

“绝地天通”中的宗教与历法

吴 飞

【摘要】绝地天通是中国文明史上的重大事件,它既是宗教事件,也是历法事件,因为中国古代巫教的核心就是天文历法。绝地天通确立了统一历法,重黎是掌握历法天道的巫师,它与《尧典》中的“观象授时”和《易传》中的“神道设教”都是以天文历法为核心,确立了自然与文明的区隔,却并非绝对的天人分裂,而是总体上的天人合一关系的一个重要方面。

【关键词】绝地天通;巫史传统;天文历法

【作者简介】吴飞,哲学博士,北京大学宗教学系教授。

【原文出处】《世界宗教文化》(京),2023.3.1~8

一、“绝地天通”的现代诠释

出自《尚书·吕刑》《国语·楚语》等书的“绝地天通”,是理解中华文明起源及其基本特质的重要事件,然而由于其叙述中夹杂着浓厚的神话色彩,含义却不甚清晰。现代以来,已有许多重要学者对它做出研究。^①徐旭生最早指出,“高阳氏的首领帝颛顼就是一位敢作大胆改革的宗教主,他‘使南正重司天以属神,北正黎司地以属民’,就是使他们为脱离生产的职业宗教服务人。有人专管社会秩序一部分的事,有人专管为人民求福免祸的事”。^②其后,现代学者不断细化和深入宗教改革说。袁珂以为:“此社会发展,第一次阶级大划分在神话上之反映也。”^③李零在前辈学者的基础上进一步指出:“人类早期的宗教职能本来是由巫觋担任,后来开始有天、地二官的划分。”^④陈来则将绝地天通理解为大小传统的分离:“绝地天通并没有禁绝个体巫术,它只是标明公众巫术由统治阶级独掌,大小传统,由此渐渐分离。”^⑤以宗教改革为“绝地天通”的基本含义,这已成为现代学术界对“绝地天通”最主流的解释,不少学者在这个基本理解之上,再来诠释其中更复杂的宗教学与思想史意义。

但与此主流意见相伴随的,还有一种从天文历

法的角度做的解释,亦肇端于徐旭生。他说:“我国从前的学术界一谈到历算总把南正重及火正黎当作开山老祖;古代文化高的国家中凡关于历法的制定差不多全与祭司有关,也是有一定的因果的。”^⑥庞朴将“南正重司天以属神,北正黎司地以属民”解释为:“前者是正朔,是大历;后者是火时,是小历。”^⑦近年来,王小盾指出,“‘绝地天通’的本质,是指在颛顼时代,以标准星观察和天神祭祀为内容的神圣天文学,与以物候观察和历法制订为内容的民用天文学,分别由专人掌管”。^⑧刘宗迪则指出:“重、黎绝地天通,实指参星与火星分司冬和夏。”^⑨

指出绝地天通与天文历法的关系,是一个非常重要的洞见,比仅仅空泛地讲宗教改革,是一个值得关注的推进。不过,天文历法说与宗教改革说未必完全不相容,徐旭生已经并提这两方面,只是后人多未能重视。刘宗迪亦不能否定《国语》故事中的宗教意味。宋会群说:“绝地天通的重黎,不仅是当时司天地的大巫,而且是当时天文历法知识的掌握者。”^⑩冯时也同意这一点,并指出,“天文学是古代政教合一的帝王所掌握的神秘知识”。^⑪许兆昌认为:“协助颛顼进行宗教改革的重、黎除了分属神民,绝地天通

外,在古代文献中主要还是以观象制历的早期历法专家的身份出现的。”¹²

我们也认为,宗教垄断说与天文历法说并非完全相斥的两种解释。早期中国的宗教是一种巫教,自张光直明确提出此说后,虽亦多有争议,但巫史传统作为中国思想形成的一条主线,已经得到学术界的普遍认可。由巫到史,便是这种巫教传统逐渐理性化、人文化的过程,而绝地天通就是此一过程中的一个重要环节。

