

珞珈中国哲学

传统哲学的魅力

萧汉明 著

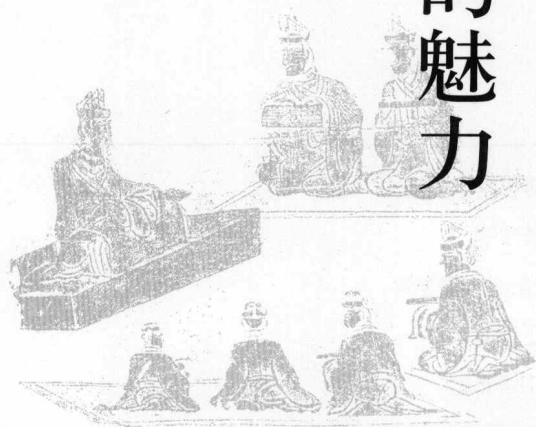


中华书局

珞珈中国哲学

传统哲学的魅力

萧汉明 著



中华书局

图书在版编目(CIP)数据

传统哲学的魅力/萧汉明著. —北京:中华书局, 2008. 4
(珞珈中国哲学)

ISBN 978 - 7 - 101 - 06028 - 7

I. 传… II. 萧… III. 古典哲学—研究—中国 IV. B21

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 024291 号

书 名 传统哲学的魅力

著 者 萧汉明

从 书 名 珞珈中国哲学

责任编辑 王 楠

出版发行 中华书局

(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

印 刷 北京未来科学技术研究有限责任公司印刷厂

版 次 2008 年 4 月北京第 1 版

2008 年 4 月北京第 1 次印刷

规 格 开本/630×960 毫米 1/16

印张 25¼ 插页 2 字数 300 千字

印 数 1 - 2000 册

国际书号 ISBN 978 - 7 - 101 - 06028 - 7

定 价 56.00 元

珞珈中国哲学:通向未来 中国哲学的一条可能之路

20 世纪中国人文学的“一大事因缘”,就是新的知识分类体系的逐步确立。而在这一新的知识分类体系里,哲学作为一个独立的学科从传统的经史子集里分离出来。由于这样一个完全属于外来知识体系的新学科没有自己的历史及其固有的形态,在 20 世纪初期只能仿照西方的哲学学科体系来构造“中国哲学”与“中国哲学史”的知识体系,于是就出现了所谓的“反向格义”(刘笑敢语)的思想史的创作过程。改革开放三十年来,两代学人就中国哲学史教学体系与研究方法的诸多问题,特别是哲学史观与方法论问题,展开了多次研讨争鸣,认真反省“中国哲学”学科与中国哲学史自身的特色,在一定程度上也表述了对中国哲学自身身份认同的焦虑。

其实,在 20 世纪初期,有关“中国哲学”概念的具体内涵,金岳霖、冯友兰、张岱年诸先生都曾给出过自己的界定,如金先生在为冯友兰先生的《中国哲学史》写审查报告时,就区分了“中国哲学的史”和“在中国的哲学史”这二者的不同,而他本人则倾向于用一种没有“成见”的态度写一种“在中国的哲学史”(《中国哲学史》下册,中华书局 1961 年版)。而冯友兰先生本人在其两卷本《中国哲学史》的绪论中就明确地说,他是“就中国历史上各学问中,将其可以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之”,明显地以西方哲学学科为标准来写一本“在中国的西方哲学史”。张先生则辨析了“中国人的哲学”与“中国系的哲学”的差异,认为,“中国人的哲学”可以包括印度系的哲学如佛教哲

学,而他所写的《中国哲学大纲》则主要是“中国系一般哲学”(《中国哲学大纲》第3页,中国社会科学出版社1982年版)。

在进入21世纪后的今天,谈论“中国哲学”问题,有一个不容抹杀的思想史事实,那就是:20世纪的现代思想文化已经成为中华民族精神传统的一个有机组成部分了。在这样的历史起点上谈“中国哲学”问题,就无法回避已被纳入到中国思想传统的西方哲学思想,特别是其中的马克思主义。相对于中国传统文化几千年的发展历程而言,近一百多年来的中国现代文化则是一个短期发展的结果,但它对于未来的中国而言却又有着极其重要的方向性意义。中国文化究竟该沿着什么样的方向发展,近一百多年来的文化论争已经基本上给出了一个大致的方向,那就是立足民族文化的优良传统,广泛吸纳外来文化的优秀成果,走综合创新之路。中国哲学的发展道路不可能偏离中国文化的整体发展方向,也将走一条“综合创新”的道路;而如何“综合创新”,则将是言人人殊,各有胜途。

