第一章　中国学术的创始时代

春秋战国五百多年，战乱不止，血污遍野。乱世之中，学术诞生。这是中国学术的创始时代，更是它的黄金时代。没有政治的高压与禁锢,没有定于一尊的思想要屈从,士人人格能独立,学术可自由,故高明之见解、深邃之思想,纷呈迭现。

先秦学术兴起于王官之学散裂之际，衰没于秦燔灭诗书之时。诸子之学术,皆为私学。官学下替而私学方兴,官学复辟而私学亡。官师治教合一的官学是诸子所依持的知识系统，但更是诸子要突破的政治与文化传统 诸子之学嗣后或为官学所取用和包容,但自由之思想、独立之学术,与政治和思想专制其实难以相容。

先秦诸子建构学术于乱世，研究学术不是为了娱乐消遣，不是“为了知而追求知识”,而是要解决现实人生和社会政治问题。玄远之思、高妙之论，都会落实到人间事务。诸子学术并不缺乏知识论和形而上的思考，但是形而上的思想与现实事务牢牢结合在一起。诸子之中也有人用心去整理和传授知识，但主要目的并不是为了知识性的纯学术，而是为了传“道”。因此，学问与道术、知识与思想不可强加分割。

先秦诸子对宇宙自然、社会政治、历史文化、思想人生乃至鬼神灵异的分析、论证与解说,既不迷信传统旧说,也不盲从权威高论,虽或依直观感悟，但更重理性分析。独立探索和理性精神是先秦学术的主导。但是，诸子构建学术所取用的知识以及风俗习惯，所承接的文化传统，

需要全本请访问 www.ertongbook.com

实际上有许多是现今称为迷信的东西，如天命鬼神、祀祥度制、数术方技之类。诸子之学，整体上也有道、学、术三层。其中，术就难以确定其为理性的，如卜筮之术、养生之术。因此，客观地梳理诸子学术，就不能视诸子的任何思想言论都是经过理性思考、批判分析的，不能舍弃诸子学术之中及对其有影响的所谓迷信迂怪之物。惟其如此，或许更能切合实际地理清诸子学术之大体。

一、先秦学术的文化根源

先秦诸子学术的出现是中国学术时代的开始，先于诸子的前学术时代的思想文化是诸子学术的文化根源。诸子实现了中国文化与学术的"超越的突破"(Karl Jaspers 语)或"哲学的突破"(Talcott Parsons 语)，而此前的"古代文化的某些因素进入了轴心期，并成为新开端的组成部分"。① 先秦诸子谈自己学术也总追溯到前轴心时期的文化，乃至于遥远飘渺的上古时代。然而，我们现在所见的有关原始时代的记述大部分是周代及其后的产物，即使其中有口传的历史为依据，可靠性程度也大打折扣。考古学和人类学所构建出的中国原始时代的观念世界，如自然崇拜、生殖崇拜和图腾崇拜都是基于某种共通的理论模式，或者说西方学者建立起来的理论模式。中国原始时期的物质文化极具自身的特色，而这个主观精神世界与全球其他各个地方原始时期的观念世界相比，却是共性远远大于个性，因而关于中国原始时代的生殖崇拜和图腾崇拜的推测，说服力总是不够坚强。因此，我们需要关注的不是原始时代精神与观念世界的普泛化的情况，而是在中国进入文明时期之后，

① [德]雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，华夏出版社 1989 年版，第 13 页。

仍然被继承下来的某些观念、制度和仪式。我们对先秦学术的文化根源的探讨也从中国文明出现的时代开始，这或许更有助把握先秦学术根植于何种特殊的传统之中。

1. 多元文明

文明和文化，在现代人文社会科学中，有许多不同的理解和界定。从历史发展的角度来说，文明是文化发展的高级阶段，当人类开始使用文字和冶炼金属，氏族社会因阶层分化和财富的相对集中而解体，便从蒙昧时代过渡到文明时代。中国进入文明时代可以这些文明要素的出现为标志。然而，中国文明起源于何时至今仍是一个悬而未决的问题。殷墟文化曾被作为中国文明诞生的标志，但现代学者普遍认为殷墟文化已经是高度发达的文明，中国文明起源的时代还可以往前追溯，直至距今 7000 年至 4500 年的仰韶文化时期。仰韶文化是新石器时代黄河流域文化的主流，分布较广，有不同的类型，而可以陕西西安半坡遗址为代表。半坡遗址的居室和埋葬方式，表明已经有了一定程度的政治组织；半坡遗址彩陶上的符号，有记号的作用，有的学者认为是中国文字的起源，或者中国原始文字的子遗。因此，我们可以把仰韶文化的中晚期或紧接着它的龙山文化作为中国文明的开端。

