸的事情是來自天所降，譬如〈大誥〉有「天降割」來指周武王之喪，在〈君奭〉也有「天降喪于殷」來講述天讓殷商滅亡。不過，我們也在〈君奭〉看到「天難諶」的話語，顯示周人同時也認為天是難以信賴的，相比之下敬德與明德才是更加重要的事情。這說明周人對天的態度確實具有複雜度，並且敬德與明德的觀點，更是常被看作是周人展現出人文精神的特徵。因而從這個角度來看，指出周代初年之天命包含有一種演變的面向應該是需要的。然而 Pankenier 的天命詮釋也可能引起質疑，因為天命的意涵是不

清楚的。「政治—宗教想像」模型不足以說明如何在介於信與不信之間過渡狀態下理解天命的意涵，也無法充分說明為何周人講天既然不是出自於裝腔作勢，那麼我們又為何能夠用投射來理解與詮釋周人所談的天命。

基於這些部分，本文特引入 Walton 的假想理論來強化與補充 Panknier 的論述。假想理論可以用以說明概念意涵雖經演變，但還是可以繼續被使用，因為我們可以沿用或延續已經有的想像，來談我們想說的事情。假想理論可以說明為何在周人講天不是出於一種裝腔作勢的情況下，我們卻還是可能用投射來看待這件事，因為假想理論所提供的詮釋角度，可以同時包含信與不信的態度，這些部分都會在後文詳述。

在正式進入「政治—宗教想像」模型的再詮釋之前，我認為有先簡述一下假想理論的需要。假想理論起初是被 Walton 應用於分析美學的領域，用以解釋一些具有表徵內容的藝術作品（representational arts），譬如小說、繪畫、音樂與電影等。他透過假想來解釋藝術作品如何可以具有表徵內容，卻又不需要向任何欣賞這些藝術作品的人，認定作品所表徵的內容為真，或者將其看待為現實世界的一部分。並且 Walton 認為正在欣賞藝術作品的人，就算知道作品的內容不是真的，也還是可以將藝術作品，看作是一種引發假想的道具（props），可以藉由假想而成為參與者（participants），嚴肅的參與（engage）在藝術作品所表徵的世界當中（Walton, 1990）。

不止於此，假想理論也被應用在其他領域上，譬如形上學、數學哲學與道德哲學等。其主要的應用層面，在於假想理論有助於哲學家在談論形上學、數學哲學與道德哲學中一些問題時，可以透過假想去嚴肅的看待，以及談論道德現象與數學現象等問題。譬如在道德哲學方面，倫理學家可能想談道德性質，但並不想論定道德性質存在，那麼透過假想

理論，倫理學家則可以由實在論與反實在論的中間路線，來嚴肅的對待與談論這些問題。<sup>11</sup>

值得注意的是，假想理論在最新的發展中，也被應用於宗教哲學的領域，用以談論和解釋宗教現象，稱為宗教虛構論（religious fictionalism）。根據 Stuart Brock 的整理，宗教虛構論有幾個論點。第一點是對於一個宗教而言，宗教中的陳述句是有真假值可言的命題。第二點是宗教參與者雖然真誠的發表宗教言說，但是不需要真的相信他們自身所說的內容為真。而是他們對他們所說的話，採取了其他的態度，譬如接受的態度。第三點是儘管宗教參與者對於宗教裡的任何命題，都傾向於真誠的來言說，不過這些言說都不是宣稱（assertions），而是宗教參與者作出了另外一種語言行動（speech-act）。第四點是宗教參與者會完全參與在宗教社群，所主導的實踐和禮儀中。而最後第五點，則是不論某宗教的陳述是否是真的，也不論宗教參與者是否真的相信，宗教參與者都會經由接受宗教言說，以及參與在相關的宗教實踐和禮儀中找到其價值。（Brock，2020：208-211）

