

## 【综 论】

## “绝地天通”的层累建构与历史素地

## ——兼评学界的三种诠释进路

梁 涛

【摘 要】“绝地天通”的传说和记载,虽包含有历史的素地,但也经过了后人的层累建构。陈来教授利用宗教学、人类学的成果指出,《国语·楚语下》“民神不杂——民神杂糅——绝地天通”三阶论不可信,古代宗教实际经历了“民神杂糅——绝地天通”两个阶段,对“绝地天通”的研究具有重要意义。徐旭生的宗教改革说、张光直的权力垄断说揭示了“绝地天通”的思想意义,但也存在深化和完善的必要。“绝地天通”发生于原始社会末期的父权家族阶段,“民神杂糅”并不是指人人都为巫,家家都为巫,而是指每个家族乃至宗族都有自己的神,都可以与神沟通。“绝地天通”也不是指完全断绝人与天的沟通,而是垄断祭天的权力,将其掌握在少数人手里。颛顼也不是指某一具体人物,而是对各地宗教改革活动和宗教人物的概括。

【关键词】绝地天通;民神杂糅;层累;素地;陈来

【作者简介】梁涛,中国人民大学国学院,“古文字与中华文明传承发展工程”协同攻关创新平台。

【原文出处】《中国哲学史》(京),2022.6.47~54

【基金项目】本文为“古文字与中华文明传承发展工程”规划项目“出土文献与荀子哲学思想研究”(项目编号 G3620)阶段性成果。

“绝地天通”是古代社会的重大事件,对理解古代宗教、伦理、刑法乃至文明的起源,有着重要的参考价值,历来受到学者的关注。但与其他历史事件一样,“绝地天通”在长期的流传中也经历了“层累”的建构过程,如何剥离后人的附会,还原历史素地,揭示其思想史意义,便成为“绝地天通”研究中的一个重要问题。近代以来的学者如徐旭生、张光直、陈来等都对这一问题表示极大的关注,但由于问题意识不同,观察的角度不同,对“绝地天通”的解读亦有所不同。大致而言,以上三位学者分别提出了宗教改革说(徐旭生)、权力垄断说(张光直)、巫师专业化说(陈来)的不同诠释进路,在文献解读与思想阐发上均有所获,不仅厘清了“绝地天通”中含混不清的问题,也为后人的研究奠定了基础。本文拟对以上三种诠释进路做出考察、分析,总结其得与失,并在前人研究的基础上,提出个人的一管之见。今年正值陈来教授七十大寿,谨以此文表示祝贺。

—

“绝地天通”的记载见于《尚书·吕刑》《国语·楚

语下》《山海经·大荒西经》等文献,其中以《国语·楚语下》的记载最为详尽:

昭王问于观射父,曰:“《周书》所谓重、黎使天地不通者,何也?若无然,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、祿絮之服而敬恭明神者,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、氏姓之出,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。

及少昊之衰也,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。”

由于陈来教授对这段文字做了详细梳理,考察了其历史素地与层累建构,故我们先介绍、分析陈来教授的观点。陈教授对“绝地天通”的解读,主要集中在《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》一书中,从副标题就可以看出,他主要关注的是儒家思想的根源问题。他说:“对中国文化的历史结构而言,寻找决定历史后来发展的‘轴心’,不能仅仅着眼于春秋战国,更应向前追溯,或者用雅斯贝斯的语言,在注重轴心时代的同时,我们还应注重‘前轴心时代’,这对研究儒家思想的起源或根源来说,更是如此。”<sup>①</sup>故他是把巫觋文化看作儒学的源头或根源,将“绝地天通”看作由“巫”到“儒”的一个重要环节来进行考察。在《国语》中,观射父论及“民神不杂”时,不仅提到巫、觋,还说到祝、宗以及五官,认为他们的职责都是为了使“民神异业,敬而不渎”。对此陈来教授分析说,“按照此说,在中国原始宗教的第一阶段上,已有专职事神的人员,而一般人则从事其他社会职业,不参与事神的活动,这叫做民神不杂,民神异业。在原始宗教的第二阶段上,人人祭祀,家家作巫,任意通天,这叫做民神杂糅、民神同位。其结果是祭品匮乏,人民不再得到福佑。在第三阶段上,绝地天通,恢复民神不杂的秩序。”(同上,第23页)这样按《楚语》所述,中国上古的原始宗教实际经历过三个阶段:“民神不杂、民神异业——民神杂糅、家为巫史——绝地天通、无相侵渎。表面上看,这好像是一种正、反、合的辩证演进,但这样的一种演变,并不是宗教自身自然演化过程的体现。”(同上,第26页)陈来教授认为《楚语》所述并不能反映古代宗教的自然演变,显然是意识到,“中国上古传说的一个问题是,像《楚语》中记载的这种传说,究竟在多大程度上保留了原生线索和原生情景,又在多大程度上染着西