武汉大学地处中国大陆中部,是全国少数几个比较有名的以文科见长的综合性大学之一,哲学学院在全国哲学界得到广泛的认可,是比较少有的学科齐全、学术传统深厚的哲学教学与科研单位之一。其中,中国哲学研究群体及其研究成果,不仅在中國大陸得到同行专家们的首肯与赞誉,在国际学术界也有相当的影响。我们这个中国哲学研究群体,是以萧蓬父、李德永、唐明邦、陈修斋、杨祖陶、刘纲纪先生等老一辈学者为第一代开创者,强调为学与为人的统一,主张德业双修;以史论结合、古今贯通、中外对比为宏观研究构架,以研究中国传统文化自我更新的内在契机与生命力为基本学术出发点,平章儒道墨释,涵化中印西马,认定明清之际为中国学术与文化的近代性的生长点,吸收并扬弃了梁启超、钱穆、侯外庐等人有关明清三百年学术研究的思想成果,将中国文化“自万历到‘五四’的三百多年的自我更新历史看作是一个同质的近代文化的运动过程”,从而论定,中国文明在世界性的由国别史向世界史迈进的进程中,是少有的几个具有原生、内发现代文化形态的主要文明形态之一。在第一代学人开创的事业基础之上,第二代、第三代学人,一方面深化前辈学者的许多固有的学术

问题,另一方面也根据新的学术发展情况,拓展新的研究领域,特别是近二十年来,在现代新儒家思想研究、新出简帛文献中的哲学思想、佛教禅宗哲学研究等领域,做出了新的贡献。伴随着中国经济的发展,中国在进一步地走向世界,世界也在进一步地走进中国。中西比较哲学也将成为本哲学研究群体新的生长点。

本套丛书,主要展示了近几十年来在珞珈山下从事中国哲学研究的第二代、第三代部分学人的最新研究成果,体现了中国哲学研究在中国大陆中部地区最新进展的大致轮廓。丛书以中国本土的哲学思想为主要内容,其中有少量涉及中西比较哲学与比较宗教学思想。这些内容反映了珞珈中国哲学第一代学人“汗漫通观儒释道,从容涵化印中西”的宏伟学术理想,正在第二代、第三代学人的学术活动中慢慢地实现着。根据我个人的理解,在当前的语境下谈“中国哲学”,可以分成“中国人的哲学”和“在中国的哲学”两大类。所谓“中国人的哲学”,即是政治学意义上的中国人创造出来的哲学,而“在中国的哲学”,则是指来自西方、印度等域外而在中国被传播、接受、研究的哲学。“中国人的哲学”当然离不开“在中国的哲学”,但又不完全依赖于它,而是中国人对自己国家与民族的问题,乃至当今世界的问题,依据自己民族的固有思想资源,整合其他民族思想资源,提出一整套哲学的解决方案或思想方案。这便是“中国人的哲学”的主要内涵。也正是从这一意义上说,珞珈中国哲学,是一条通向未来中国哲学的可能之路。它揭示了这样一种学术理想:居住于珞珈山下的中国哲学研究群体将努力依据中国固有的思想资源,整合其他民族的思想资源,创造出一种“中国人的哲学”。这是一个目标,是一种学术理想,目前的这套丛书与此目标和理想还相差很远,但可以看作是通向此目标与理想的一级台阶。

是为序。

吴根友

2008年2月4日

目 录

源头风光与哲学缘起

论中国古史上的两次“绝地天通”	(3)
三代礼教的崩溃与人文精神的勃兴——兼论中国 哲学的缘起	(20)
太阳神话·太阳神崇拜·阴阳学说的起源	(38)
河图·五行·图像语言	(53)