根據上述幾個論點，假想理論可以幫助我們理解這件事情是可能的：人雖然嚴肅的參與宗教禮儀、宗教實踐，以及使用宗教語言，但是他們可以不需要真的認為所參與在當中的禮儀、實踐與語言，都是真的在表徵現實世界的一部分。這一點對於 Pankenier 的「天命」詮釋而言是重要的，因為若從「政治—宗教想像」模型與投射論來看，Pankenier 不僅是以理性化的過程來看待「天命」，同時若由投射而論的話，也可以說他是從一種完全不信的態度，來詮釋古人對於「天命」的表述。就此而言，假想理論的優點在於它有助於我們去設想一種情況是可能的，即處於宗教理性化的古人可以嚴肅的看待與使用「天命」這個概念和語詞，

---

<sup>11</sup> 關於這些應用，可參閱 Armour-Garb and Kroon（2020）。

來認真談論他們想要談論的問題，並且他們並不需要真的堅信天命是來自於超自然領域的命令。<sup>12</sup>這樣的解釋是適用於宗教理性化過程的，因為假想理論可以說明即便是介在信與不信中間，或者甚至是完全不信的情況，人還是可以透過假想，來認真的參與在任何與「天命」相關的議題中。

針對 Pankenier「政治—宗教想像」之模型，我們可以先由他對命令／秩序（order）一詞的說明看起。他認為周初時人把主權和階級秩序的社會政治模型，投射到自然天象的領域，然後使得自然秩序，因此被注入了社會政治秩序的特徵。我認為我們也可以將這種觀點，理解為人們由政治社會的實際狀態，來想像天文現象，於是原本天象的自然秩序，在假想中就變成了一種類似於現實社會秩序的樣子。為了更詳盡說明，下文將以「嚴肅的假裝」，以及「假想之沿用與延續」兩個部份來細說。

## 一、嚴肅的假裝

根據 Walton 的觀點，假想並沒有固定的形式或原則，唯獨想像（imagining）或假裝（pretending）是優先發生的。故而假想的開端可以

---

<sup>12</sup> 一位審查人指出此處可能會引發的疑慮是，倘若不需要真的堅信天命是來自於超自然的命令，那麼是否意謂在假想理論的詮釋下，宗教理性化後的周人講天命，其實只是虛偽的裝模作樣？而與前文提到 Pankenier 認為周人不倦怠的講天，並不是虛偽裝模作樣的說法不一致？關於這個問題，我認為由於 Pankenier 是持宗教理性化的立場來看待周人所談的天命，並且在「政治—宗教想像」模型的詮釋下，原來屬於自然的天象之所以會轉變為超自然的天命，包含有想像的因素、類比語言使用的影響、投射的作用，以及讓社會政治取得合法性之目的等面向，因此「政治—宗教想像」之模型本身，已面臨需要解釋信與不信中間狀態的問題。為了更好的說明周人講天為什麼可以在包含想像、語言使用、合法性需求等多面向的基礎上，卻不是在虛偽的裝模作樣，我認為假想理論可以用來開發與補充「政治—宗教想像」模型。假想理論包含了想像的層面，有助於用以理解語言在類比與投射情況下所發揮的功能，並且還能夠提供了一個詮釋進路，指出我們可能在不做出任何表徵現實世界之宣稱的情況下，真誠的發表宗教言說和參與宗教活動。如同我們確切知道世界上沒有福爾摩斯這個人，但我們還是可以認真的談論關於福爾摩斯的事情一般。詳細的說明請見本節後續的內容。



是非常簡單的情況，Pankenier 的「天命」詮釋以現世領域中的社會秩序為核心，社會秩序既是天命合法化的對象，也是天命之所以由天文現象，變成神聖命令的理由。在永恆領域與現世領域相對應的關聯中，現世領域更是向上途徑的起點，以及向下途徑的終點。所以我認為可以把現世領域中的社會秩序，看作是引起假想的來源。透過假想，我們可以將 Pankenier 所設想之永恆領域與現世領域的關聯，理解為這是出於古人以自身所處的社會秩序，來想像天上的世界，然後由這樣的想像，構作出永恆領域，以及永恆領域的超自然屬性。在此假想中，社會秩序是引起他們想像的來源。由於社會秩序中有君王、有臣民，所以天上也應該有君王、有臣民。又由於社會秩序中的君王有崇高的主權，會依據自己的意志行賞罰之事，所以天上的君王，也應該會做出類似的事情。只是因為天上的君王住在天上，應該比地上的君王更高不可攀，所以假想天上至高神的權力應該更大，而住在地上的人只能透過天象窺知天意。