周文化的色彩,往往并非一目了然”。(同上)也就是说,上古传说都经历了一个不断层累的过程,虽然包括有一定历史的素地,但二者往往混杂在一起,不容易做出明确区分,而历史研究恰恰是要透过后世的层累去发现历史的素地。另外,根据弗雷泽等人类学家的研究成果,虽然上古确实存在“家为巫史”的阶段,如澳大利亚人都是巫师,每个人都幻想自己能够通过交感巫术来影响他的同伴或自然的过程。“然而,弗雷泽及人类学的知识告诉我们,‘民神不杂’的状态不可能是最原始的文化——宗教状态,而‘民神杂糅’倒是原始文明早期的普遍情形。”(同上)这个判断非常重要,说明陈来教授对《楚语》所述真伪的判别,已不限于目前学界流行的二重证据法,而更多是采用陈寅恪先生倡导的“取外来之观念,以固有之材料互相参证”。<sup>②</sup>当然,史实真伪的考辨,逻辑推理无疑是十分重要的。宗教与其他事物一样,也应该是经历了从简单到复杂的发展,但《楚语》所述,显然与此不符。“《楚语》记载的少皞时代的巫似乎是一种祭祀程序的功能操作者,这究竟是否为上古社会巫觋的原生情景,就值得怀疑。《楚语》叙述的祝宗巫史职能的清晰分化,更像是商周文化特别是西周文化的现象。观射父的讲法只是把民神异业的理想状况赋予上古,以便为颛顼的宗教改革提供一种合法性。而颛顼时代的文化还未发展到宗庙昭穆、礼节威仪灿然大备的程度。”<sup>③</sup>陈来教授的这个推理应该是可以成立的。

在清理了后人的层累建构之后,陈来教授接着探讨“绝地天通”中可靠的历史素地。“绝地天通传说”中肯定性的信息是,它明确指出:第一,中国上古曾有一个‘家为巫史’即人人作巫、家家作巫的巫觋时代;第二,上古巫觋的职能是促使天地的交通;第三,中国历史上的巫觋经历了一个专业分化的过程。……颛顼的‘绝地天通’政策,把少皞时代的‘家为巫史’进化为巫史的专业化,这是不是对少皞以前的一种恢复,无从证明,也不重要。至于说这一过程的最终结果是实现了事神权力的集中和垄断,也还需要进一步的解读,因为我们可以想见,一个较大的邦国,更不用说像夏商这样拥有更大统一性统治的王朝,只有两个大巫,是根本不可能的,各个部落、氏族的巫觋也不可能由帝颛顼的一声号令而取消。”

(同上,第26-27页)陈来教授认为,“绝地天通”传说中可以肯定的历史素地主要有三:(一)中国上古确实存在一个“家为巫史”,人人作巫的巫觋时代。(二)巫觋的职能是促使天地的交通,具体讲也就是与神灵的沟通。陈来教授同意张广直等人的说法,认为巫类似于萨满,他们通过进入癫狂以升举天界,重现人与天地间的交往。(三)颛顼的“绝地天通”是对巫的专业化,经此专业化之后,只有职业巫师可以通天,而一般民众则被禁止与天沟通了。至于巫觋的专业化,是颛顼的创举还是恢复到之前少皞的时代,陈来教授对此存而不论。不过从其论述来看,他还是认为,古代宗教经历了从民神杂糅、人人为巫师到民神不杂、巫师专业化的发展过程。值得注意的是,陈来教授不承认“绝地天通”是由重黎完成的,认为这也应是后人的建构,理由是当时不可能只有两个大巫。这一判断显然与其巫的专业化的诠释进路有关,如果真有巫的专业化,那一定也是一个自然的过程,需要经历较长的时间,正如陈来教授所质疑的,不可能因为“颛顼的一声号令”便完成了。但这一以来,陈来教授实际把“绝地天通”的传说解构掉了,颛顼与重黎可有可无,而颛顼令重黎绝地天通不仅见于《国语》,还见于其他文献,应该是这一传说中的重要素地,后世的诠释只应对其做出合理的解读,而不应连事件本身都予以否定。

