

“绝地天通”：解释史的考察及评析

章林

(安庆师范大学政治学院, 安徽安庆, 246133)

摘要:历史上对“绝地天通”的解释发生了三次解释范式的转变。第一次是《国语》中的观射父解释, 具有春秋时期人文主义的色彩, 以人事解释神话。第二次是宋明思想家的解释, 表现出当时士大夫自我意识觉醒的时代状况。第三次是现当代思想家的解释, 他们借鉴西方人类学关于原始思维的理论, 把“绝地天通”放到人类思维-宗教发展的一般历史当中进行考察。每一次解释范式的转变都是对这个事件认识的一次深化, 但每种解释又都受到特殊的时代精神的影响, 从而也会出现偏离。

关键词:绝地天通; 解释范式; 时代精神; 原始思维

中图分类号: B82

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2016)05-0013-05

“绝地天通”见载于多种先秦典籍。《尚书·吕刑》首次详细说明了这一神话事件的经过,《山海经·大荒西经》也有简洁的记载,《国语·楚语下》通过观射父之口,对这个神话事件做了第一次的解释。在这些典籍中,“绝地天通”都被看作是上古时期一次重大的宗教事件,特别是被《尚书》这本儒家经典所记载,所以历来学者都非常重视这个神话事件,并尝试做出不同的解释。通过对“绝地天通”解释史的考察,我们会发现对此神话事件的解释有三次大的转变,且每次转变都是同当时的时代精神高度一致的,因而具有鲜明的时代特点。透过历史的解释的层层面纱,我们有可能对这一事件做出较为客观的评析。

一、以人事解释神话：观射父的第一次解释

《山海经·大荒西经》关于“绝地天通”的记载较为模糊：“颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。”只是记载了帝令重、黎各自上天、下地，对整个过程的说明。《尚书·吕刑》第一次较为细致地记述了整个经过：

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。……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。群后之逮在下，明明棐常，齔寡无盖。（《尚书·吕刑》）

这段文字首提“绝地天通”四字，并且对整个过程中有所交待，后世关于“绝地天通”的种种解释都是以这段文字为最原始材料。但是因为年代久远，文字简约，神话本身所涉及的事件又非同寻常，所以“绝地天通”具体情况很早的时候就已经不是很明确了。我们可以看到，春秋时期的楚昭王就已经不太明白了：

昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”（《国语·楚语下》）

《国语》中明确记载，楚昭王的疑问是在阅读《尚书·吕刑》中关于“绝地天通”的记载时产生的（《尚书·吕刑》属于《周书》），这也可以表明，春秋时人们在思考这次事件时，已经以《尚书·吕刑》中的记载为依据了。观射父的解释较长，我们摘其主要部分如下：

对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。……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。……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

收稿日期：2015-11-12；修回日期：2016-04-25

基金项目：安徽省2016年高校优秀青年人才支持计划重点项目“儒家‘生生’哲学的特质及其演进脉络”（gxyqZD2016198）

作者简介：章林(1983-)，男，安徽舒城人，安庆师范大学政治学院副教授，主要研究方向：儒家思想，中国文化

旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”(《国语·楚语下》)

同《尚书》中的记载相比，观射父的解释更加具体、丰富，但是这种解释无疑属于“创造性的阐释”，其中掺入了观射父本人的历史观。所以说，《国语》虽然也是先秦文献，但是其关于“绝地天通”的解释也已经属于一种具有时代特色的诠释了。其特点主要表现在两个方面。

第一，对神话的理性化解释。观射父对《尚书》中的原始材料进行了历史化的解释，其中很重要的一点便是把《尚书》中命令重黎“绝地天通”的“皇帝”直接视为颛顼。事实上，直到秦始皇才第一次自称“皇帝”，表示封建最高统治者。在上古时期，“帝”仅仅指代上帝，而“皇”则是形容词，表示上帝至上、至美的性质。刘起釞先生结合上古文献，对“皇帝”原始用法进行了说明。比如在《诗·大雅·皇矣》有“皇矣上帝”，西周金文有“肆皇帝亡斃”，郭沫若认为此句话同《毛公鼎》中“肆皇天亡斃”语例完全相同，所以“皇帝”就是指“皇天”。^{[1](1948)}基于此，顾颉刚先生认为“绝地天通者，上帝也”^{[1](1950)}，刘起釞先生也明确指出“《吕刑》篇成于西周，其时‘帝’只是上帝，‘皇’为美好伟大之意。故本篇之‘皇帝’，指伟大美善的上帝”^{[1](1948)}。