中国文明是独立起源的文明之一，具有自己的个性、风格和特征。中国文明的产生和发展,也有自己的规律“ 殷商时代日常生活的基本成分都可以追溯到黑陶时代以及仰韶时代。在殷墟出土的普通器物中,如陶、石、蚌、骨、角等各种材料制就的饮食器、农器、装饰品,以及其他与日常生活有关的用品，差不多全部可以在华北的新石器时代以及更遥远的中石器、旧石器时代追出它们的原型和原始。 ’① “ 在生产技

①李济：《安阳》，河北教育出版社 2000 年版，第 459 页。

术领域里面,从新石器时代到文明时代,有着很强烈的连续性。所以有人把中国古代的文明叫做连续性文明，来同其他若干所谓的突破性文明加以区别。’① 在这种连续性的文明之中，不同地域、不同共同体的人们在原始时代的文化创造在文明时期仍然得以存留和持续，因而中国文明呈现出多元性的特征。

人们一般认为,中国文明的起源和繁荣是在黄河流域,特别是在黄河中游。“从历史上看,夏、商、周首先在这里建立了阶级国家,为长期的集权统治奠定了基础。从考古发现上证实，商周遗存也以这里最为集中,特别是商代文明继承史前文化的脉络尤为清晰可鉴。因此,黄河流域的中原地区,无疑是中国文明的发祥地,并且很快扩展到长江中下游以及更广阔的地带。但周围的某些地区直到较晚的时候才逐渐结束氏族制度。这种发展上的不平衡性是客观存在的。’② 黄河流域的文明在中国文明发展史上无疑有非常重要的地位，但是长江流域的文明并非完全是在中原文明的影响下产生的。“河姆渡文明证实了中国史前文化的多源性,证实了长江下游是中国原始文化的另一个中心,有它自己独立发展的过程。’③“通观长江流域文明起源与形成的过程可以看到,从文明因素的孕育、起源到发展,长江上、中、下游都是独自进行的,看不到哪个地区是传播所致。’④ 同时，东北燕山南北地区新石器时代晚期的红山文化和夏商周时期的夏家店文化、西北地区新石器时代晚期的马家窑文化、齐家文化和夏商周时期的辛店文化、寺洼文化，也都有自己独特的文明进展的谱系历程。因而，中国文明是多源并起、共同发展的。

① 张光直:《中国青铜时代》,三联书店 1999 年版,第 474 页。

② 安志敏:《试论中国文明的起源》,《考古》 1987 年 5 期。

③ 董楚平、金永平:《吴越文化志》,上海人民出版社 1998年版,第 13 页。

④ 李伯谦:《中国青铜文化结构体系研究》,科学出版社 1998 年版,第 291 页。

中国文明起源的多元性,按照苏秉琦的观点,可概括为六大考古学文化区系,即以燕山南北长城地带为中心的北方,以山东为中心的东方,以关中(陕西)、晋南、豫西为中心的中原,以环太湖为中心的东南部,以环洞庭湖与四川盆地为中心的西南部,以鄱阳湖——珠江三角洲一线为中轴的南方。"六大区并不是简单的地理划分,主要着眼于其间各有自己的文化渊源、特征和发展道路。这又集中体现于每一大区系中范围不大的历史发展中心区域。它与各区系内其他分支,即'类型'之间,又有着发展的不平衡性,同时各大区系间也还会存在一些文化交汇的连接带。各大区系不仅各有自己的渊源、各具特点和各自的发展道路,而且区系间的关系也是相互影响的。中原地区是六大区系之一,中原影响各地,各地也影响中原,这同以往在中华大一统观念指导下形成的黄河流域是中华民族的摇篮,中国民族文化先从这里发展起来,然后向四周扩展,其他地区的文化比较落后,只是在中原地区的影响下才得以发展的观点有所不同,从而对在历史考古界根深蒂固的中原中心、汉族中心、王朝中心的传统观念提出了挑战。'① 苏先生的六大文化区系说,建立在考古材料的基础之上,而各地区出土的陶器的形制、主体纹样和所体现的铸造技术以及其他遗存都表明这些地区的文化各有自身的特色。