徐旭生对“绝地天通”的关注,是与其古史研究联系在一起的。鉴于顾颉刚等人疑古过勇,“走得太远,又复失真”,故提出“怎样来治传说时代的历史”的问题。在他看来,在神权极盛的时代,“大家离开神话的方式就不容易思想,所以这些传说里面掺杂的神话很多,想在这些掺杂神话的传说里面找出历史的核心也颇不容易。由于这些原因,所以任何民族历史开始的时候全是颇渺茫的,多矛盾的。这是各民族共同的和无可奈何的事情。可是,把这一切说完以后,无论如何,很古时代的传说总有它历史方面的质素、核心,并不是向壁虚造的。”<sup>④</sup>所以他主张考察古史传说的素地,重建古史系统,他著名的三大部族集团说,就是在此基础上提出的。徐氏认为上古时代中华大地存在炎黄、东夷、苗蛮三个部族集团,随着氏族的繁衍和发展,本来各自独立的部落集团发生接触,引发激烈战争,炎黄打败了东夷,杀其

首领蚩尤。“从前氏族林立的中国经过这一次大震荡,就渐渐地合并起来,成了若干的大部落。这实在是我国古代史上的一种巨大的变化。”(同上,第6页)“炎黄以前,氏族的范围大约还很小,社会自身还没有变化的倾向,社会秩序的问题还显不出很重要。及至炎黄与蚩尤大动干戈以后,散漫的氏族扩大成部落,再扩大为部落联盟;社会的新元素已经在旧社会里面含苞和发芽,新旧的矛盾开始显露,新旧的交替不久就要开始,社会的秩序问题因此就渐渐地重要起来。从前天人接近还感觉不到什么样的不便,可是在这个时候就成了社会自身的一种严重的威胁。帝颛顼出来,快刀斩乱麻,使少昊氏的大巫重为南正‘司天以属神’……只有他,或者说只有他同帝颛顼才管得天上的事情,把群神的命令汇集起来,传达下来,此外无论何巫不得升天,妄传群神的命令。”(同上,第83页)因此,他称颛顼“是一位敢做大胆改革的宗教主”,“颛顼这一次关于宗教的改革对将来的社会有很大的影响,实在是我国古史上第二个巨大的变化。”(同上,第6-7页)可见,徐先生关注的是“绝地天通”这一宗教改革的历史影响,将其看作华夏民族形成、发展中的重大事件。他还分析了《尚书·吕刑》的材料,认为所记载是华夏集团与东夷集团融合后,与南方苗蛮集团的冲突。“冲突的表面原因是由于南方人民不肯采用北方的高级巫教,‘弗用灵’。冲突的结果是把南方的驩兜、三苗、桀杞各氏族完全击败,或分别流放;北方的大巫长,祝融深入南方以传播教化……苗蛮对北方高级的宗教完全接受。”(同上,第8页)但颛顼的宗教改革,为何能够促成了三大集团的融合,徐先生对此没有对此做出分析、说明,其论证多少显得不够充分。而正是在这一点上,张光直先生的权力垄断说,对前者做出深化和补充。

张光直对“绝地天通”的解读,是建立在他关于中西文明起源的新说之上的。张先生认为,就世界范围来看,文明的产生,即从原始社会向阶级社会的转变有两种基本方式:一种以人与自然关系的改变为契机,通过技术的突破,依靠生产工具和生产手段的变化引起社会的质变;另一种则以人与人关系的改变为主要动力,技术没有大的突破,而主要是通过政治权威的建立与维持开创了一个新的时代。前者以两河流域的苏美尔文明为代表,其特征是金属工