在「政治—宗教想像」的模型中，Pankenier 想要藉此論述社會秩序的合法性如何可能，所以社會秩序是整體論述的核心。一方面社會秩序引起了人們對天上天文現象的想像，另一方面，人們也透過對於天文現象的假想內容，來談論社會秩序，以及建立社會秩序的合法性。在 Pankenier 的想法中，商、周時代的人談論「天命」，就如 Burke 所論的宗教語言般，宗教性的修辭也可能是引發宗教假想的線索，讓人從超自然領域的假想，來理解君王的命令與社會秩序的建構，進而使得超自然領域，得以證成社會秩序的合法性。

在 Walton 假想理論中，一個重要的部分是，對於 Walton 而言運用一個虛構的假想來談論與解釋現實世界的內容，不僅不是在談一些無關緊要的事情，反而他認為他所談的假裝是一件嚴肅的事情。這是因為 Walton 假想理論所談的是我們藉由參與在假想中，來思考和談論關於世

界真實的特徵 (2015 : 91)。因此當我們使用假想理論去理解與解釋周代初年，時人對於「天命」的談論時，並非意指他們只是無關痛癢的在談論關於天的事情。反而想要說明的是，周人雖正逐漸朝向理性化的方式來看待世界，尤其是政治社會秩序，但是他們仍然是相當嚴肅的透過古老的信念來談。他們不一定如同古老的先人般，完全相信天上有至高的帝或天神，但是仍舊可以嚴肅的參與在古人流傳下來的宗教信念中，來繼續使用「天命」這個概念，談論關於社會秩序的事情。

尤其天、帝在上古中國的信念中，是一個特殊的概念。用天或帝來稱呼的對象究竟是什麼樣的存在，其實並不是非常清晰。即使關於這些問題，已有眾多的討論，卻仍舊很難理出一個標準答案。況且若依照投射理論來理解與詮釋的話，那麼上古時代作為至高神的天或帝，可能根本不存在，因為那就只是現世領域中最高君王的投射而已。胡厚宣根據他對殷商卜辭的研究，更曾指出他認為商代帝的信仰，根本上是為人間統治階級服務的 (1959 : 110)。這些層面都使得我們有需要仔細衡量，如何才可以是一個恰當的理解與詮釋。

Walton 假想理論的優點就在於這個理論能夠提供一種中間路線，它既不會過度淡化了上古時代對於天、帝的信念，也能夠說明在宗教理性化的過程，人可能處於有時相信，有時卻又不太相信的狀態。尤其是假想理論的長處是在於，即便是不存在的實體，也可以在假想中被理解、被談論 (2015 : 90)。這個論點起初是 Walton 用來詮釋為何像聖誕老人、福爾摩斯等虛構人物，他們都是不存在的對象，但我們卻可以虛構的去認出他們，營造出他們存在的效果，或甚至是虛構的用這些名字去指出他們 (2015 : 91)。對於周代的「天命」，我們也可以應用假想理論來理解，那在宗教理性化過程中的古人，他們有可能不確定天、帝指的是誰，但他們還是可以透過假想，來講述關於「天命」的事情。

從這個角度而論，我認為假想理論可以是一個恰當的理論。古人即使遠離宗教迷信，他們也能夠透過假想繼續談論「天命」，並使用「天命」來思考與講述，關於社會秩序的事情。譬如 Walton 曾講到一個有關船運畫像的例子，內容是紐約一間博物館，正從法國船運一幅拿破崙的畫像到紐約，當時船上有人用「拿破崙是這艘船的乘客」來講這件事情。當然從事實的情況來看，那時聽到這句話的人，都會知道拿破崙不是真的是一名「乘客」，也都會知道說這句話的人之所以如此說，事實上只是為了要用一種比較漂亮的語言，來形容關於拿破崙畫像在船上的事情（1993：41-42）。相近的，「天命」也可以是一種被用來談論某些其他事物的用詞。自假想理論來看，他們可以使用「天命」來真誠的言說，但他們不需要真的做出任何實質的宣稱，或是真的相信他們所說的內容。