在中国文明初曙的时代,各地方文化的分化裂变、撞击与融合,部落之间的相互冲突与竞争,使得部落内部的分工更加细化,阶层的分化更为明显,部落之间的合并及团结超越了村落和亲缘的范围,国家开始出现。"有了国家,并不意味中国已经统一在一个政治体系下,甚至也还不在一个文化体系之下。'② 换言之,多元文明并存的情况,并未因国家的出现而消失。夏、商两代,所能控制的范围都很有限。夏代的迁

①苏秉琦:《中国文明起源新探》,三联书店 1996 年版,第 38—40 页。
②许倬云:《西周史》,三联书店 2001 年版,第 14 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

移和控制范围,有不同的说法,但大体上是黄河中下游,而夏文化的主要分布地域是在“河南省西部的伊河、洛河、颍河、汝河流域和山西省南部的汾河下游及涑水流域”。① 商人虽称“邦畿千里,维民所止。肇域彼四海”②,但其直接辖地是殷都及其近郊一带,从汤到盘庚的活动中心“南面是靠近商丘的亳,西面是郑州附近,夹河对峙的隞和邢,北面是安阳一带夹着卫河的相和殷,东面是曲阜的奄”③“在商朝王畿的东、西、北三方,所封诸侯的分布都很远,与之相应发现了相当数量的商文化遗址和遗物”,但“从长城以北直至湖南南部这么广大的区域,是不是都在商朝王畿的管辖之下,当时是否推行分封制度,这些地区是不是都有同一水平的社会构造,都是目前的考古与文献资料所不能解决的问题”。④ 因而,这样的区域不过是商文化所能辐射的最大的界限。从这些方面来看,在夏商时期,还是存在着不少部族集团,如蒙文通所说的江汉、河洛和海岱三大民族系统,徐旭生所说的华夏、东夷和苗蛮三个集团,傅斯年所说的东夷与西夏两大集团,因而也存在着不同的文化系统。

夏代的文明区域,李伯谦划分为四区六支青铜文化,即中原地区,分布有二里头文化(豫西二里头类型和晋南东下冯类型)、豫北至豫南的漳河型一辉卫型遗存、山东、苏北地区的岳石文化、北方地区,东部是夏家店下层文化,西部是朱开沟文化、西部甘肃青海地区,主要是分布于河西走廊的火烧沟文化。⑤ 商周时期的文明区域,李学勤将其概括为七个青铜文化圈,即黄河中游及其附近的中心文化圈、西北文化圈;北方文化圈,又可分为北方和东北两个亚文化圈、山东一带的东方文化

①李伯谦:《夏文化与先商文化关系探讨》,《中原文物》1991 年 1 期。

② 《诗经·商颂·玄鸟》。

③唐兰:《从河南郑州出土的商代前期青铜器说起》,《文物》1973 年 7 期。

④张光直:《中国青铜时代》,第 103 页。

⑤ 李伯谦:《中国青铜文化结构体系研究》,科学出版社 1998 年版,第 2 页。

圈 东南文化圈,可分为长江下游和东南两个亚文化圈 长江中游以南的南方文化圈 西南文化圈。① 这些文化圈在器物、青铜制造技术、宗教礼仪性建筑等方面都有所不同，而同时也存在着相互影响的情况。当然,从影响方面来看,中原地区文化对其他地区的影响要超过其他地区对中原文化的影响。

苏秉琦等几位学者对仰韶文化时期至周代的地域文化的划分不尽相同,但将他们的观点相互比较可以看出,实际上起主导地位的是黄河流域和长江流域的文化。或者说，黄河流域和长江流域的不同文化在中国文明的形成与发展过程中起到了主导作用。而从文献记载来看，长江中下游的南方文化和黄河中下游的北方文化在风俗、宗教观念等方面的差异较大，而黄河流域的各文化和长江流域的各文化内部之间的差异相对于黄河流域和长江流域之间的总体差异要略小一些。② 无论黄河流域和长江流域是否在中国文明的发展过程中起主导作用，至少从考古发现和文献资料可以证实,在夏商周时代,存在着不同的地域或民族文化,而诸子学说在其文化根源上不是一元而是多元:“ 中国在夏商时代,显然是一个多元的小世界,其中每一个地方文化,都代表着古代的一个族群。’③ 尤为值得注意的是,这种多元文化的情况,在诸子学说产生的前后,仍然持续。这牵涉到周与夏商文化的关系,也涉及到周与夏商文化范围之外的其他文化的关系。