上古时期，在极端信神的环境下，历史事件也会以神话的形式表现出来。就“绝地天通”而言，可能是现实的某位帝王发起的，但是必然是凭借上帝之名实施的。这并不意味着统治者以宗教的力量来愚昧百姓，因为当时人类就是处在这种生存样式中，诸神与人类生活在一起，并且决定着他们生活中的重大选择。而在《国语》中，观射父已经把“皇帝”解释为颛顼，开始以人事来解释神话。所以，顾颉刚先生在评析观射父的解释时说：

则绝地天通者，人王也。所以绝之使宗伯与司徒各掌其事而不相乱也。此为以人事解释神话之好例。楚昭王问观射父曰……此为理性发达，对固有之神话已不能接受，故解释故事者必以人事解释神话，乃能符合当时之理性要求。此可见《吕刑》之作必在极端信神之世，而《楚语》之作已在不甚信神之时。^{[1](1950-1951)}

观射父与孔子同时而稍晚，孔子思想中表现出来的强烈的历史理性也同样表现在观射父对上古宗教历史变迁的解释中，可见，当时对上古神话的历史化解解释确实是当时理性逐渐发达的表现。

第二，对历史“原初状态”的构建。观射父从宗教的角度将历史划分为三个阶段：原始的民神不杂时期、九黎乱德造成的民神杂糅时期、重黎绝地天通之

后的时期。观射父构建了一个原始的民神不杂时期作为历史的“原初状态”，这个时期可以看作是宗教史上的“黄金时期”，天、地、神、民各司其位，人能忠信、神能明德，风调雨顺，安居乐业。

现代人类学考察表明，观射父对宗教信仰原始状态的构建可能并不符合历史的原貌。如果我们把观射父的宗教史同与他同时期的孔子的历史观，或者是《老子》中表述的道家的历史观相比较的话，便会发现三者之间都有一个共同的特点：假设了一个理想的原始状态。这就表明，观射父的历史解释是同当时主流的观点一致的，可能源于某种共同的心理或理性的需求。

结合上面两点，我们有理由认为观射父对“绝地天通”的解释已经是对这个事件的创造性阐释，这种解释背后有着时代的理性化的需求并且遵循相似的历史解释“范式”，其主要特征表现在以人事的方式来解释神话，以达到对神话事件的理性化处理，以及构建了一个理想的状态作为宗教史的起点。

二、士大夫政治意识的自觉：宋明思想家的第二次解释

在《国语》之后，司马迁的《史记·太史公自序》、扬雄的《法言·重黎篇》、王符的《潜夫论·志士姓》中对“绝地天通”都有论述，但是问题主要集中在重黎是一人还是两人、重黎和羲和的关系等细节上，整体上没有超出观射父解释的“范式”。直到宋代，随着当时士大夫精神的自觉以及义理思想上的突破，开始出现对“绝地天通”的完全不同的解释范式。

首先是苏轼在《书传》中的解释“人无所诉，则诉于鬼神。德衰政乱，则鬼神制世，民相与反复诅盟而已”^[2]，首次把目光放在九黎乱德、民神杂糅现象产生的原因之上。林之奇在《尚书全解》中对此作了进一步解释：

《传》曰：“国之将兴，听于民；将亡，听于神。”三苗之虐，刑严法峻，民无所措手足，惟为盟诅诉于鬼神而已。……惟诅盟之屡，则渎于鬼神，故神人杂扰，天地相通，盖有鬼神自上而降格者，以其家为巫史，享祀无度故也。……舜既遏绝苗民之世，则命南正重司天以属神，北正黎司地以属民，使天地不得而相通，亦无有降格，则神人不相杂乱，盖所以变苗民之恶俗也。^[3]

可以看到，宋代的知识分子已经开始从一个崭新的视角来看待“绝地天通”，他们没有简单接受传统的认为三苗、九黎百姓乱德，从而造成“民神杂糅”的解释，而是从统治阶层自身说起，认为统治阶层的治理不善

才是造就“民神杂糅”的真正原因。这样的解释也同样具有鲜明的时代特色。

宋代政治文化上一个重要的特点便是士大夫阶层自我意识的觉醒，钱穆先生说：

宋朝的时代，在太平景况下，一天一天的严重，而一种自觉的精神，亦终于在士大夫社会中渐渐萌茁。所谓“自觉精神”者，正是那辈读书人渐渐从自己内心深处涌现出一种感觉，觉到他们应该起来担负着天下的重任。^[4]

宋代士大夫的精神上的自觉首先表现为政治意识的觉醒，也就是一种以天下为己任的担当意识，这种担当意识同儒家“行有不得，反求诸己”的内省精神结合在一起，使得士大夫以主体的角度从政治治理方面来看待很多社会问题。