Pankenier 在講述永恆與現世領域之優先次序的關聯時，主要採納了 Burke 關於宗教語言之類比使用的觀點。他主張從語言的使用來看，當「命」字類比的共同使用在永恆與現世領域時，會帶出永恆領域的優先性，進而使「命」字在現世領域的使用，帶有超自然的屬性。我認為 Walton 假想理論也能應用於此，只是若由假想理論來詮釋的話，則這種使用將不屬於字詞的類比，而是由一個虛構的假想來講述真實世界。拿前文曾說明的文獻，來作一對照可更加清楚，前文曾述〈召誥〉一段文字：「予小臣……保受王威命明德……用供王，能祈天永命。」前文提及我們可將王命與天命視為一種類比使用，並因此類比使用，形成永恆與現世領域之優先性逆轉。而此處我們則可將這句話理解為，這是藉由天命的假想來談論遵奉王命這件事。現世領域的王命是起初引起假想的來源，人也使用永恆領域天命之假想，來理解與講論關於王命的事情。相似的，假想理論也有助於指出永恆與現世領域間所具有的相互關係。

## 二、假想的沿用與延續

儘管《尚書》一些周初文獻提到的「天命」，主要是相對於王命來說，但是隨著時代的變遷，所談論的內容卻不是一成不變，如 Pankenier 認為表現出宗教理性化轉變之「天命之謂性」即是在談人性，這是 Pankenier 認為「天命」於古代文獻的使用中，表現出宗教人文化的要素。只是我們要如何給予理論性詮釋呢？實際上關於這一點，徐復觀與勞思光都曾提出相關值得注意的見解，徐復觀認為孔子雖言「畏天命」，表面看來彷彿是把古老的觀念又復活了，但事實上這只是孔子將自身的道德精神，嫁接於其上而已（2001：48-49）。或者我們也可以換句話說，這僅是沿用了傳統的觀念，而其內涵卻非如此。勞思光也注意到了沿用傳統語詞的情況，他指出在哲學思想初現時，立說者常使用已為人所熟知的詞語，來表達哲學思想，這是宗教人文化以後，原始觀念還持續存在於哲學理論的原因。不過待哲學思想發展到一定的程度，這些表面上看起來相同的詞語，也只是沿用，其實質意義可能完全不同（1984：78）。徐、勞二人都是鮮明論及周代宗教人文化的知名代表，這兩段文字自有他們對於宗教人文化後，對於古老語言與原始觀念仍持續出現的關懷。

自假想理論的角度來看，沿用過去的假想，或是延續已有的假想內容，而繼續發展都是可能的。而這也正是我們可以用來說明，因何可以在新的意義上，繼續使用古老的語詞。我們可以將古人對於「天命」這個語詞的持續使用，看作是一種假想的沿用與延續，來說明古人可能沿用、延續「天命」的古老使用，但是不一定是在宣稱關於天的命令。我們也可以將「天命之謂性」看作是古人沿用由來已久之假想，來嚴肅談論人性的一種方式。人可以透過假想，繼續使用「天命」這個概念與語言，來嚴肅的談論關於「人性」的問題，重要的是，這種沿用不需要真

的相信存在一個會給出命令的天，而且「天命之謂性」也可以另外成為一種談論人性的方式，而再被後世的人沿用，來延續關於人性議題的談論。

試看一下 Walton 舉出的例子，他提到當小孩看到腳踏車在車庫裡，他們可能會創造出一個假想，想像那是馬在圍欄裡，然後把腳踏車假裝是馬、車庫假裝是圍欄。在這當中參與者根據眼見的腳踏車，也隨之引起了假想，而在假想的世界裡，那就是圍欄中的馬匹。同時在這個例子裡，Walton 也指出了兩項值得注意的特點，其一是一旦一個虛構的命題已經存在，那麼要成為參與在這個假想中的參與者，其實只要知道馬在圍欄裡，然後繼續沿用即可。相對之下，去認真想像腳踏車是馬的這件事，便是可有可無的了。其次是既有的假想既已經存在，其他的人便可以延續、擴大這個假想的內容，也可以透過延續既有的假想，來談論新的議題。(2015：92)