具在生产和灌溉中大规模运用,贸易的扩展以及文字对经济的促进等,它成为近现代西方文明的主要来源。后者则以玛雅—中国文化为代表,其特征是政治权威的崛起与社会分层的形成,金属不是运用于生产,而是运用于宗教与政治活动中。<sup>⑤</sup>从这一视域出发,张光直突出巫觋与政治权力的关系,将宗教与政治权威的兴起联系在一起。他说:“这则神话是有关古代中国巫觋最重要的材料,它为我们认识巫觋文化在古代中国政治中的核心地位提供了关键的启示。天,是全部有关人事的知识汇聚之地。……获取这种知识的途径是牟取政治权威。古代,任何人都可借助巫的帮助与天相通。自天地交通交绝之后,只有控制着沟通手段的人,才握有统治的知识,即权力。”(同上,第33页)一句话,古代中国宗教与政治统治是联系在一起的,掌握了通天权也就掌握了统治权,反之亦然。故“绝地天通”既是宗教改革,也是政治改革,是通过宗教达到对权力的垄断。在张先生看来,“文明是物质财富积聚的体现,它既是政治权威兴起的结果,也是它存在的条件。……但在中国,资源(文明)的最初积聚,是通过政治手段(国家社会)而不是技术突破来实现的。”(同上,第107页)所以虽然已进入青铜时代,但青铜制作的农具却寥寥无几,农业工具仍然用木、石、角、骨制造,青铜主要被用来做礼器、兵器。“这种使用模式成为中国青铜时代最显著的特征,青铜主要与仪式与战争联系在一起,‘国之大事,在祀与戎’。”(同上,第92页)这构成中国古代文明的独特路径,即不是通过生产、技术的突破,而是利用对祭祀、暴力的垄断形成政治权威,实现财富的积聚,而“绝地天通”正是这一发展路径中的重要事件。张光直的解读强调了巫觋与政治权威的关系,有其合理之处,一定程度上解释、说明了为何颛顼的宗教改革,会促成政治权威的崛起与统一国家的形成。但他对《国语》“绝地天通”的解读是比较简单的,既没有对其做层累与素地的分析(如陈来教授),也没有将其与古代民族的具体历史联系在一起(如徐旭生教授),其关注点主要在于“绝地天通”如何促成了政治权威的崛起。由于其观点是建立在中西文明新说之上的,故不可避免地带有推论的性质。另外,张先生是将夏商周三代作为一个整体看待的,将其均视为通过神权与暴力的垄断以实

现财富积聚类型,这样无形中就夸大了“绝地天通”对后世的影响,而忽视三代内部宗教观念的变化,尤其是周人“敬德保民”“以德配天”的思想史意义。

## 二

在以往学者研究的基础上,我们有可能对“绝地天通”的历史素地与层累建构做出进一步分析和梳理。根据陈来教授的研究,古代宗教的第一阶段是“民神杂糅”,而非传统所记载的“民神不杂”。这一阶段的情况是:“民神杂糅,不可方物;夫人作享,家为巫史。”(《国语·楚语下》)韦昭注:“方,别也。物,名也。”故方物是指不能对民神做出区分、分别。下一句的理解颇有歧义,韦昭注:“夫人,人人也。享,祀也。”<sup>⑥</sup>故“夫人作享”是说家族成员都可以参与到家族的祭祀活动中。“家为巫史”的“为”当训为有。《孟子·滕文公上》:“夫滕,壤地褊小,将为君子焉,将为小人焉。”赵岐注:“为,有也。”是说家族内部已经有了专门的巫,执行祭神活动。以往学者将该句理解为人人都作巫,家家都作巫,是不成立的,也不符合古代宗教的一般情况。没有材料表明,古代存在着一个人人为巫的阶段,弗雷泽所说更有可能是巫术衰落后流落民间的情况,而非巫术的原生形态。以往学者误把这里的“家”当作了后世的小家庭,把家直接等同于人,故得出错误的结论。其实这里的家并非后世的小家庭,而是父权家族。所谓父权家族是以父家长为核心的家庭组织,它是早期氏族组织长期发展演变的结果,一般由父家长与若干代子女组成,成年子女虽然可以组成家庭,成为小家长,但他们没有经济独立权,父家长利用对家族经济活动的管理垄断了家族的财产。为了维护对家族的统治,他们竭力压制小家长的“个性”。因此,在相当长一段时间内,家族财产集中在父家长手里,虽然也出现了私有制——父家长私有制,但不同于个体私有制,它不仅没有瓦解父权家族,反而强化了父家长的统治。由于父家长占有了家族财产,在家族内部取得了支配一切的权力,父家长不仅拥有对家族财产的绝对所有权,还拥有司法审判权以及宗教祭祀权。<sup>⑦</sup>关于父权家族,恩格斯将其概括为:“一是把非自由人包括在家庭以内,二是父权。”并说“它以缩影的形式包含了一切后来在社会及其国家中广泛发展起来的对立”。<sup>⑧</sup>因此,父权家族的出现,是人类文明