那么,巫史阶层的“宗教垄断”,所垄断的究竟是什么?所谓“宗教垄断”,本是世界各主要宗教都很常见的情况。比如,希腊罗马有祭司和先知阶层,是其宗教制度,而通过占卜获得神谕,维护城邦生活,确定个人命运,则是其内在信仰;希伯来亦有垄断宗教权的祭司和先知,其主要职能是向上帝的选民颁布神法和神谕;基督教的祭司阶层,则主要负责传播福音,帮助信徒完成其灵魂的拯救;印度教与佛教有占据高位的僧侣,完成自身的宗教修行,且为信徒们做出示范。所有这些大的宗教体系都有教会和祭司阶层的宗教垄断,但其宗教制度仍是在其基本教义基础上对神人关系的一种安顿。¹³中国上古宗教发生过宗教垄断,并非很特别的事情。但这是一种怎样的宗教,以及要有什么样的人以什么方式垄断,才是更重要的问题。

巫教的内容本有很多,祭祀、祈雨、占卜等等皆是,但“绝地天通”当中主要强调的就是天文历法的制定。现代学者受到现代学术分科的影响,往往将天文历法与巫教当做两个领域,但古人并无这样的学科划分。无论祭祀、占卜,还是历法制订,均被视作沟通天人的重要方面,无论早期的巫觋,还是后来的史官,均为其职责所在。¹⁴绝地天通这件事,指的是由重黎制订了官方历法,而垄断了与神的沟通,以此成为中国宗教史上的重大事件。

二、《楚语》中的“绝地天通”

《吕刑》和《楚语》中的“绝地天通”字面上不大容

易看出历法的含义,但《山海经·大荒西经》中说重黎绝地天通的结果是“行日月星辰之行次”,已经比较明确点出了历法之义。《子弹库帛书》则有伏羲、女娲生下四时的神话,也是与历法相关的神话。¹⁵汉代以降的学者多以历法理解绝地天通,本无异辞。司马迁《史记·历书》《太史公自序》等篇中都明确这样讲,而且认为重黎即司马氏的祖先,而司马迁本人也参与了太初历的制订。孔安国、扬雄、班固、徐干、郑玄、韦昭、孔颖达等,亦均以制订历法解释此事。而《汉书·律历志》以历法解之,《郊祀志》中又以祭祀之事解之,可见,《汉书》认为二者并不矛盾。只是宋代以后的学者,更多侧重于宗教式的解释,历法的说法少了。今天学者对宗教垄断的理解,受这一思路影响甚大。¹⁶

由于《国语》中观射父的解释最为详尽,我们先来分析他的描述:

昭王问于观射父曰:“《周书》所谓重、黎寔使天地不通者何也?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、禋洁之服,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。其后，三苗复九黎之德，尧复育重黎之后不忘旧者，使复典之，以至于夏、商。故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也，当宣王时，失其官守，而为司马氏。宠神其祖，以取威于民，曰‘重寔上天，黎寔下地’，遭世之乱，而莫之能御也。不然，夫天地成而不变更，何比之有！”^⑦

首先，观射父将巫覡界定为聪明圣智之人，其知识与能力分为两个方面。第一个方面，是为“先圣之后”做祝，即为之赞礼，要通晓“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、禋洁之服”，所有这些都是与神祇先祖祭祀之事相关的礼仪原则，即“敬恭明神”。第二个方面，是为大族之后做宗，要通晓“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”，这些都是与祭祀相关的物品掌故，即“心率旧典”，而其中居于首位的，乃是“四时之生”，即四时的出产。作为五官的“天地神民类物之官”，分别掌管这些非常琐细但也非常重要的事务，都是由巫覡来担任的。《左传》昭公二十九年：“故有五行之官，是谓五官。实列受氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。”而《史记·历书》更是明确说：“考定星历，建立五行，起消息，正闰余，于是有天地神祇物类之官，是谓五官。”可知，此五官是根据天文历法划定的。观射父虽然说得不是那么明确，但综合《左传》与《史记》之说，这一点应该是没问题的。正是因为有巫覡五官的安排，所以民有忠信，神有明德，民神异业，敬而不渎。“神降之嘉生”，指的是四时之物有序生长，正是因为有这些丰富的出产，人才能够为神祇提供牺牲祭祀，又是因为这些丰厚

的祭祀，神祇会保佑人民，风调雨顺，不断出产丰富的财货。因而，神与人之间形成一个良性循环，这便是观射父和司马迁都认同的，上古之时民神异业的理想状态。五官分职不等于神民异业，但因为有了明确的五官分职，才可以做到神民异业；但神民异业也并非天人分裂，而是天人之间既有不同，又秩序井然的一种良性循环。