譬如 Walton 在不同的段落，舉出了其他與上述內容相近的例子。他提到當一個母親知道小孩正在把車庫裡的車假想成馬，可能就會告訴小孩不要騎出圍欄，來讓小孩遠離車輛來往的街道。我們可以將這種講述方式，理解為是透過延續既有的假想內容，然後再借用這個假想，去講另一件事情(2015：94-95)。Walton 認為一旦假想已經開始，通常不需要特地去解釋或釐清，就自然會有方式去延續它。而且加入一個假想，往往也是有感染力的，譬如小說和其他具有表徵內容的藝術作品，都是設計來開始某種假想，並向欣賞者引介一種可以參與、沿用，以及延續的題材(2015：99-100)。

根據 Walton 所舉的例子，「天命」從假想的角度來看，也可以是這樣一種在宗教理性化轉變中，被持續沿用和延續的語詞，因而 Pankenier 認為「天命」表現出宗教理性化是可能的。一旦「天命」這個概念與語

詞已經存在，那麼之後的人，不論他們想要談論的問題，或是想要表達的主張是否相同，他們都可以如沿用與延續任何假想般，來沿用與延續使用既有的「天命」一詞。同時這也是具感染力的，儘管起初是應用在初民社會的宗教、政治領域，但絲毫無礙於將之應用於倫理學或其他領域的議題。從哲學史來看，「天命」一直到清代的文獻，還仍然繼續被使用。伴隨著時間的推進與宗教的理性化，可以想見「天命」在後來的使用中，不再是原初宗教概念、宗教語言。即便如此，人們依舊可以透過假想，沿用與延續這個古老的語詞與概念，來參與在各種與天命相關的禮儀與實踐中。在假想中，古老的概念可以繼續成為一種信念，也可以只是一個假想，一個為了要嚴肅的思考與談論關於世界真實現象的假想。<sup>13</sup>

## 伍、結論

本文深入檢視了 Pankenier「政治—宗教想像」模型之「天命」詮釋，說明他如何論述周初的「天命」。基於對於古代天象的研究成果，他認為周朝創建者宣告他們承受天命，這件事與他們觀察到五星連珠的異常吉兆有密切的關係。在此基礎之上，Pankenier 認為由於這是相應於天象，才實行的政治軍事行動，所以這表示周朝創建者的思維模式，屬於一種

<sup>13</sup> 本文依循 Pankenier 之天命詮釋而論，由於他認為天命在周初的使用，表現出從商代末年以來之理性化轉變，並至「天命之謂性」達到一種高峰，所以這顯示他認為「天命」是在理性化演變過程中一直持續被使用的概念，而「政治—宗教想像」模型也是為解釋這件事如何可能而建構。我認為在「天命」繼續出現於歷代文獻的前提下，如何理解宗教理性化以後關於「天命」的使用，實是一個需要解釋的問題。徐復觀與勞思光也是在某種程度上，從先秦思想是從宗教邁向哲學的立場上回應了這個問題。本文的目標主要在於提出假想理論以擴充「政治—宗教想像」模型的理論性詮釋。自假想理論觀之，可以補充說明這件事如何可以設想其可能性。如同我們可以設想有些人在聖誕節，儘管不相信聖誕老人存在，還是可以認真參與在關於聖誕老人的節慶活動中，可以真誠的跟小朋友們談到關於聖誕老人的事情，也可以延續與聖誕老人相關的習俗。

關聯性宇宙論的思維，也就是將天體星辰的運行與社會政治秩序，視為是相互關聯與對應的宏觀宇宙與微觀宇宙。因而 Pankenier 認為我們應該要考量此關聯性思維，將周初文獻中的「天命」看作是一種「宇宙—政治之天命」。