发展史上的一件大事,它标志着在社会生活的一切制度上,在人与地和人与人的关系上的革命。

一个家族,从起源上可以追溯到久远的祖先,这位祖先因对家族发展创立巨大功业,被视为家族精神的象征,为全体家族成员所崇拜。祖先崇拜一经产生,便成为家族的共同信仰,对维系家族的统一具有不可替代的作用。因为,家族虽然建立在共同的血缘关系之上,但从实质上说,共同的宗教信仰才是家族的标志。家族在血缘关系上不一定要保持统一,它可以容纳无血缘关系的外来人,如家族中的妇女和非自由人,然而家族在宗教信仰上却一定要保持一致,一个外来人加入新家族时,必须放弃原来信奉的旧神,改奉家族的新神。因此,“古代家族不近于自然的团体,而近于宗教的团体。”<sup>⑨</sup>由于祭祀是沟通人与神关系的重要手段,是世俗权力和政治秩序的合法性来源,故父家长往往利用祭祀权强化对家族的统治。在家族内部,父家长垄断祭祀权,是主祭,其他成员在家长率领下,参加祭祀活动,这就是“人人作享”。祭祀需要专业的巫师与神灵相沟通,需要巫师的参与,这就是“家为巫师”。由于祭祀是家族内部的活动,外人不得参与,祭神是对其先祖的尊崇和敬仰,因此会在所有家族成员之间产生强大的凝聚力和向心力,使所有成员团结在家长的周围,这种作用称为“收族”(《礼记·大传》:“尊祖故敬宗,敬宗故收族”)。

因此,“民神杂糅”实际反映的是原始社会末期父权家族阶段的宗教情况,其特点是人神相通,人人参与享神,家家都有巫史。由于古代社会是以家族为单位的,负责祭祀的是父家长,参与祭祀的主要限于家族成员。这种早期巫教虽然对整合家族关系起到一定的作用,但也存在明显的局限。特别是随着家族的不断繁衍、分化,在家族的基础上形成更高一级的宗族,在宗族的基础上又形成更高一级的氏族,以及超越氏族和宗族之上的部落联盟时,其局限性就显得十分明显了。主要表现是“烝享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威”,由于神人的界限不够明确,不同氏族的神也没有隶属关系,故影响范围有限,无法促进社会的分层,树立政治权威,形成政治共同体。“齐盟”犹言同盟,“同盟是氏族间或部落间的事情,也是有关社会秩序的事情,可是几乎人

人全能传达神意,来干涉它,那样的烦渎,那‘齐盟’还能有什么‘严威’呢?”<sup>⑩</sup>没有更高的神灵,不同氏族间的人们自然缺乏精神上的向心力,对于盟誓也就不以为意了。于是到颛顼主政时,“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”。颛顼的宗教改革主要包括三个方面:一是提出了超越宗族、氏族之上的天神,作为更高的精神信仰。二是“绝地天通”,禁止与天神任意交通,设立专门的巫觋——重,垄断了祭祀天神的特权。三是在专业巫觋之外,设立管理民事的官员——黎。经颛顼的改革后,早期巫教被以天为至上神的信仰所代替,古代宗教进入一个新的发展阶段。需要说明的是,“绝地天通”并非完全隔绝人与天的交通,而是将交通的权力垄断在少数人手里。天也不再是各个氏族信奉的祖先神,而是更高的神灵,是超越地域性的至上神。各个家族祭祀祖先神的传统虽然仍然保留,但祭天只能是少数人的特权。由于古代社会宗教与权力的密切关系,垄断了通天权也就垄断了世俗的统治权。原来各个氏族都有自己的祖先神,现在则有更高的至上神——天,而信奉天的权威自然也就要臣服于垄断了通天权的部族首领,故颛顼的改革实际是为部族国家提供了宗教信仰。“绝地天通”可能最早发生在颛顼所属的华夏部落联盟,后又扩展到东夷部落联盟和苗蛮部落联盟。前者即《楚语下》所记,后者则见于《尚书·吕刑》关于“绝地天通”的记载。