夏商周三代文化的关系，最早的论述者大概要推孔子。《论语·为政》有：“ 殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也”; 《八佾》中又有“ 周监于二代 ”之说，三代之间在文化上的关系，主体一致而又有所不同。现代学者对这个问题有很多深入的讨

① 李学勤:《走出疑古时代》,辽宁大学出版社 1997 年版,第 318 页。

② 参见童恩正：《中国北方与南方古代文明发展轨迹之异同》，《中国社会科学》1994 年 5 期。

③ 许倬云:《西周史》,第 17 页。

论，如王国维在《殷周制度论》中特别强调夏商之间文化的相同性，而认为殷周之间则是旧文化废而新文化兴，这种观点在某种程度上仍有其合理的一面。但随着新材料的出土和新理论的引入，不少学者的看法与王国维有很大的不同。如郭沫若在 20 世纪 40 年代就感慨，“周人的文化是承继着殷人来的，单从文字的演变上也可以寻着它们递禅的痕迹。……周人的彝器得到整理，于是乎周公制礼作乐纯是一片子虚。……大体上二千多年前的孔子所说过的话依然正确，……在前的王国维，其后的我，……其实都是错了的。’① 现代学者，大多数和郭沫若一样，认为孔子的观点是正确的，三代文化大同而小异。只不过是从其同者视之，还是从其异者视之而已。“夏商周都是方国之君。这时期一是群雄逐鹿，一是从洪水到治水。夏未亡而商已成大国，商未亡而周已成大国，是夏商周并立的局面，商汤伐桀、武王伐纣，都用的是同盟军，是小国联合对付大国，是方国与方国间的战争。治水更需要打破小国界限组织起来，夏商周都有治水的记载。《史记·五帝本纪》前半段没有洪水之说，后半段一分为二，尧舜时代有洪水，有治水，没有治水成功的记载。夏禹治水成功了，从有洪水，治水不成功，到治水成功是个大转折。’② 三代兴起的情况差不多，三代所面临的形势与问题也差不多，三代文明也相续。

夏商周三代文化在总体上呈现出某种共同的特征，“三代之礼一也，民共由之”。③ “从社会组织的特性和发达程度来看，夏商周似乎都具有一个基本的共同特点，即城邑式的宗族统治机构。夏代是姒姓的王朝，商代子姓，周代姬姓，姓各不同，而以姓族治天下则是一样的。君王的继承制度，三代间也有基本的类似。……而且三代之间不

①郭沫若：《郭沫若全集》（历史编），第 2 卷，人民出版社 1982 年版，第 10—11 页。

② 苏秉琦：《中国文明起源新探》，第 145 页。

③ 《礼记·礼器》。

但在王制上相似，而且至少商周都有贵族分封治邑的制度，这种制度和中国古代城郭的起源分不开。城郭的建造也是三代共同的特征。”① 从这些方面来看，三代文化确有一脉相因之处。甚至在如何处理前朝社稷的问题上，殷周也有相因之处：“汤既胜夏，欲迁其社，不可，作《夏社》”②；“汤封夏之后，至周封于杞也”③ 武王克商之后，对殷人采取的也是这种怀柔政策④。再者，夏商周三族文化又都源于中原龙山文化⑤，也可为三代文明同大于异的佐证。

夏商周三代文明的连续性，并不表明在夏商周时代的中国文化乃是一元的。夏商周是三个平行并列的政治集团，而文化上也有地方性、区域性的差异。商在未代夏之前，是与夏并行的政治势力，而殷商的老家是在先商文化漳河型分布区⑥，故先商文化的地区，在夏代的二里头文化之外。“商朝的祖先首先征服了东夷，吸取了他们的某些艺术传统，……西指克夏，又吸收了一部分他们认为有价值的夏文化，所以商朝的文明，综合了东夷、西夏和原商三种文化传统。”⑦ “周人在先周的阶段，可能在山西汾水一带，承袭了当地的光社文化，以及若干草原文化，……又迁移到渭水流域的岐下，在这一阶段，先周文化又与陇右的羌人文化融合。同时，优势的商文化在每一个阶段都对周人有相当的影响。……但是周人对商文化仍是有选择的接受。……周人的制度，有承袭商文化传统处，也有自己增加的特色。”⑧ 因而，夏商周三代的文化，虽然在总体上呈现是连续性的，但是都有自己的特色，缘