再更進一步探究周初「天命」的意涵，Pankenier 認為由於「天命」是一種「宇宙—政治之天命」，所以「天命」雖含有天所降之命令，但如此的宗教意涵，卻不能再以商代那時依從占卜的宗教型態來看待，而應將其視為是一種理性化的宗教。為了說明這樣理性化的轉變，Pankenier 乃藉由 Eliade、Burke 與 Berger 的觀點，建立出一「政治—宗教想像」的模型，用以論述周初「天命」作為一種語詞與概念的使用，蘊涵了兩關聯領域間的相互關係，也就是宏觀宇宙所代表的永恆領域，以及微觀宇宙的現世領域間，兩者優先次序的正向與逆轉。當「命」字起初用於現世領域作為君王之命，後又用於永恆領域成為超自然領域之命以後，「天命」即可作為證成社會政治秩序合法性的憑據。

Pankenier 的「政治—宗教想像」模型包含了幾個重要面向，包括初民在對於穹蒼的想像中，賦予天象超自然意義，還有在永恆與現世領域間類比語言的使用與投射的作用。我認為如此豐富的內涵或可藉 Walton 的假想理論再加闡發，假想理論的優點在於它可以用以說明語言的使用。我們可以透過引起一個假想，來說明某些東西、表達某些意涵，我們也可以藉由參與假想，來嚴肅的思考和談論關於世界的真實特徵。最重要的是，假想理論有助於說明因何隨著宗教人文化，人還是可以繼續談論「天命」。因為透過假想，人不需要真的相信古老的信念，也仍然可以嚴肅的參與在「天命」的相關論述。並且一旦假想已經開始，它就可以被沿用與延續，即便是今日的我們，依然可以使用「天命」這個古老的詞彙來談論今日之事。

## 參考文獻

### 一、古籍

- (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達正義，黃懷信整理(2007)。《十三經注疏·尚書正義》，上海：上海古籍出版社。
- (宋)李昉等(1960)。《太平御覽》第一冊。北京：中華書局，1960。
- (宋)蔡沈(2010)。《書集傳》。朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書外編》，上海：華東師範大學出版社。
- (清)王鳴盛(2010)。《尚書後案》。陳文和主編，《嘉定王鳴盛全集》第二冊。北京：中華書局。
- (清)孫星衍(1962)。《尚書今古文注疏》。臺北：廣文書局。

### 二、現代資料

- 方詩銘、王修齡(2005)。《古本竹書紀年輯證》。上海：上海古籍出版社。
- 江曉原(1991)。〈天文、巫咸、靈台：天文星占與古代中國的政治觀念〉，《自然辯證法通訊：科學技術史》13.73，頁53-57。
- (2004)。《天學真原》。瀋陽：遼寧教育出版社。
- 余英時(2014)。《天人之際：中國古代思想起源試探》。臺北：聯經出版公司。
- 李振興(1994)。《尚書學述》。臺北：三民書局。
- 屈萬里(1984)。《尚書今註今譯》。臺北：聯經出版公司。
- 伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯，胡國楨校閱(2000)。《聖與俗：宗教的本質》(*The Sacred & the Profane: The Nature of Religion*)。臺北：