人文思潮与诸子蜂起

论阴阳家	(83)
关于《太一生水》的宇宙论与学派属性问题	(102)
论《老子》“玄鉴”与“静观”的直觉主义认识论	(112)
《老子》的阴阳五行观	(123)
《管子》的卫生之经与杨朱学派的养生论	(133)
观射父——春秋末期楚国宗教思想家	(154)
《孙子兵法》是一部系统工程学	(164)
兵家的阴阳五行观与兵阴阳家	(169)
儒家伦常思想中的阴阳五行观	(183)
性命说:孟子、庄子与《性自命出》等之比较	(199)
苏秦生平考略	(219)

论苏秦的外交思想	(240)
----------------	-------

事物的网络性关联与思维的网络性

阴阳五行学说的历史反思	(257)
《医易会通精义》概论(节选)	(297)
辩证法理论形态刍议	(304)
五行学说的缘起、发展与思维特征	(312)
五行方位的板块结构及其动态运作	(320)
论运气学说的思维框架	(325)
论中医学的网络性思维	(332)

对待传统文化的态度

中国传统文化研究现状及其与西方文化的互动

问题	(341)
欧洲近代的科技之路不是唯一的发展向度	
——与杨振宁先生商榷	(347)
从传统文化看生存质量测定量表	(351)
萧氏源头考	(355)
《阴阳大化与人生》前言	(359)
对待传统儒学的科学态度——周继旨《论中国	
古代社会与传统哲学》读后	(362)
传统思维方式研究的新启示——刘长林《中国	
系统思维》读后	(372)
对传统文化的深刻反思——读雷祯孝《中国人才	
思想史》第一卷	(377)
井冽寒泉 长流不竭——唐明邦教授学述	(383)

源头风光与哲学缘起

论中国古史上的两次“绝地天通”

我国古代宗教的一般发展过程,大致可分为自然宗教、部落宗教和民族宗教三个时期。在部落宗教向民族宗教过渡的过程中,根据古代传说考证,曾经发生过两次“绝地天通”的重大的历史事件。这两次“绝地天通”所产生的直接作用是,促使我国的部落宗教进入到民族宗教,自发宗教进入到人为宗教,促进了奴隶制社会的形成和发展。因而可以认定,这两次“绝地天通”,是两次伟大的宗教改革,是我们民族发祥的肇端。

大汶口文化晚期阶段的文物,揭开了中国古代文明史的序幕,它生动地说明了中华民族早在五千多年前就已站在文明时代的门槛上了。然而,从私有财产的出现到阶级的形成,乃至国家的建立,其间经历着从野蛮时代到文明时代,即由氏族制度的瓦解到奴隶制度的确立这样整整一个过渡时期。这个过渡时期的大致轮廓究竟怎样呢?我们能否从茫茫的远古找到我们民族的若干行迹呢?

从有关文献记载看,在这个时期,我国古代刚从氏族贵族脱身而出的奴隶主贵族,曾经进行过若干次重大的宗教改革。有关这些改革的记载,看来各出自不同的途径,且都渊源于远古的传说,并非某个好事之徒的向壁虚构。这些传说的大意是,当少皞氏衰落时,九黎乱德,帝颛顼曾“令重黎绝地天通”;又当高辛氏衰落时,三苗复九黎之德,帝尧复育重黎之后,又一次杜绝地天之通。所谓“绝地天通”,就特定的

历史时间而言,是指在征服异族以后,强令异族放弃自己的宗教,杜绝异族与自己的神明相通的宗教改革;就历史的逻辑发展而言,则是刚刚产生的奴隶主贵族通过垄断神权以达到集中人权的宗教改革。徐旭生先生在1960年重新修订出版他的《中国古史的传说时代》时,曾经首次郑重提及帝颛顼的“绝地天通”是一次宗教改革,是继黄蚩大用兵之后,“我国古史上第二个巨大的变化”。可惜,二十年来对于徐先生的这个卓越见解,一直和者甚寡。为了弄清我国古代文明史开端的大致轮廓,对“绝地天通”的传说作进一步研究是非常必要的。如果我们根据有关文献和已经发掘出来的文物资料详加分析研究,那末我们将不难发现,我国古史上曾经出现过的两次“绝地天通”实在是合乎逻辑的不容忽视的原始宗教改革。这两次改革,无疑对于促进原始氏族制度的解体 and 奴隶制国家的建立起过重大的革命的促进作用。