### 三

《吕刑》一篇,《史记·周本纪》称“甫侯言于王,作修刑辟。……命曰《甫刑》。”《国语·周语》韦昭注:“谓周穆王之相甫侯所作《吕刑》也。”“甫”通“吕”。本篇主要记载周穆王关于勤政慎罚的诰辞,因其主要反映了穆王之相吕侯的思想,故称《吕刑》。其文云:

若古有训,蚩尤惟始作乱,延及于平民,罔不寇贼,鸱义奸宄,夺攘矫虔。苗民弗用灵,制以刑,惟作五虐之刑曰法,杀戮无辜,爰始淫为劓、刵、椓、黥。越兹丽刑并制,罔差有辞。民兴胥渐,泯泯棼棼,罔中于信,以覆诅盟。虐威庶戮,方告无辜于上。上帝监民,罔有馨香德,刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜,报虐以威,遏绝苗民,无世在下,乃命重黎,绝地天通,罔有降格。

《吕刑》完成于周人之手,是从胜利者华夏的立场记述历史的,故其文字多有夸诞、不实之处。当时王朝国家尚未形成,自然不存在“作乱”的问题,真实情况应该是随着华夏部族向南方的扩张,与蚩尤为代表的苗蛮部族发生激烈冲突,《吕刑》的作者从正统观念出发,故称蚩尤“始作乱”。“苗民弗用灵”,“灵”训为令。苗民不听从谁的命令呢?当然不是其祖先神的命令,而应当是新的天神的命令,也就是颛顼以天神的名义发布的命令。徐旭生先生认为是指南方的苗民不肯采用北方的高级巫教,<sup>①</sup>也就是颛顼改革后出现的天神教,是有道理的。为了与华夏部族对抗,苗蛮部落制作了“五虐之刑”,也称作法。其中“劓”是割鼻,“刵”当为“刖”之误,是砍足,“髡”是宫刑,“黥”是脸上刺字。劓、刖、髡、黥,再加上大辟即为五刑。“越兹丽刑并制,罔差有辞”,越兹,于是。丽,施行。并,通“摒”。差,择也。于是施行刑罚,摒弃法制,不管对方的陈述。这是斥责蚩尤滥用刑罚,杀戮无辜。其实五刑是五种惩罚手段,其实施的对象主要是战争的俘虏,主要针对的是外族人。陈顾远称:“我族初用五虐之刑,当亦专对异族而设,凡同族有罪,或屏诸四夷不与同中国,若《舜典》‘流共工,放驩兜’是也。”<sup>②</sup>关于五刑,梁启超曾推测其出自苗族,“五刑为苗族所创,其迹甚明”,“自黄帝迄今于舜禹,我族与苗族为剧烈之竞争,卒代之以兴。于是彼族之文明,吸收以为我用。刑法于是起焉”。<sup>③</sup>梁氏之说未必恰当,其实华夏族也实行过五刑。《尚书·舜典》记舜命皋陶之言:“皋陶,蛮夷猾夏,寇贼奸宄。汝作士,五刑有服(注:用),五服三就。”皋陶所掌的五刑针对的是犯境的蛮夷,其担任的官职——士,应该主要是军事性的。至于士成为理官,掌诉讼,乃是以后的事情,说明华夏同样推行过针对外族人的刑罚。<sup>④</sup>《国语·鲁语》记鲁大夫臧文仲曰:“大刑用甲兵,其次用斧钺,中刑用刀锯,其次用钻凿,薄刑用鞭扑,以威民也。古大者陈之原野,小者致之市、朝。五刑三次,是无隐也。”这里所说的五刑虽然具体内容与苗民的五刑有所不同,但就其为刑罚、暴力而言则是一致的。出现这种情况主要是在早期国家形成过程中,各个部族均发生过激烈的战争,最初可能发生在氏族之间,后又扩大到部族之间,苗蛮如此,华夏亦如此。《淮南子·天文训》称:“昔者共工氏