桂冠圖書。

- ，晏可佳、姚蓓琴譯（2008）。《神聖的存在：比較宗教的範型》。廣西：廣西師範大學出版社。
- 胡厚宣（1959）。〈殷卜辭中的上帝和王帝（下）〉，《歷史研究》，10，頁 89-111。
- 班大為（David W. Pankenier）著，徐鳳先譯（1997）。〈天命的宇宙—政治背景〉。北京師範大學國學研究所編，《武王克商之年研究》。北京：北京師範大學出版社，頁 416-430。
- ，石堅譯（1998）。〈天命和五行交替理論中的占星學起源〉。艾蘭、汪濤、范毓周編，《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》。南京：江蘇古籍出版社，頁 161-195。
- ，徐鳳先譯（2008）。《中國上古史實揭秘：天文考古學研究》。上海：上海古籍出版社。
- ，徐鳳先譯（2012）。〈再談北極簡史與「帝」字的起源〉。陳致主編，《上古史卷》。伊沛霞、姚平主編，《當代西方漢學研究集萃》。上海：上海古籍出版社，頁 199-238。
- ，翟正彥譯（2016）。〈乘龍御天的時代〉。陳光宇、宋鎮豪編，《甲骨文與殷商史（新六輯）》。上海：上海古籍出版社，頁 167-182。
- 徐復觀（1961）。《陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題》。臺北：民主評論社。
- （1984）。《中國人性論史·先秦篇》。臺北：臺灣商務印書館。
- （2001）。《兩漢思想史》。上海：華東師範大學出版社。
- 陳夢家（1985）。《尚書通論（增訂本）》。北京：中華書局。
- 郭靜云（2010）。《親仁與天命：從《緇衣》看先秦儒學轉化成「經」》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司。

- 程元敏（2008）。《尚書學史》。臺北：五南圖書。
- 黃彰健（1999）。《武王伐紂年新考並論《殷曆譜》的修訂》。中央研究院歷史語言研究所專刊之 100，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- 黃一農（2018）。《制天命而用：星占、術數與中國古代社會》。成都：四川人民出版社。
- 黃俊傑（2015）。《東亞儒學史的新視野（修訂一版）》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 傅斯年（2013）。《性命古訓辨證》。臺北：五南圖書。
- 楊筠如（2005）。《尚書覈詁》。西安：陝西人民出版社。
- 楊儒賓（2018）。《五行原論：先秦思想的太初存有論》。新北：聯經出版公司。
- 鄭吉雄（2020）。〈海外漢學發展論衡—以歐美為範疇〉，《依大中文與教育學刊》（*Erudite: Journal of Chinese Studies and Education*）期 2（Jilid 2），頁 1-59。
- 蔣善國（1988）。《尚書綜述》。上海：上海古籍出版社。
- 劉起鈞（2017）。《尚書學史（訂補修訂本）》。北京：中華書局。
- 戴君仁（1979）。《閻毛古文尚書公案》。臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會。
- 顧頡剛、劉起鈞（2005）。《尚書校釋譯論》。北京：中華書局。
- Armour-Garb, B., & Kroon, F. (Eds.) (2020). *Fictionalism in philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, Peter L. (2011). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Integrated Media.
- Brock, Stuart (2020). "Religious Fictionism and Pascal's Wager." In Armour-Garb, B., & Kroon, F. (Eds.) (2020). *Fictionalism in philosophy*. Oxford: Oxford

- University Press.
- Burke, Kenneth (1970). *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. California: University of California Press.
- Eliade, Mircea (1958). *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. New York: Sheed & Ward, Inc..
- Pankenier, David W. (1995). "The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate." *Early China*, 20: 121-176.
- (1981-82). "Astronomical Dates in Shang and Western Zhou." *Early China*, 7: 2-37.
- (1983-85). "Mozi and the Date of Xia, Shang and Zhou: A research Note." *Early China*, 9-10: 175-183.
- , Xu, Zhentao, Jiang, Yaotiao (2000). *East Asian Archaeoastronomy: Historical Records of Astronomical Observations of China, Japan and Korea*. Amsterdam: Gordon & Breach.
- , Xu, Zhentao, Jiang, Yaotiao (2009). *East Asian Archaeoastronomy: Historical Records of Comet and Meteor Shower Observations of China, Japan, and Korea*. Youngstown, NY: Cambria Press.
- (2013). *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2015). "Weaving Metaphors and Cosmo-political Thought in Early China." *Toung Pao*, 110-1-3: 1-34.
- Puett, Michael J. (2002). *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, Mass.: Published by the Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute: Distributed by Harvard University Press.

- Walton, Kendall L. (1990). *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1993). "Metaphor and Prop Oriented Make-Believe." *European Journal of Philosophy* 1: 39-56.
- (2015). *In Other Shoes: Music, Metaphor, Empathy, Existence*. New York, NY: Oxford University Press.