第一次原始宗教改革,发生在帝颛顼时期,约为公元前2300年左右,上距仰韶文化和大汶口文化的晚期阶段一千余年,下距河南偃师二里头文化三百余年,正当龙山文化的晚期阶段^①。《左传》昭公十七年,郑子说,“自颛顼以来,不能纪远,乃纪于近,为民师而命以民事,则不能故也。”所谓“不能纪远,乃纪于近”,是说颛顼上距黄帝,年代久远,真相已经说不清楚。颛顼以来,历史进入文明时代,这一段历史在当时从东方来的博学的郑子眼里似乎还是清晰的。

为了叙述方便,不妨先将《国语·楚语下》中的一则资料引述如下:

① 大汶口文化在黄河下游,仰韶文化在黄河上中游。这是同样古老的两种文化。属于大汶口文化区域的江苏邳县大墩子遗址第三层下层出土木炭,经C14测定,其年代为 5785 ± 105 年。从文献上考察,仰韶文化相当于黄炎部落文化,大汶口文化相当于少皞部落文化。龙山文化分布在黄河中、下游,地区极为广阔,时间相当悠久。据C14测定,龙山文化的晚期阶段在公元前2300年左右,约当文献记载的帝颛顼时期。龙山文化就其不同地域的特点看,分别与仰韶和大汶口两种文化的晚期存在着承继关系。龙山文化的一个显著特点是农业与手工业的社会大分工已经完成,以红铜的冶炼和使用为最高成就的手工业的发展进入一个崭新的阶段。在灰坑或窖穴的乱葬中发现了奴隶尸骸的迹象,说明奴隶主与奴隶的对立已经出现。龙山文化的另一个显著特点是出现了卜骨和陶祖,说明原始宗教的发展自此进入到一个新时期。由于以上原因,笔者确信龙山文化晚期正是帝颛顼实行宗教改革的时期。

昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若不然，民将能登天乎？”

对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，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、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服，而敬恭神明者，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。于是乎有天地神民类物之官，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。民湮齐盟，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。……”

观射父认为古代人纯朴，“民神不杂”；后来“九黎乱德”，地天相通，出现了“民神杂糅”的现象；经过颛顼“绝地天通”，“使复旧常”，地天又不复相通了。观射父对上述过程的解释未必完全准确，但他提出的原始宗教在人神关系上的这个演进过程则大致是不错的。

在原始氏族社会，财产为氏族集体公有，人们在财产上和相互关系上完全平等。这种经济关系反映在原始宗教观念中，就是神权的集体共有，氏族成员全都有与神灵发生关系的平等权利。虽然那时不存在人神接近的任何障碍，但由于人们除了氏族的共同利益之外，没有任何个人的私有财产，因此根本没有必要人人当起巫史来。这就是观射父所说的“古者民神不杂”的真正原因。虽然观射父也认为当时人

民精爽不貳,但他不知道这正是没有私有财产的初民的必然表现,却企图从理性的发展程度上去说明其原因。

实际上那时的人民根本不可能达到如他所称颂的“其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之”那样的理想境地。他分析的古代神祇类别,除了天地神明之外,尚涉及到“山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世”,将礼教时代的内容赋予原始宗教,人为地拔高了这个时期宗教信仰水准。至于他提到的当时的宗教制度,则几乎是完全不可信的。

自从私有财产出现以后,相继出现了父权制的家庭,出现了贫富的分化。氏族制的缺口一个个相继被打开,人与人之间的平等关系已为阶级的对立所代替。原始宗教的民主和平等随着经济关系的逐渐演变,日益失去了它本来的内容,但另一方面,它却比以往任何时期都更加强烈更加迫切地要求直接实现自己的形式。人们对于氏族共同利益的关心随着氏族制度的衰落和崩溃日益冷淡(事实上氏族的共同财富大量被氏族贵族侵吞),而人们对于由显著的贫富分化所引起的家庭财富的多寡得失的关注,几乎成为宗教活动中主要的实际内容。祈求神灵保佑生产丰收,保佑发财致富和除病消灾等等,已经不再关系着氏族整体,而是直接关系着每一个家族和个人。于是,在原始社会中由个人或通过巫觋协助偶然进行的简单的宗教活动,日益普遍化和经常化起来,到少皞氏衰落的时候,已经发展到“夫人作享,家为巫史”的程度。人们以为祭祀次数越多,享神的祭品越重,神灵佑福就越大,于是纷纷争相敬奉,以致于达到“烝享无度”的地步。所谓“九黎乱德”,不过是九黎率先出现这种情况而又表现得特别突出罢了,实在不可把它看作是一个孤立的偶然的现象。所谓“地天相通”这个观念,在当时人的精神里面,大概就是这样一种具体的情景。