与颛顼争为帝。”这应该是争夺部落联盟的统治权。《兵略训》亦称:“颛顼尝与共工争矣……共工为水害,故颛顼诛之。”这应该是为了争夺水资源,或者为了治水而发生战争。由于当时生产力落后,尚没有将俘虏变为奴隶的条件,故对于战争中的俘虏,需要有一套惩罚的手段和方法,并根据刑罚的轻重,分别在野外、市集和朝廷三个场所进行处罚。这就是《舜典》所说的“五服三就”,《吕刑》所说的“五刑三次”。

按照《吕刑》的说法,由于苗民滥用刑罚,虐杀无辜——其实更有可能是对异族的征伐,败坏了社会风气,于是人们纷纷向上帝申述。“上帝监民,罔有馨香德,刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜,报虐以威,遏绝苗民,无世在下。乃命重黎,绝地天通,罔有降格。”这里的“上帝”指至上神,“皇帝”应指颛顼,颛顼打着同情无辜民众的旗号,对反抗的苗民进行杀戮,同时命重黎断绝天地交通,将祭祀权垄断在自己手里,不允许苗民与天沟通,至此北方的高级巫教才传播到南方,被苗蛮族所接受。可见,祭祀权与统治权是联系在一起的,军事征服往往要靠宗教祭祀来维护,而宗教祭祀的推广也要借助刑罚的力量。据《国语·鲁语下》:“昔禹致群神于会稽之山,防风氏后至,禹杀而戮之,其骨节专车。”这里的“群神”指各地部落首领,因为具有祭祀各自部落神的权力,故被称为神。禹借杀防风氏,对其进行威吓,逼迫其臣服于自己。又据《左传·哀公七年》:“禹合诸侯于涂山,执玉帛者万国。”到涂山之会时,<sup>⑤</sup>各地部落首领已自觉臣服,故不再称神,而称诸侯了。这样随着部族统一战争的完成,早期部族国家就进入夏商周的王朝国家。

《吕刑》与《国语·楚语》均提到“绝地天通”,但所记并不完全相同。如前所述,“绝地天通”最早出现于华夏部落,后来又推广到苗蛮部落,《国语》与《吕刑》可能是对这一过程的不同记载,其核心则是通过宗教改革垄断政治权力,促进社会分层,形成部族乃至王朝国家。另外,《吕刑》没有提到颛顼,只说到“皇帝”。<sup>⑥</sup>古代由于宗教势力强盛,古人称帝颛顼、帝尧,“专名前面加一‘帝’字,很恰切地表明他们半神半人的性质。帝就是神,单称‘帝’或加一字作‘皇帝’,而下面不系专名的,均指天神,并无真实的人格。”<sup>⑦</sup>从一些记载来看,颛顼半人半神,具有很强的神性,可能由于这个原因,《吕刑》称其为“皇帝”。颛

项不仅具有很强的神性,身份也颇为复杂。“一方面,华夏集团的重要氏族,有虞氏、夏侯氏全对他行祖祭”,另一方面,据《山海经·大荒东经》、《帝王世纪》,他又像是属于东夷集团。另外,颛顼又见于《海外北》《大荒北》《海内东》《大荒东》《大荒南》《大荒西》,像他这样东西南北,“无远弗届”的情形,十分罕见。(同上,第75页)这样看来,颛顼可能不单指某一具体人物,而是对各地宗教改革活动和宗教人物的概括。

综上所述,“绝地天通”乃上古时代的重大事件,涉及宗教、政治、民族等众多领域,对理解中国古代国家文明的起源具有重要意义。但在长期的传播中,关于“绝地天通”的叙述不可避免地经历了层累建构过程。这尤其体现在《楚语下》中,陈来教授指出其“民神不杂”——“民神杂糅”——“绝地天通”三阶段论不可信,其历史素地只可能包括“民神杂糅”——“绝地天通”两阶段,清理了层累、附会的内容,具有重要意义。同样,《吕刑》从华夏正统观念出发,把“绝地天通”说成是对苗民滥用刑罚、杀戮无辜的惩罚,其实不论是苗蛮还是华夏,都试图通过垄断祭祀和刑罚完成部族的统一,进而建立王朝国家,只不过华夏获得最终的胜利,而苗蛮是失败者而已。而且《吕刑》的说法也是自相矛盾的,既然已经“遏绝苗民,无世(注:嗣)在后”,将其赶尽杀绝,又有什么必要以及针对谁来“绝地天通”呢?