这种普遍的社会心理使得宋代知识份子在解释“绝地天通”时，把目光共同对准了三苗、九黎统治下出现“民神杂糅”现象的深层原因，并且一致认为之所以会出现“家为巫史，享祀无度”的现象是由于统治者不能善待百姓，使得百姓的诉求在现实政治、社会中得不到解决，因而只能求助于鬼神。在他们看来，越是统治不善的时代，民众对鬼神的诉求越严重。宋代知识分子这种解释一直影响到明代，顾炎武在整合前人言论的基础上，说得更加明白：

国乱无政，小民有情而不得申，有冤而不见理，于是不得不诉之于神，而诅盟之事起矣。……于是赏罚之柄乃移之冥漠之中，而蚩蚩之氓其畏王鈇，常不如其畏鬼责矣。……今日所传地狱之说，感应之书，皆苗民诅盟之余习也。^{[5](卷2,81)}

在对“民神杂糅”原因的政治化解释的基础上，宋明思想家对“绝地天通”的解释也更加理性化。在苏轼和林之奇的解释中，“绝地天通”的目的完全是政治上的考虑，通过使神和人各就其位，从而达到易风化俗、有效治理的目的。而在顾炎武那里，“绝地天通”则完全失去了神话的意义，成为纯粹的政治事件：

“明明棗常，鰥寡无盖”，则王政行于上，而人自不复有求于神，故曰：“有道之世，其鬼不神。”所谓“绝地天通”者，如此而已矣。^{[5](卷2,81)}

在顾炎武看来，“绝地天通”无非是世间的统治者通过实行王政，使得百姓安居乐业，从而不再求助于神，这就是所谓的“绝地天通”。宋明思想家在“自觉精神”的感召下，从政治统治的角度拓展了对于这一事件的解释，并且最终完全去除了这个事件的神话因素，实现了完全地理性化解释，具有鲜明的时代特色。

三、以西方人类学为参照：现代学者的第三次解释

清代考据之说兴盛，不少清儒不满宋明新儒学在义理上的“发明”，所以这一时期的解释多因袭《国语》。然而随着西方现代人类学的相关研究被译介到中国学界，便出现了对“绝地天通”的第三次解释范式的转化。20世纪上半叶，欧洲一些人类学家开始对西方之外的、与西方思维方式截然不同的原始思维进行考察，试图能得出原始思维的普遍特征。这次对原始思维考察的浪潮并非出于猎奇的旨趣，而是西方学者希望从源头上理解自身文明的一次有益的尝试。这次考察至少在欧洲人看来是非常成功的，产生了《金枝》(1910)、《原始思维》(1930)等代表性著作。这些西方的人类学家相互之间虽然也有激烈的争论，但是对于人类原始思维发展的整体脉络却都有着一致的看法。

比如他们都认为人类原始存在正是“民神杂糅”的状态。弗雷泽把人类原始思维界定为表现在交感巫术中的“万物有灵论”，而布留尔则更进一步指出人类原始思维要比“万物有灵论”更加“原始”。在布留尔看来，万物有灵已经是人类原始思维的第二个阶段了，而第一个阶段是以“互渗律”为基础的人神互渗阶段。

其实，无论是“万物有灵”还是原始“互渗”，都可以说是一种“民神杂糅”的状态。但随着人类思维的发展，“当个体开始清楚地意识到作为个人的自我，当个人开始清楚地把自己和他感到自己所属的那个集体区别开来”^{[6](432)}，人和世界相分，并以一个特殊的神职阶层的产生为基础。布留尔说：

这样一来，集中在这些作为媒介、被选定的工具的人身上的互渗，其本身就成为了意识形态的东西。……这意味着把神圣的人和物与世俗的人和物之间的越来越明确、越来越稳定的差别确定下来。^{[6](441)}

这些专门的神职人员作为“媒介”，成为整个社会成员同神交流的中介，从而使得人和神逐渐分离。

随着西方现代人类学理论的译介，当我国现当代学者把西方人类学建立在田野考察之上的理论同中国上古典籍记载放在一起的时候，发现二者在很多方面若合符节。特别是古籍中关于“绝地天通”的记录和描述，可以说是与人类学考察结果遥相呼应。这样的话，在中国现当代学者中就不自觉形成了关于“绝地天通”解释的第三次大的范式的转变。第三次转变主要有两大特点。