今天的研究者多认为，民神异业是观射父设想出的一种理想状态，最初的实际情况应该就是民神杂糅的，绝地天通达到民神异业，是一场划时代的宗教改革。所谓“民神杂糅”，也并不是分不清人神的区别，而是因为没有精爽不二之巫覡，没有严格区分的五官，亦即没有大家共同尊奉的祭祀与历法制度。“夫人作享，家为巫史”，指的是人人可以主持祭祀，家家可以进行占卜，没有专业巫师。“无有要质”，韦昭注：“质，诚也。”便是无法做到“敬恭明神”，“民匮于祀，而不知其福”，首先指人们不清楚该用什么来祭祀，更不知祈什么福，便是无法做到“心率旧典”。虽然民神杂糅在古代许多民族出现过^⑧，但从西方宗教学的角度，很难理解，为什么在每个人可以和神交流，神和人关系很密切的时候，人反而得不到神的保佑呢？人们以各自的方式祭祀，不是很类似于新教人人可以为祭祀的观念吗？新教也没有因此就丧失宗教精神？没有统一的敬神仪式和规则，为什么就会导致灾难？

从历法的角度看，这个问题就会迎刃而解。因为天道主要表现为四时代序，人神之间的主要关联是明确区分四时，在宗教生态混乱的时候，没有统一的历法，也没有分工协作的职官，人们根据自然界的变化来推测时节的变化，既不统一，更不准确，没有可预期的出产。生活生产既然是混乱的，人们也就得不到神的祝佑，没有统一的宗教体系，在神面前起的誓、结的盟，也就不大放在心上。于是就陷入恶性循环，没有应有的物产以供奉神明，就会出现各种灾祸，损害人们的正常生活，无法终其天年，“莫尽其

气”，韦昭注：“气，寿命之气也。”颛顼命重黎绝地天通，通过创制统一的历法，进行严格分工，创造了(或回到了)严格的民神异业状态。

观射父特别谈到，颛顼之后还有一次绝地天通：“其后，三苗复九黎之德，尧复育重黎之后不忘旧者，使复典之，以至于夏、商。故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。”司马迁和孔安国都认为，尧时的重黎之后即羲和兄弟，故而第二次绝地天通正是《尧典》中的观象授时，也正是《吕刑》中所写的事件。

三、《吕刑》中的“绝地天通”

再看《吕刑》中的描述：

惟吕命，王享国百年，耄荒，度作刑，以诘四方。王曰：“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，泯泯焚焚，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。皇帝哀矜庶戮之无辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重黎，绝地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明棗常，齔寡无盖。皇帝清问下民，齔寡有辞于苗。德威惟畏，德明惟明。乃命三后，恤功于民。伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播种，农殖嘉谷。三后成功，惟殷于民。士制百姓于刑之中，以教祗德。”穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不惟德之勤。故乃明于刑之中，率义于民棗彝。典狱非讫于威，惟讫于富。敬忌，罔有择言在身。惟克天德，自作元命，配享在下。^⑩

吕侯受周穆王委托作此篇，遂以王的名义讲刑罚之事。在正式讨论刑罚问题时，他先回顾历史以阐发刑罚的基本理论，就有了绝地天通这段描述，可以说，“绝地天通”部分，是《吕刑》全篇的引言。作者首先追溯了苗民领袖蚩尤制定的五虐之刑^⑪，苗民向上天控诉其无辜之状。于是，尧帝^⑫征伐苗民，禁止

他们的虐法，随后才有其正面的举措，首先做的，就是让重黎“绝地天通”，然后再进行一系列的社会改革，其中一个方面即是伯夷制定刑罚。因而，在尧的社会文化体系中，刑罚有了更恰当、更系统的制度语境，不再是苗民那样的暴政。于是，吕侯讲完了刑罚的起源，随后便具体而深入地讨论伯夷所订刑罚的原则。按照孔传的理解，此“重黎”即是《尧典》中的羲和兄弟，而“绝地天通”正是“观象授时”。