学者普遍承认,“绝地天通”发生于原始社会末期,此时已进入父权家族阶段,故对于“绝地天通”需要结合父权家族来理解。所谓“民神杂糅”并不是指人人都为巫,家家都为巫,而是指每个家族乃至宗族都有自己的神,都可以与神沟通。家族成员虽然均可参与祭祀,但祭祀权实际是掌握在父家长手中的。古代社会是以家族而不是个人为基本单位的,因此根本不存在人人都为巫的情况。学者多强调,中国古代宗教是一种类似萨满的巫教,其特点是通过巫觋与神或天进行沟通。由于父权家族阶段已出现了祖先神,故这一时期的宗教信仰主要是祖先崇拜,巫是在这一信仰下活动的。同样,“绝地天通”也不是指完全断绝人与天的沟通,而是垄断祭天的权力,将其掌握在少数人手里。这里的天已不是家族的祖先神,而是超越其上的至上神,谁垄断通天的权力也就掌握了人间的统治权。从这一点看,巫师专业化说虽然有一定根据,但显然不足以揭示“绝地天

通”的真正内涵。称“绝地天通”为宗教改革当然可以成立,但也需要注意,这种宗教改革实际是将民众排除在外,没有为民众提供超越的精神信仰,而是为王权的兴起提供了宗教的根据。因此,宗教改革说恐怕要与权力垄断说需要结合在一起,才可能对“绝地天通”做出全面、合理的说明。另外需要说明的是,虽然“绝地天通”的事件显示,中国古代文明走了一条垄断宗教与暴力的路径,但这一文明之所以能长期延续,却绝不仅仅是依靠排他性的宗教与暴力,而是不断有新的宗教、思想因素的注入。这些因素显然已经突破了“绝地天通”的范畴,是其所无法概括和包含的了。

#### 注释:

①陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,三联书店,1996年,第5页。

②陈寅恪:《王静安先生遗书序》,《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社,1980年,第219页。

③陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,第26页。

④徐旭生:《中国古史的传说时代》(增订本),文物出版社,1985年,第22页。

⑤张光直:《美术、神话与祭祀》,辽宁教育出版社,1988年,第1-2页。

⑥徐元浩:《国语集解》,中华书局,2002年,第515页。

⑦林耀华、庄孔韶:《父系家族及父权家族公社形态研究》,青海人民出版社,1986年,第12页。

⑧恩格斯:《家庭、私有制与国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1966年,第49-50页。

⑨[法]法郎士著:《希腊罗马古代社会研究》,李玄伯译,上海文艺出版社,1987年,第26页。

⑩徐旭生:《中国古史的传说时代》(修订本),第80页。

⑪徐旭生:《中国古史的传说时代》(增订本),第8页。

⑫陈顾远:《中国法制史》,中国书店,1988年,第260页。

⑬梁启超:《论中国成文法编制之沿革得失》,《梁启超法学文集》,中国政法大学出版社,2000年,第124页。

⑭关于皋陶,《左传·昭公十四年》说:“《夏书》曰:‘昏、墨、贼、杀’,皋陶之刑也。”《吕氏春秋·君守》说:“皋陶作刑。”《说苑·修文》说:“皋陶为大理。”

⑮学者或认为,会稽与涂山为同一个地方,《国语》与《左传》所记实际是同一次会盟。

⑯对于此“皇帝”,学者或据《国语》释其为颛顼(郑玄),或根据《吕刑》下文提及伯夷、禹、后稷而认为指舜(蔡沈),或认为指“伟大美善的上帝”(刘启钊:《尚书校释译论》第4册,中华书局,2005年,第1948页)。

⑰徐旭生:《中国古史的传说时代》(增订本),第76页。