第一，从宗教史的角度考察“绝地天通”，将其视为一次“宗教改革”，通过这个事件产生了专门的神职

阶层。徐旭生先生说：“宗教的第一阶段在各地全表现为魔术(或译为巫术)……可是魔术师的巫覡太多，人杂言庞，社会秩序就难有相当长时的安定，极为不便。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。”^[7]徐旭生先生认为颛顼通过“绝地天通”，把宗教行为变成了少数人的事业，事实上也是历史的进步。张光直先生在徐旭生先生结论的基础上，进一步提出“绝地天通”可能就是阶级社会开始形成的时期，他说：“如果用帝颛顼代表中国古史上的一个演进阶段的话，他所代表的阶段应当是阶级社会开始形成的龙山文化时代。”^{[8](270)}杨向奎先生也认为“绝地天通”是“巫的职责专业化，此后平民再不能直接和上帝交通，王也不兼神的职务了，重和黎实巫之始祖”^{[9](163)}。

上面的观点在以前都是没有的。毫无疑问，认为“绝地天通”标志着一个神职阶层的产生的观点是受到西方人类学理论的影响的。这样的话，发生在中国上古时期的“绝地天通”也就成了人类普遍历史进程的一部分。

第二，现代人类学理论一致认为人类原始思维初级阶段是“民神杂糅”状态，“民神异业”是历史逐渐演化的结果。在很长的历史时期里，人们普遍把《国语》中观射父的解释视为对“绝地天通”神话的一种较为准确的描述，从而对三个阶段的划分很少质疑。事实上，直到龚自珍才开始提出另一种看法，他认为人类原始状态应该是“人之初，天下通，人上通，且上天，夕上天，天与人，且有语，夕有语”^[10]。龚自珍的观点与西方人类学家的理论是一致的，在很长的时间里应者寥寥，直到现当代才得到较为普遍的响应。

西方人类学关于人类原始思维特征的界定很自然地引起人们对《国语》中观射父观点的反思。袁珂先生认为观射父认为“古者民神不杂”是历史家的饰词，人类原始状态应该是“民神杂糅”的：

“古者民神不杂”，历史家之饰词也；“民神杂糅，不可方物”，原始时代，人类群居之真实写照也。故昭王乃有“民能登天”之问。^[11]

陈来先生也说：

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。……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。^[12]借助西方人类学的视角对观射父解释进行的反思，为

我们开启了一个新的视域，使得我们能够意识到即便是春秋时期的解释也很可能是一种“创造性的阐释”了。

四、对“绝地天通”事件的整体评析

通过对“绝地天通”解释史的分析，我们认为发生了三次解释范式的转变。第一次是《国语》中的观射父解释，具有春秋时期人文主义的色彩，以人事解释神话。第二次是宋明思想家的解释，表现出当时士大夫自我意识觉醒的时代状况。第三次是现当代思想家的解释，他们借鉴西方人类学关于原始思维的理论，把“绝地天通”放到人类思维—宗教发展的一般历史当中进行考察。每一次解释范式的转变都是对这个事件认识的一次深化，但每种解释又都受到特殊的时代精神的影响，从而也会出现偏离。

就第三次解释来说，通过人类学的样本考察使我们认识到《国语》其实已经是对原始事件的一种“解释”，在“民神杂糅”之前并不存在一个“民神不杂”的时期。另一方面，对于人类学理论的借鉴可能同时造就一个陷阱，过于简单地把中国古籍中记载的“绝地天通”纳入到西方人类学关于人类原始思维发展的一般进程中去，从而认为这里所记载的“绝地天通”正是人类原始思维一个普遍的发展进程，视为中国远古时期的一次“宗教改革”。这样的话，理论可能造成培根所说的“剧场假象”，从而远离事实。

事实上，《尚书》中所记载的“绝地天通”与其说是一次宗教改革，还不如说是一次部落之间的战争，只不过这次部落之间的战争采取了宗教改革的形式。人类学家视域中的原始思维由万物互渗到人神分离，出现了职业化的巫师的发展应该是人类思维一种自然的演化，而“绝地天通”所描述的历史却是一种高度自觉的行为。“绝地天通”其实是早期的华夏部落集团同以蚩尤为首的三苗部落之间的一次战争，战争的一个主题便是双方的宗教形式的差别。三苗部落当时“夫人作享，家为巫史，无有要质”，这就造成了“民匮于祀，而不知其福。蒸享无度，民神同位”的状况。由于经济的，抑或宗教文化的原因，颛顼对三苗发动了战争。“绝地天通”并非是一次全社会的宗教改革，而是颛顼为首的华夏集团对三苗民族当时的信仰情况进行的一次改革。可以肯定的是，在对三苗民族民神杂糅的信仰宗教状况进行改革的时候，颛顼认为自己所在的华夏民族的宗教信仰状态应该是更高级的，这也就是后来观射父所肯定的“民神不杂”的状态。所以，透过解释史的迷雾，我们关于“绝地天通”可以得出