观射父所说的民神杂糅和《吕刑》中所讲的苗人制定五虐之刑描述的是同一种状况，但角度非常不同，如何统一在一起？汉唐注疏之学，多按照字面意思，归罪于“九黎三苗之人的‘乱德’”；“至宋儒始以为德衰政乱，民无所诉，只好诉于鬼神。必王政行于上，是非善恶分明，民自不复求于神，这就‘绝地天通’了。”而现代学者多从宗教政治演进的角度，认为这是华夏民族与三苗斗争中，完成了宗教改革、宗教垄断。^⑬现代主流学说虽更重社会科学方法与客观态度，对此事的理解实由宋儒之说演变而来，虽不无道理，但忽视了汉唐诸儒本不会忽视的一个基本问题：无论是宗教改革还是宗教垄断，此一宗教的基本内容和目的是什么？观射父的大段描述中，始终围绕着“物”，五官是“类物之官”，神的庇佑体现在“降之嘉生”，民的忠信体现在“民以物享”，人民献上的物，正是天神降生的物，形成神人之间有序的良性循环。而一旦家为巫史、民神杂糅，导致的直接后果是“不可方物”，韦昭注：“方，别也。”物没有了次序，混乱了，是各种灾难的直接原因。因为没有恰当的物献给神，所以神也会使“嘉生不降”，又使人民“无物以享”。之所以统一历法的绝地天通可以解决此一问题，正是因为“观象授时”的结果，人民对天道四时的运行有准确的把握，就可以对一年的出产有更合理的安排，四时祭祀也就可以有时令祭品，于是神人之间又复进入良性循环，“使复旧常”。

再细读《吕刑》可知，绝地天通并非直接针对三苗作乱的举措。“遏绝苗民，无世在下”已经是对苗

民作乱的惩罚。因而,“绝地天通”并非针对五刑而言。但在苗民作乱之时,“民兴胥渐,泯泯棼棼,罔中于信,以覆诅盟”。这里讲的是作乱导致的社会文化后果,即由于三苗刑虐,人民陷入了混乱当中,这混乱指的究竟是哪方面,文中没有明确讲,孔传释之为“泯泯为乱,棼棼为恶”,给以一个道德上的否定,但随后则是宗教上的后果,盟誓之时,毫无信用可言,此语和观射父所说的“民渎齐盟,无有严威”意义相近,而非如顾亭林所谓“小民有情而不得申,有冤而不见理,于是不得不愬之于神”之说。笔者以为,“泯泯棼棼”很大程度上应来自历法上的混乱,使人们无法准确把握万物生长的时节。今人不必如古人一般给以一个道德上的判断,按照徐旭生、袁珂、刘起釭等先生的研究角度,这可能就是在华夏民族征服三苗之时,发现他们的刑罚、宗教、历法等都是落后而混乱的,因而要给他们一个系统的文化改造。如果真如观射父所说那样,绝地天通之事发生过两次,那就是有过不止一次的文化征服。华夏民族与九黎三苗之间的冲突与征服,是一个相当漫长的过程,在这期间发生若干次的征服,是完全可能的。军事上的征服之后,再以“绝地天通”进行文化上的改造。^③

于是,军事上的“阻遏三苗”只是一个开端,此后还要进行全面的社会文化改造,主要包括三个方面:伯夷主持的刑法建设,禹主持的治水活动,稷主持的农业改革。而作为这一系列改革之基础的,正是“绝地天通”,这一系列改革的效果是:“穆穆在上,明明在下,灼于四方,罔不惟德之勤。”孔传:“尧躬行敬敬在上,三后之徒秉明德明君道于下,灼然彰著四方,故天下之士,无不惟德之勤。”这段话其实有对“绝地天通”的直接呼应,孔传未能言及。“穆穆在上”,与《诗·惟天之命》“惟天之命,於穆不已”所说类似,当为言天道,并非仅指尧为明君,而包含了尧率天下以敬天之义。“明明在下”,前文已有“明明棗常”“德明惟明”之语,固是言人事,然而是在绝地天通完成

之后,刑罚、水土、农业皆能纳入正轨,有条不紊,方为“明明”。“灼于四方”,正如《尧典》“观象授时”中四方与四时相对,四时既顺,四方则正,生于天地之间的人民,无不明德勤劳,而不复“德刑发闻惟腥”的状态。所以,吕侯以“惟克天德,自作元命,配享在下”终结序言,始终没有忘记敬天的主题。在后面的正文中,吕侯仍然在总结绝地天通的经验,以苗人因乱刑被天厌弃为戒,强调司政典狱作为“天牧”的职责。我们由此就可以理解“绝地天通”在《吕刑》中的位置,也可以理解,四时历法在敬天之事中的核心地位。