①张光直：《中国青铜时代》，第 73 页。

② 《史记·殷本纪》。

③ 《史记·夏本纪》。

④具体情况，参见许倬云《西周史》之《迁殷遗民》一节。

⑤严文明：《中国史前文化的统一性与多样性》，《文物》1987 年 3 期。

⑥ 邹衡：《夏商周考古学论文集》，文物出版社 1980 年版，第 117 页。

⑦ 李济：《安阳》，第 481 页。

⑧ 许倬云：《西周史》，第 70—71 页。

此，三代文化才能相互激荡，而有所发展。在商代夏、周代商之后，夏、商文化传统都在其封地存留下来。如《荀子·荣辱》中所言“父子相传，以持王公，是故三代虽亡，制法犹存。”因此，周代仍是一个多元文化的时代。

殷周二代的活动的主要范围，是从陕西到山东的华北地区的大文化圈，而在这个大文化圈之外，还存在着各种文化。在大文化圈的核心区内“文化基本上呈现殷周同质而延续的现象”“核心区外的情势又不同了”“核心地区的族群，可称为中原族群 外围的族群则可称为边缘族群。……边缘族群文化系统的祝融集团地区约略相当于屈家岭文化圈，徐偃集团地区约略相当于大汶口文化以下的东方沿海文化圈。夏人后代姒己诸姓所在，约略相当于……光社文化一系列，在中原龙山以北的文化，戎狄所在，属草原上文化 吴越文化所在则为长江下游河姆渡以至良渚的文化系列。周人对边缘族群的地区，可能因为文化距离较大，不可能采取完全与其在殷商地区的文化融合政策。’① 因此，周代采取分封制度，力图融合这些文化地区，但事实上并没有完全能够将其涵化。

周代无疑有一种主导性的文化，即礼乐文化。西周的分封确立了政治上的主从关系，即天子与诸侯、诸侯与臣属的主从关系，而这种主从关系又借制度化、仪式化的礼乐文化和强制性的武力统治得以巩固。因而，在西周的核心区域以及所能有效控制的区域内，礼乐文化乃是一种主导性的文化。但是，这种主导性的文化并没有带来主导性价值观念序列的统一。西周的封国如晋、楚、燕、齐等国，大抵仍是保存着自己的文化特色。在器物方面，如考古发现所证实，都有自己的特色 而民德和首选价值等方面，如《管子·水地》、《史记·货殖列传》、《汉书·食货志》所记，也有较大的差异。西周的文化圈有其界域，而文化圈内部也

① 许倬云：《西周史》，第 131—133 页

有地方文化的存在，“可是当地文化终究也因为中原青铜文化的刺激，在各地都发展了具有地方色彩的青铜文化。等到春秋战国时代更多的接触与交换发生时,各边缘地区地方文化,以其新获得的活力,遂表现为南有楚吴越,北有燕赵秦,分别崛起的局面。’① 诸子学说正是在这种多元文化的背景下产生，而其多样性与多元性未尝不是受到这种多元文明的刺激所致。当然,在这种多元文明之中,也有主导性文化,而构成诸子学说的知识和思想背景的，主要是巫史文化和礼乐文化。

2. 巫史文化

考古学和人类学已经描述出原始社会思想观念的大致情形。万物有灵大概是这个时期的主导观念之一。人们相信有‘神秘力量’主宰着宇宙万物，而这种神秘力量存在于一切事物和现象之中。人们可以借助动物或植物来与这种神秘力量沟通,这就是巫术。在这一时期,巫术是为少数人所把持，还是每个人都可以行使巫术，已经不得而知。当然,不少考古学家和人类学家认为,在原始氏族公社时期,人人都可以为巫觋。这种情况在文明时代出现了根本性的变化。中国在仰韶文化后期,原始氏族公社制有了革命性的变革,“社会分工引起的社会分化已经形成,‘士’、‘庶’之分已经确立’②。这可能就是巫术宗教活动为少数人所把持的时代的开始,而这种可称为‘职业知识人’的巫觋的产生,标志巫史文化的出现。社会阶层出现分化或者说‘分层的社会’的时代,可称为酋邦阶段。③ 巫史文化,是酋邦时代之后的文化,游团和部落阶段的文化，我们称之为原始文化或原始部落文化。

巫觋的职业化过程,据东周时期的神话,始于‘绝地天通’。《尚书·

①许倬云：《西周史》，第 207 页。
②苏秉琦:《中国文明起源新探》,三联书店 1996 年版,第 103—104 页。
③参见张光直：《中国青铜时代》，第 87—95 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