原始宗教的平等和民主,由于社会经济结构的变化,其内容业已显得毫无意义,其形式却大大泛滥起来。人们可以随便传达神明的意志,变更社会的秩序,而各自的传达又可以互不相同,以致于群言淆杂,“不可方物”,奴隶主无法实现自己的统治,下民也无所适从。平民

衰渎“齐盟”，使神灵失其“严威”，致使“嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气”。事情发展到极点，必然走向它的反面。神权家族私有的局面，严重地阻碍了一个新的社会的诞生！生当巫术泛滥时期的颛顼，抓住九黎这个典型，严加申斥，进而征讨挾伐，“是以人夷其宗庙，而火焚其彝器，子孙为隶，下夷于民”（《国语·周语下》）。接着又“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”。从现象上看，似乎又回复到初民的人神不杂的阶段，而实质上原始宗教已经完成了一个否定之否定的过程。人人都有权与神灵相通的局面从此结束了，原始宗教的民主与平等，从内容到形式都被扫荡无余。神权已为奴隶主阶级一手垄断。

九黎之地望，据徐旭生先生考证，约在今郛城到浚县一带，属部落时期蚩尤的地域。至于九黎是否就是少皞氏的后裔，实在无法确定。自黄帝蚩蚩至颛顼伐九黎，时隔一千余年，其间变化亦未布于方策，前人虽多有持此之议者，但苦于无征而不可信。九黎不知从何时起开始生息在这一地区，到帝颛顼时其氏族制度也已濒于崩溃。颛顼时居空桑（今之河南濮阳附近）^①，距山东郛城一带不过百余里，两族地望实相比邻。帝颛顼以其“民神杂糅”为理由，实行讨伐，夷毁了他们的宗庙，烧掉了他们的祭器，并将整个种族转变为奴隶。三代以来之所谓“黎民”一说，大概就是渊源于此。因此，中国古代奴隶制正式走上历史舞台的第一天，就强烈地具备了种族征服的特征。

帝颛顼“命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民”，是体力劳动与脑力劳动大分工的一个重要标志。韦昭解“司”为主司，解“属”为会，是正确的。司天属神，当包括对神祇类别、宗教制度、活动仪式、历算推演等等的研究，以及对巫覡的管理。司地属民，当包括对生产的管理、纠纷的调解以及为民治病祈福等内容在内。《山海经·大荒西经》“帝令重献上天，令黎印下地”中的“献”、“印”二字，历来无解。

① 《吕氏春秋·古乐篇》：“帝颛顼生自若水，实处空桑。”《淮南子·本经篇》：“共工振滔洪水，以薄空桑。”《路史·后记》八引《尚书·大传》：“穷桑，颛帝所居。”《山海经·北山经》“空桑之山，无草木，冬夏有雪，空桑之水出焉。东流注于滹沱”，郝懿行注云：“当在赵代间，即今之濮阳附近。”

《说文》云：“献，宗庙犬名羹献，犬肥者以献之。”献下作鬲，会荐熟之意。《礼记·礼器》曰：“一献质，三献文，五献察，七献神。”《礼记·郊特牲》亦曰：“郊血，大飨腥，三献爓，一献熟，至敬不飨味而贵气臭也。”献，除荐熟之外，也要祭以血腥。郑玄注《周官》云：“献醴，谓荐血腥也。”总之，献在古代祭典中，是一种必有的仪式。献，由宗庙犬名，用肥者以献之本意，发展而为祭典的一种仪式，进而含祭典的通义。在这里，“献上天”未尝不可以引申为“司天属神”。“印”，在这里很不好解。《说文》卩部云：“卩，瑞信也。守国者用玉卩，守都鄙者用角卩，使山邦者用虎卩，土邦者用人卩，泽邦者用龙卩，门关者用符卩，货贿用玺卩，道路用旌卩，象相合之形，凡卩之属皆从卩。”印从卩，卩之用尽在人事，为取信之具，故“印下地”与“司地属民”，其义似相吻合。这样，民神两大部类便分别有人专管，国家的雏形也就破土而出了。