四、结语:绝地天通与天人合一

为什么创制历法会称为“绝地天通”?“地天通”三个字连读,是天地之间的相通,“绝地天通”是断绝天地之间的这条通道,很可能本为神话之语。但我们不能因此将“绝地天通”从字面上理解为天人分裂。孔传所说“天神无有降地,地祇不至于天”(孔疏将“地祇”改为“地民”,应该是对的),多少有些误导。这个解释是由观射父所说“南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”来的,但观射父已经明确讲过,不可将此理解为“重寔上天,黎寔下地”。很多学者执着于解释重、黎二人的分职究竟代表什么,结果言人人殊。比如李零先生说绝地天通讲到史官的起源,是非常有洞见的,但若一定说重是天官,黎是地官,却又未必了。笔者以为,绝地天通所体现的宗教垄断,主要并不在于重和黎之间的官制区分,而在于由重黎这样的专业巫师掌握了沟通天人的权力,以改变“民神杂糅、家为巫史”的状况。按照观射父的解释,绝地天通,并非完全断绝了天神与地民之间的沟通,而是断绝了地民对天神随意而混乱的沟通,具体来讲,就是不再让人们私下运用物候历来测算时间,而由国家根据天象统一颁布历法。此时所发生的职官分工,是在这统一历法之下,五行之官各司其职,使人们不仅有了明确而统一的时间制度,而且在巫祝祝宗的主持和组织下,严

肃、认真、充满恭敬地事神祈福,在神面前的发誓结盟,都不敢有丝毫怠慢之心。从宗教形态上看,这种宗教统一,正是涂尔干所谓“道德共同体”的出现,但这个道德共同体的决定性因素,乃是历法,这种统一的时间制度。

天文历法在中国古代文明中的重要地位,已经由中国天文学史、科技史、考古学、思想文化史等领域的学者反复申明,并非稀奇事;但研究中国古代宗教、哲学、政治和法律的学者大多还未能注意到这一点。我们认为,这一点对于中国思想文化的基本形态非常重要,特别值得关注。冯友兰先生曾有著名的天有五义之说,说中国古代哲学中的天包含物质之天、主宰之天、运命之天、自然之天、义理之天五种含义,而我们认为,阴阳四时之变易流转,乃是沟通这几层含义的要害。当我们说“主宰之天”,不可按照一神教的模式来理解为一个随时发怒的人格神;当我们说“自然之天”或“物质之天”,也不可完全按照现代天体学说来理解;《周易》卜筮传统中,首先是通过天时的变化来理解命运之天的,“是故刚柔相摩,八卦相荡,鼓之以雷霆,润之以风雨;日月运行,一寒一暑”。而义理之天,则是对这几种理解的概括与提升。孔子谈到天道的时候,说“四时行焉,百物生焉”,岂不是与观射父之语颇有呼应?《礼运》:“夫礼,必本于太一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神。”又说:“圣人作则,必以天地为本,以阴阳为端,以四时为柄,以日星为纪,月以为量,鬼神以为徒,五行以为质,礼义以为器,人情以为田,四灵以为畜。”此说又可与《乐记》对观:“乐者,天地之和也;礼者,天地之序也。”又说:“春生夏长,仁也;秋敛冬藏,义也。仁近于乐,义近于礼。”《丧服四制》:“凡礼之大体,体天地,法四时,则阴阳,顺人情,故谓之礼。”可见,天道之运转最主要就体现在阴阳四时上,礼乐制度的形而上学根基,亦在于此,礼主节主别,故模仿的是四时之间的差别,节气之间的变化;乐主和主同,故模仿的是四时流转终究归于一气。

大戴《礼记》中有《夏小正》,小戴《礼记》中有《月令》,唐明皇时甚至认为应将《月令》编为《礼记》第一篇,其意义也在于此。《易传·观·彖》:“观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣。”天道的最主要表现,就是“四时不忒”。圣人能够制定历法,颁布正朔,统一人们的时间标准,是其施行教化的要害。《春秋》五始,“元年春王正月公即位”,新君即位,最关键的就在于新的时间制度的确定。《春秋》的书名本身,也是以春、秋二时涵摄天道阴阳变化之机,人世治乱兴废之要。《周礼》的六合结构,也是以天地四时为设官分职的参照。司马迁举出古帝禅让时以“天之历数在尔躬”^①一语最为重要,历代新朝兴起,首先要做的也是改正朔,这既是宗教的核心,亦是政治的要害。