吕刑》载:"皇帝哀矜庶戮之不辜,报虐以威,遏绝苗民,乃命重黎绝地天通,罔有降格。"这种对颛顼或尧[①] 让重和黎"绝地天通"之事的记载和解释,乃是一种道德化的理解。或许巫觋的专职化、祭祀的制度化,除政治权力的集中和秩序的维护之外,确实有道德的因素在内。如果从这一角度来看,"绝地天通"的神话不仅表明"民神异业","人神分界",而且表明这种分界的现实意义在于某种道德规范之树立。从比较系统的对"绝地天通"的记载中,我们能够更加清楚地看到这种人神分界的道德意义。

《国语·楚语》记载:"古者民神不杂,民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其知能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之,如是则神明降之,在男曰觋,在女曰巫。是使制神之处位次主,而为之牲器时服,而后使先圣之后之有光烈,而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威信之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服,而敬恭明神者,以为之祝。使名姓之后,能知四时之生,牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神祇、氏姓之所出,而心率旧典者,为之宗。于是乎,有天地神明类物之官,是谓五官,各司其序,不相乱也。民是以能有忠信,神是以能有明德,民神异业,敬而不渎,故神降之嘉生,民以物享,祸灾不至,求用不匮。及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质。民匮于祀而不知其福。烝享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威。神狎民则,不蠲其为。嘉生不降,无物以享。祸灾荐臻,莫尽其气。颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民。使复旧常,无相侵渎。是谓绝地天通。"楚昭王时期(公元前 515

①孔安国《传》说:"重即羲,黎即和,尧命羲和世掌天地四时之官,使人神不扰,各得其序,是谓绝地天通";孔颖达疏解这件事认为是尧所为,郑玄认为这一段说的是颛顼的事。

年一前 489 年)观射父所讲的这个神话,可以有多种解读。① 值得注意的是‘民神不杂’重要的结果之一是‘民是以能有忠信”,即民众能够树立某种道德观念和遵守相应的道德规范。这很难说是历史的实际情况,但确实是东周时代人们观念的反映。“民神异业’而通天的巫术权力被独占之后,祀就有了观射父所说的‘昭孝息民’的意义,即荀子所谓的‘人道”。从这个角度来看,我们就能明白孔子‘敬鬼神而远之’的深层的思想基础。无论鬼神是否真的存在,但有一个不是人人都能通达的鬼神世界的存在,对伦理道德的维护总是有益的。当然,赋予人神分界以伦理道德的意义,而不仅仅是认为神可以庇佑或惩罚人,应当是在文明出现之后的事。

观射父说‘绝地天通’是颛顼时代的事。《史记·五帝本纪》也说颛顼“依鬼神以制义,治气以教化,絜诚以祭祀”,大抵到西汉初期人们一般相信至迟在颛顼的时代通天地的事已经是少数人的事。根据观射父所谓“使复旧常”等来看,“民神异业”之事在颛顼之前已经发生。这就牵涉到巫术的起源问题。根据西方人类学家如马林诺夫斯基、弗雷泽等人的观点,巫术没有起源或者说都是古已有之的存在。

①王治心认为从这个故事里可以看出神事民事的分别,又好像是一种政教分离的主张(《中国宗教思想史大纲》,东方出版社 1996 年版,第 32—34 页);徐旭生认为这体现了宗教变成为限于少数人事业,是一种进步(《中国古史的传说时代》,科学出版社 1960 年版,第 76—84 页);张光直认为这暗示出文明发生后沟通天地的手段被统治阶级所独占,并从文明发生的角度加以解释(《中国青铜时代》,第 252—279 页、468—483 页);冯友兰认为这反映了古代人多神论的迷信状况(《中国哲学史》上册,华东师范大学出版社 2000 年版,第 29—30 页);杨尚奎认为这是巫的职责的专业化过程(《中国古代社会与古代思想研究》上册,上海人民出版社 1962 年版,第 163 页);李零认为这一故事的主题是讲职官的起源(《中国方术考》,东方出版社 2000 年版,第 13 页)殊来认为这表明公众巫术由统治阶层独掌,而大小传统也由此分离(《古代宗教与伦理》,三联书店 1996 年版,第 20—55 页)。这几种解释都比较有代表性,我们对这个神话的解释参考了这几位先生的观点。