一些新的推想。

第一，“绝地天通”发生的时候，当时中国境内可能早已发生了第一次的、自发的“绝地天通”式的宗教改革了，华夏集团至少已经很长时间以来就已经是“民神不杂”的状态了，在这个状态下，华夏部落肯定也已出现职业化的巫师阶层了。而《尚书》等古籍所记载的“绝地天通”其实是后来的、自觉的宗教改革了，是一个先进的信仰或文化部落联盟对另外一个较落后的部落联盟的讨伐。这个事件对后来中国民族的统一具有重要的意义，但是却并不能为人类学家提供更多的资料。

第二，如果上面的推断是正确的话，那么表明夏商时期，中国巫术思维已经脱离西方人类学家所考察的原始思维很长时间了。至少在颛顼时期的华夏部落联盟中，早就走出了布留尔所谓的“原始的互渗”阶段。在随后历史的发展中，夏代因为没有文献可考，不便做出推断，但是在商代的时候，已经完全是在“天(帝)人关系”的模式下生存了。

第三，此次“绝地天通”对于中华民族的统一具有重要的意义，随着一统式的宗教模式确立，一个以重、黎为代表的巫师阶段最终形成，重、黎们切断了私人同诸神的联系，在确立巫师阶层的社会统治权力的同时，也就剥夺了私人的诸多权力。同样，在切断了私人同诸神的联系后，诸神的权力也必然受到了控制，诸神之间的等级便有可能出现，从而导致一个至上神——帝(天)的出现。顾颉刚曾做出过如下的推断：

《吕刑》中“乃命重黎绝地天通，罔有降格”一语颇不易解，且与制刑又何关？我意，当时家为巫史，大家都托了神意制刑，胡乱杀戮……平民各各称天，就维持不下去了。天子要禁止平民各各称天，仍只好称天来说。所以有“上帝监民”。……下云：“尔尚敬逆天命以奉我一人。”可见天命须由一人出。^[13]一个至上神的出现，使得中国走出了万物有灵的原始思维模式，进而偏向于宗教的信仰模式，也从而使得中国思想文化讨论的主题演化为——“天人关系”。

参考文献：

- [1] 顾颉刚, 刘起鈇. 尚书校释译论[M]. 北京: 中华书局, 2005.
- [2] 李之亮. 苏轼文集编年笺注[M]. 成都: 巴蜀书社, 2011: 480.
- [3] 林之奇. 尚书全解·三十九卷[M]. 钦定四库全书本.
- [4] 钱穆. 国史大纲(修订本)[M]. 北京: 商务印书馆, 2005: 558.
- [5] 张京华. 日知录校释[M]. 长沙: 岳麓书社, 2011.
- [6] 布留尔. 原始思维[M]. 丁由译. 北京: 商务印书馆, 1987.
- [7] 徐旭生. 中国古史的传说时代[M]. 北京: 文物出版社, 1985: 6.
- [8] 张光直. 中国青铜时代[M]. 北京: 三联书店, 2014: 270.
- [9] 杨向奎. 中国古代社会与古代思想研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 1962: 163.
- [10] 龚自珍. 龚自珍全集[M]. 上海: 上海人民出版社, 1975: 13.
- [11] 袁珂. 山海经校注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1980: 461.
- [12] 陈来. 古代宗教与伦理[M]. 北京: 三联书店, 2009: 28.
- [13] 顾颉刚. 顾颉刚读书笔记[M]. 北京: 中华书局, 2011: 583.

“Separating exchanges between man and the heaven”: Inspections and comments in hermeneutic history

ZHANG Lin

(School of Politics, Anqing Normal University, Anqing 246133, China)

Abstract: There have been three changes in hermeneutic paradigms of “Separating Exchanges between Man and the Heaven” event in history. The first was when Guan Shefu interpreted this myth from human perspective, which was then full of humanist spirit, as recorded in *Mandarin*. The second was that thinkers in Song and Ming dynasties expressed the awakening of self-consciousness in Chinese literati classics. The third was that some Chinese modern thinkers used western anthropology theories about primitive thinking and put the event into the general history of religion and humankind. Every change of paradigm was a further cognization of this event, but was deviated since every explanation was affected by the spirit of the time.

Key Words: separating exchanges between man and the heaven; hermeneutic paradigms; spirit of the time; primitive thinking

[编辑: 颜关明]