此理既明,我们也就不难理解,制定历法的“观象授时”和“绝地天通”,何以成为确立宗教体系和政治架构之原则的最重要环节。巫教是中国上古之时最重要的宗教形态,并对其后的文明形态有深远影响。绝地天通的故事,特别是观射父的详细描述,为我们理解巫文化提供了非常重要的材料。观射父虽亦带有春秋时人的观念,但还是非常好地呈现了早期巫觋的形象。神明能降之,这是类似于萨满的地方;但观射父重点列举的祝和宗两个序列,却是巫文化真正的特点所在。祝明礼意,宗详礼器,其中又分有五行之官,以备祭礼。这是一个相当庞大复杂的礼制体系,但因为巫觋的聪明圣智,却能做到有条不紊,先明确天人之分,再勾连神民之事。重黎应该正是属于巫觋之官,由重黎来制定历法,绝地天通,说明这是巫觋职责中最重要的部分,天文历法之学,是巫觋最重要的知识形态;巫觋另一方面的职责,卜筮,也是在时空变易之中对未来态势发展的预测,和对大礼所行之时与地的卜择。因而,“绝地天通”的故事,向我们展示的是这几个方面的信息:神对于人世的主要意义,在于四时嘉生之降;人民对天神最主要的礼敬,是四时牺牲的

祭献；巫觋的主要知识和职责，在于对四时嘉生的知识及其确定；圣王治理天下的手段，在于颁布权威的历法体系。颛顼和尧帝之所以可以靠绝地天通、观象授时、神道设教确立其一尊的地位，首先即在于他们对统一历法的颁布。

据《国语》和《史记》的叙述，史官出自重黎之官。李泽厚先生将这种演变描述为由巫史传统到礼乐文明，是有道理的。只是他仍未点明，这种演变的关键并不在于巫师的降神或通天之能，而是在于其对天时历法体系的确定。但李先生注意到，求雨是巫最重要的一项职责，著名的汤祷，就是一个成功的求雨案例。^⑤在阴阳四时的天道变易当中，风雨雷霆很重要，其中最不确定，但又与万物生长最相关的，就是时雨，所以卜辞中求雨的内容最多。李先生注意到巫史传统中的几个特点，都可以用这一点解释通。比如，在人格性的至上神出现之前，巫史传统就已经非常发达，这一传统表现出的，“是人在神秘演算中的主导权和主动性”^⑥。即使在至上神出现之后，也并未特别改变巫史传统的宗教特点。这是由于四时变化是人神之间的主要纽带，天神主导着的是风雨雷霆，巫觋通过种种方式来测算或祈求风雨雷霆。“巫的特征是动态、激情、人本和人神不分的‘一个世界’。”^⑦如果将“绝地天通”理解为天人分裂，从字面上理解“民神异业”，不是与李先生这句判断相冲突吗？但如果理解了神人之间天时历法的重要作用，我们也就明白，天神并不给人立法，而是通过风雨寒暑来养育万物，人则接受风雨寒暑，维护自己的性命，而在有了统一的历法之后，人就参与到了养育万物的活动中，在这个意义上，是天人合一的。

我们在强调历法在中国古代宗教中的核心地位之时，绝不是说这是唯一的内容。巫史传统仍然有着更丰富的层面，但天时历法是核心和来源，是理解很多问题的关键。巫史传统的进一步演变，就是这一体系的更加复杂和抽象化。从重黎-羲和之官到

史官，都是各自时代极其重要的官员，其职责都首先在于天时。《尚书·胤征》中记载，羲和之官因酒醉而未能救日食，是严重的失职。而礼官所把握的“礼以节之，乐以和之”的基本原则，正是对天道节气变化的模仿。因而，无论巫觋还是史官，其职责中虽然在相当程度上都包含了与神的交流，但这种交流的实质总和四时变易相关，而不是针对一个创世主或审判官的。正是因此，巫史传统随着文明的发展而越来越人文化，但这并不意味着对神的完全否定或对宗教传统的完全舍弃，而是一种有着强烈人文意味的宗教。

所以，绝地天通不可从字面上理解为天人分裂，在根本的意义上，它是天人合一的表现。^⑧不过，我们在更深层的意义上看到，绝地天通，作为人类文明形成的重要环节，导致了文明与自然的区隔。天道生生，使得万物各正性命，这是自然天道；人们根据山川和动植物的变化来判断时间的变化，这是人类在自然的阴阳变化之下的生存之法。一旦出现了比较发达的文明和成熟的社会，即出现了自觉的文明共同体，就必须统一人们的时间制度，统一这个共同体中的性命节律，也就是出现了统一的历法。因而，“天人合一”是绝对的，“绝地天通”是相对的，前者描述的是中国文明中自然与文明的根本原则，但只有通过后者，文明才能真正确立。