如果按照这种说法，那么我们至少可以说在山顶洞人和仰韶文化墓葬中发现的尸体周围撒有赤铁矿的红色粉末的情况，或许就与巫术相关。巫术的出现，如观射父所言是在颛顼之前。换言之，在原始部落时代，巫术就存在。因此，巫史文化的源头其实可以追溯到原始游团或部落阶段。

在原始部落时代，民众之中少数具有较高道德水平和聪明智圣之人，就能够为巫觋，而职官即祝、宗之类也从中分化出来。后来九黎破坏了这种秩序，人人都可以举行祭祀活动，而家家都可以为巫史，于是导致“民神同位”以至祸灾不断的情况，颛顼重新使“民神异业”，彻底使地天相隔，人神异界。从这一民神异业——家为巫史——绝地天通的过程来看，颛顼对巫觋的整顿或者说对祭天、祭神的整顿，还涉及到对社会秩序和职官的整顿。根据观射父所言，祝、宗之类的职官乃是出于巫觋的，而“由巫而史而为王者的行政官吏”① 可能确有其事。这种对职官的整顿，可能的情况一是将巫觋集中于王室，二是巫觋行使巫术之时要得到王室的授权，三是将一部分巫觋集中于王室，而限制或禁绝其他的巫觋。无论是其中的哪一种情况，都意味着巫的职能至少有部分是政治化了。巫的职能政治化之后，社会秩序就归于正常。因此，无论观射父所言是否为历史事实，但至少反映出这样一种思维方式，即“社会秩序的正常化，有赖于政治的有序或官员职责的明晰与有序。治理社会必先治理官吏，或许这种中国人习以为常的思维方式，有其悠久的历史传统。

颛顼的整顿无疑使君王对巫觋的控制进一步加强，而他及黄帝和尧舜等是否为巫师却难以落实。“但是他们在处理政事时兼行巫的职务，并且利用宗教的手段为自己政治目的服务，从而使私有财产的出现、阶级的分化和国家机器的形成一步一步走向合法化，这恐怕是没有

①陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》20 期，第 535 页。

问题的。”① 换言之,我们可以把颛顼视为有效控制和使用巫术的帝王。“他所代表的阶段,应是阶级社会开始成形的龙山文化时代。到了殷商时期,巫师与王室的结合已趋完备。”②

巫术与政治的结合,在夏代似乎并不是很完备。《礼记·表记》说:“夏道遵命,事鬼敬神而远之,近人而忠焉。”然而,夏代的祀天格外虔诚禹“菲饮食而致孝乎鬼神,恶衣服而致美乎黻冕,卑宫室而尽力乎沟洫。”③ 不是以功德而是以血统为标准的祭祖也开始了,即《国语·鲁语》所载“有虞氏禘黄帝而祖颛顼,郊尧而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖颛顼,郊鲧而宗禹。”④ 但是,祭天的主持者或者说巫祝与夏王室的关系、天与祖的关系都不清楚。当然,如果我们把青铜彝器上的动物花纹认为是各地方国用以通天的特殊动物的画像,那么从九鼎的传说中,我们也可以推测夏王实际掌握着各地方国的通天工具。⑤ 因此,可以说巫史文化在夏代已经基本成形。

按《楚语》中的记载,重黎的职责是“司天以属神”和“司地以属民”,照此而言,巫觋所职甚多,通天降神、祭祀、驱邪、逐疫、占卜、祈雨等后世文献中所能见到的巫觋所为之事都在其职责范围之内。巫觋通天通神的传说有一些记载,如:《太平御览》卷八十二载“昔夏后开筮,乘龙以登于天,占于皋陶。皋陶曰‘吉而必同,与神交通’”;《山海经·大荒西经》有“大荒之中有山,名曰丰沮玉门,日月所入。有灵山,巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫从此升降,

①童恩正:《人类与文化》,重庆出版社 1998 年版,第 447 页。

②张光直:《中国青铜时代》,第 260—261 页。

③ 《论语·述而》。

④ 《礼记·祭法》所载略有不同。郑玄注谓“有虞氏以上尚德,禘郊祖宗,配用有德者而已,自夏以下,稍用其姓氏先后次第”。据此,可以认为以血统为标准的祭祖始于夏。

⑤参见张光直:《中国青铜时代》,第 60—61 页。

百药爰在。’①巫通天通神;即上天见神,或使神降地’②.