颛项的“绝地天通”，除对九黎用兵和设官建职之外，对原始宗教从内容到活动仪式等等方面进行改革，当是题中应有之义。而这些改革，包括使用卜骨和建立玄宫在内，无一不是为着烘托神权的严威和神秘。这从出土文物的纹饰演进上是可以得到充分印证的。从仰韶文化、大汶口文化与龙山文化的比较上可以看出，陶器和其他文物的纹饰，经历了由生动活泼的写实性描绘到饱含神秘威摄的象征性勾勒的过渡。半坡的鱼简化为直线几何纹，庙底沟的鸟呈象征性的起伏曲线。仰韶晚期的图饰开始有狞怪意味，到山东日照两城镇出土的龙山文化晚期的玉钺，其两面线刻兽面纹之狰狞怖厉，与商代的饕餮纹已经十分相近。这些纹饰的神秘威摄因素的渐渐浓厚，同阶级对立的形成过程是相吻合的，同原始宗教发展成为阶级的宗教的过程也是相吻合的。

约当文献记载的帝颛项时期的龙山晚期文化，引人注目地出土了许多卜骨。尹达先生说：这些卜骨“使用的材料有牛和鹿的胛骨及其他兽类的胛骨。攻治的方法非常简单。有完全未经刮制的，有只将背面的骨脊由根以上刮去的，最进步的也仅将骨脊及与脊对称的一边的

外面全部刮去,留下极粗涩的钻灼面。钻痕的大小深浅也不很规则。”^①这些简陋的卜骨无疑说明它被使用的资历是很浅的,或者说刚被发明出来。龙山文化以前的一切原始社会文化层都不曾发现卜骨也说明了这一点。因此,如果说卜骨是帝颛顼宗教改革的产物,与事实恐怕也不会相去太远。因此,卜骨的出现,毫无疑问是原始宗教演进过程中的一件大事,是帝颛顼“绝地天通”的重大措施之一。

《庄子·大宗师》说:“夫道,有情有信,无为无形;……生天生地,在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。……颛顼得之,以处玄宫……。”这个“有情有性”、“生天生地”的道,古代天神地祇圣君贤相得之,都有一番作为,颛顼得之,就是“以处玄宫”。可见颛顼的主要建树就在于建立玄宫之制。玄宫当是颛顼实行各种宗教大典的地方,是他在帝丘建立的一个充满着以往原始宗教无法相比的浓重的神秘色彩的宗教圣地。玄宫的建立,一方面是为了杜绝“民神同位”带来的混乱;另一方面也是为了体现神灵的“严威”,克服那种“神狎民则”的极不严肃的情形。又《墨子·非攻下》载:“昔者有三苗大乱,……高阳乃命玄宫。禹亲把天之瑞令以征有苗。”高阳即颛顼,夏后氏之祖。禹亲到玄宫举行宗教仪式,向祖先请示,以定征三苗之事,故有“高阳乃命玄宫”之说。可见,像国家征伐这类大事都是通过玄宫举行宗教仪式来决定的。

关于颛顼其人,《说文》云:“颛,头颛颛,谨貌”;“顼,头顼顼。谨貌。”《白虎通》云:“颛顼者,塞缩也,奉玉颛谨,有战栗之意。”像这样手里捧着玉,立于玄宫之内,战战栗栗地谨憙于神灵之前,诚然是一个虔诚恭谨的教主形象。《大戴礼记·五帝德》说他“洪渊以有谋,疏通而知事,养财以任地,履时以象天,依鬼神以制义,治气以教民,洁诚以祭祀”,这七句话的赞语,头三句讲他有治民的才能,洪渊有谋,疏通知事,善于理财和推动生产发展;接下的两句说他精通司神之道,能够推演历算,“履时以象天”,并依据鬼神的情况制定出一套宗教礼仪。总之,他是一个“治气以教民”的人王,“洁诚以祭祀”的教主。诚然,他

^① 尹达:《中国新石器时代》,第56页。