注释：

①章林：《“绝地天通”解释史的考察与评析》，《中南大学学报(社会科学版)》2016年第5期；田丰：《“绝地天通”与“天人之际”》，《文化发展论丛(中国卷)2015》；张京华：《古史辨派与中国现代学术走向》，厦门大学出版社2009年，第224-261页。

②徐旭生：《中国古代史的传说时代》，文物出版社1960年，第6页。

③袁珂：《〈山海经〉校注》，上海古籍出版社1980年，第403页。

④李零：《中国方术考》，东方出版社2001年，第13页。

⑤陈来:《古代宗教与伦理》,生活·读书·新知三联书店1996年,第55页。

⑥徐旭生:《中国古史的传说时代》,第6页。

⑦庞朴:《火历初探》,《社会科学战线》1978年第4期。

⑧王小盾:《“绝地天通”天学解》,《中华文史论丛》2016年第3期。

⑨刘宗迪:《颛顼命重黎“绝地天通”与上古历法改革》,《长江大学学报》2016年第7期;《神话与星空:“绝地天通”的天文学解释》,《中原文化研究》,2020年第4期。

⑩宋会群:《中国术数文化史》,河南大学出版社1999年,第89页。

⑪冯时:《中国天文考古学》,社会科学文献出版社2001年,第55页。

⑫许兆昌:《重、黎绝地天通考辨二则》,《吉林大学社会科学学报》2001年第2期。

⑬[德]马克思·韦伯:《宗教社会学》,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社2005年,第35页。

⑭许兆昌:《周代史官文化》,吉林大学出版社2001年,第74-82页。

⑮李零:《子弹库帛书》下册,文物出版社2017年,第58-62页。

⑯张京华:《古史辨派与中国现代学术走向》,第229-238页。

⑰《国语集解·楚语下》第十八,中华书局2002年,第512-516页。

⑱陈来:《古代宗教与伦理》,第25-26页。

⑲《尚书注疏》卷十九,中华书局(仿宋聚珍本)2022年,第9-13页。

⑳此处蚩尤与苗民的关系是什么,涉及到如何定位“绝地天通”的时代,以及如何理解下文的“皇帝”。郑玄以《国语》和

《史记》的叙述来解释此处,认为此处所说也是两次绝地天通,因而将第一次绝地天通定位在颛顼和九黎的时代,认为此处的“蚩尤”指九黎的领袖,“苗民”即九黎,下文第一次出现的“皇帝”就是指颛顼,第二次出现的皇帝指“尧”,他所面对的是九黎后人三苗作乱,因而再次绝地天通。而伪孔传则试图沟通《吕刑》与《尧典》,认为此处的两处“皇帝”均为尧,而作乱者始终是三苗。

㉑刘起鈇根据文法,认为《吕刑》作为西周文本,其时的“帝”均指上帝,在秦始皇以前,“皇帝”没有指人的用例,则此尚为神话。不过,虽然文本中写的是“上帝”做的,但归结底也是人间帝王的行为。(刘起鈇:《尚书校释译论》,中华书局2005年,第1959页)而郑玄以为第一个“皇帝”即“颛顼”,第二个“皇帝”是尧帝,以与《国语》《史记》之说相合。伪孔安国传则以为两处“皇帝”均指尧帝,以与《尧典》相合。笔者以为,“帝”作为人王之称,在殷墟中不乏其例,又见于《尧典》,以“皇帝”指人帝,未必不可能。而郑玄强分两“皇帝”为两个时代之二人,虽合于《国语》《史记》之说,于文意却有牵强,孔说为胜。

㉒刘起鈇、顾颉刚:《尚书校释译论》第四册,第1957-1958页。

㉓关锋:《“绝地天通”考释》,《求是集》,上海人民出版社1962年,第214-215页。

㉔《论语》此语意在讲历法,参考邬可晶《说〈论语·尧曰〉‘天之历数在尔躬,允执厥中’》,《新经学》第七辑,第108-123页。

㉕李泽厚:《说巫史传统》,收入《己卯五说》,中国电影出版社1999年,第41页。

㉖李泽厚:《说巫史传统》,第47页。

㉗李泽厚:《说巫史传统》,第43页。

㉘余英时:《论天人之际》,台北联经出版公司2014年,第173页。