巫觋上天所见的神和所降之神,按徐旭生的说法可分成两类,一种是巫觋可以指挥调动的神,这是小神;一种是巫觋只能被动接受附体或登天听取其神意的神，这是大神。巫觋用一般的法术来指挥、命令小神、小鬼,而尊贵的大神则通过巫来传达他们为人类社会所订立的秩序科条。大神与小神的居住地也不同,小神、小鬼如《楚辞·山鬼》中的山鬼是躲藏在山脚或物体的后边,大神却是高高地住在山上:“按当时人的思想,天地相隔并不太远,可以相通,交通的道路就是靠着‘上插云霄’的高山。’③ 按照徐先生的观点,在绝地天通之后,只有颛顼和南正重才能登天听取并传达群神的命令，此外任何巫都不能登天了。据此,则《山海经》所说的十巫均能登天可能是在绝地天通之前。徐先生的观点，最具启发意义的乃是巫觋对神的态度。这种情况不同于弗雷泽等人所言的原始部落的巫不与神灵打交道，或即使有一部分巫与神灵打交道也是采取对待无生命之物一样的态度④，表明中国职责专业化之后的巫已不同于原始部落时代的巫⑤，而巫史文化也不同于原始部落时代的文化。当然,夏商时代的巫史文化,也继承了原始部落时代的某些文化观念,这在巫觋见神、降神的道路和工具上有明显的体现。

巫觋通天见神,以山为道路,这可能是古人认为山是有神性的山岳崇拜的集中体现。山与天最近，可通于天，而且是祖先神的降生之处。如《诗·大雅·崧高》说:“崧高维岳,峻极于天,维岳降神,生甫及申。’山就是天神的躯体变化而来，《述异记》记载，盘古死后，头为东岳，腹为中

①袁珂解释说:“即从此上下于天,宣神旨,达民情之意。灵山,盖山中天梯也。”(《山海经校注》,上海古籍出版社 1980 年版,第 397 页。)

② 张光直:《中国青铜时代》,第 265 页。

③徐旭生:《中国古史的传说时代》,第 79 页。

④[英]弗雷泽:《金枝》第 1 卷,中国民间文艺出版社 1987 年版,第 79 页。

⑤ 参见陈来:《古代的宗教与伦理》,第 38—42 页。

岳,右臂为西岳,足为北岳。山是百神所居之地,《山海经·海内西经》说高万仞、方八百里的昆仑之虚是"帝之下都","百神之所在"。登山,于是有特殊的意义:"昆仑之邱,或上倍之,是谓凉风之山,登之不死;或上倍之,是谓玄圃,登之乃灵,能使风雨;或上倍之,乃维上天,登之乃神,是谓太帝之居。"① 这些传说,可能是上古时代观念的体现,又是中国文化中最为重要的观念。封禅或旅山,对帝王或诸侯来说,都具有重要的意义,不仅是向上天表明自己的功德不负所望,而且要亲承上天的旨意。筑台或筑坛,也是这种观念的延伸。世间的统治者建台坛而登之,也是为亲自承领天神的旨意。山岳配天的思想,是由巫史文化而来;还是巫觋以山为交通道路是因这种观念而来,不得而知。但这种对山的态度,以及与此相关的观念和行为,无疑在诸子学术有所体现。季氏旅于泰山,孔子斥责他僭礼,便是这种观念在起作用。

巫从事陟降的工具或中介,除山之外,据张光直总结,还有树、鸟、动物、占卜。② 以树木为通天的中介,直接的原因可能是木连接天地,而神、帝由此上下。《淮南子·地形训》谓:"扶木在阳州,日之所曊,建木在都广,众帝所自上下"。树木是太阳升起和下落的地方,因此,以树木为通天的途径,可能与太阳崇拜有关。《山海经·海外东经》云:"汤谷上有扶桑,十日所浴,在黑齿北,居水中有大木,九日居下枝,一日居上枝。"《大荒东经》有:"汤谷上有扶木,一日方至,一日方出,皆载于乌。"《楚辞·九歌》中的《东君》有:"暾将出兮东方,照吾槛兮扶桑。"《淮南子·本经训》有:"日出于旸谷,浴于咸池,拂于扶桑,是谓晨明。"扶桑,按照许慎的说法,是太阳升起于其上的神木。③ 扶桑与扶木与太阳的这种关系,很可能是植物崇拜与太阳崇拜的结合。据在河南郑州市北郊大

① 《淮南子·地形训》。
②张光直:《中国青铜时代》,第 265—279 页。
③扶桑也可能如傅斯年所说是地名。

需要全本请访问 www.ertongbook.com