

● 中国文化发微

绝地天通

研究中国早期宗教的三个视角

李零

为什么我会热心于谁也不信仰、谁也不清楚的释、道兴起之前的中国宗教呢？原因很简单，一是我的好奇，二是它的重要。好奇不必说。它重要在哪里呢？这就是研究任何一种文化，都离不开它的宗教理解。如果你不理解一个民族的宗教，也就不能理解一个民族的文化。越是古老的文化，这个问题越突出（我记得是沙畹老前辈吧，他好像讲过类似的话）。^①

在《读书》杂志上，我写过两篇小文章。^②我说，在二十一世纪，在我剩下不多的时间里，我想研究中国古代的“现代化”。它包括三个小题目：“绝地天通”、“礼坏乐崩”和“兵不厌诈”，都是讨论“中国特色”。其中第一个问题就是讨论中国宗教传统的特色。这两篇文章是我为我的小书《中国方术考》修订版和《中国方术续考》（东方出版社，将出）写的前言，带有自我广告的性质，所

① 可是困难也在于，尽管每种文化都有类似的宗教需求（神祇崇拜、教义教规，等等），但要想找到一种普遍适用的理解却十分困难。每种宗教都很容易把其他宗教定义为非宗教，或异教（paganism），或邪教（cult），也很容易把自己的宗教标准当作普遍标准。所以本文并不打算从这样的定义出发，反而把“宗教”当作一种概念更为宽泛、历史更为长久、讨论更为开放的对象，希望从材料本身出发，重新思考定义问题。

② 李零《“关公战秦琼”的可行性研究》，《读书》1999年第7期；《九九陈愿》，《读书》1999年第12期。

以有点crazy（广告都很crazy）。前者专讲方术，后者兼谈巫术和礼仪。它们构成了我讨论中国早期宗教的三个不同视角。

“绝地天通”的故事，是收于《国语·楚语下》。它是以重、黎分司天地讲祝宗卜史一类职官的起源，特别是史官的起源（包括司马迁这一支的来源），因而涉及到宗教发生的原理。故事要讲的道理是，人类早期的宗教职能本来是由巫覡担任，后来开始有天官和地官的划分：天官，即祝宗卜史一类职官，他们是管通天降神；地官，即司徒、司马、司工一类职官，他们是管土地民人。祝宗卜史一出，则巫道不行，但巫和祝宗卜史曾长期较量，最后是祝宗卜史占了上风。这叫“绝地天通”。在这个故事中，史官的特点是“世叙天地、而别其分主”，它反对的是天地不分、“民神杂糅”。可见“绝地天通”只能是“天人分裂”，而绝不是“天人合一”。

因为我们尊敬的张光直教授，他讲萨满主义的文章引用和阐发过这个故事，现在大家都很熟悉它。^①张先生的解释是美国人类学的解释。他相信东亚和美洲在文化上本来同根同源，因而参照印地安巫术讲中国早期宗教。对上述故事，他看重的是“巫”。吉德炜（David N. Keightley）教授也讨论过这个故事。^②他不是人类学家，而是甲骨学家。从甲骨卜辞看“巫”，他也相信中国早期是巫的世界。因为西方汉学家都相信卜辞是“商代的史料”，当时的“史料”既然整天都讲占卜和祭祀，不但有一大堆贞人在那里卜，而且王本人也参加卜，这些贞人像巫，王也像巫，而且是最大的巫，当然他要相信那时的社会，情况就像西方人熟悉的那样，其实是由神职人员统治，由神职人员为第一等级。前两年，我在英国和美国开过两个会，会议主题都和宗教有关，指定话题都是萨满主义。在伯克利的会上，我记得有

① 张光直《商代的巫与巫术》，收入所著《中国青铜时代》（二集），三联书店，1990年。

② David N. Keightley, “Royal Shamanism in the Shang: Archaic Vestige or Central Reality?,” paper presented for the workshop on Chinese divination and portent interpretation, Berkeley, 20 June - 1 July 1983; “Shamanism in Guo Yu? A tale of Xi 颯 and Wu 巫,” paper prepared for the Center for Chinese Studies Regional Seminar, Berkeley, 7 - 8 April 1989.

一位评议人,她说“萨满”本来是个通古斯概念,为什么你们的用法就像“万金油”(当然这是我的转述),什么时候都可以用,什么地方都可以用。我说你的问题很好,这正是我想向西方同行请教的问题,因为我发现,在西方,这个话题太流行,特别是搞艺术史的,他们的热情更高,其实我对这类说法并不赞同。在我的发言中,我想强调的是,对于研究中国宗教,巫术虽有一定重要性,但更重要的是,我们应当考虑礼仪和方术的意义。特别是对商周以来的宗教,巫术是太低的估计。我们的发展水平,哪怕是商周时代的水平,怎么能用热带丛林式的东西去解释呢?我的看法是,对于重建早期中国宗教,我们最好是像二郎神,脑袋上有三只眼。而且在这三只眼中,我更看重礼仪和方术。如果只有巫术一只眼,肯定看不清。

下面让我做一点解释。

(1) 巫术。以“高级宗教”看,当然不算宗教,或者只能算“低级宗教”。但它对研究早期宗教确实有用,特别是对研究礼仪、方术的起源很有用。比如巫术包括祝诅和占卜两个分支,前者发展为礼仪,后者发展为方术,就是比较明显的事情。但我们应当注意的是,巫术在礼仪、方术发达起来之后仍然存在,特别是在民间有很大影响,和“左道”的概念(类似西方所谓的“异教”或“邪教”)一直有关,汉以来的律令都是禁之惟恐不及,害怕借它煽动造反(主要是出于国家安全的考虑,而不是宗教的考虑)。而且同是巫术,前礼仪、方术时代和后礼仪、方术时代,情况也大不一样。后世的巫术是屈从于礼仪、方术,受贬斥和压制的,善的一面(白巫术)被取而代之,恶的一面(黑巫术)被渲染突出,整个形象被“恶魔化”。比如汉代的巫吧,台湾的林富士先生做过研究。^①汉代北有胡巫,南有越巫,全国各地也有各种各样的巫。这些巫不但地位不高,早就是祝宗卜史的附庸,而且经常受迫害,情况和欧洲中世纪的猎巫相似(但不是宗教迫害,而是政府迫害)。萨满说不但不能解释后一类巫术,也不能解释礼仪和方术,特别是

^① 林富士《汉代的巫者》,台湾大学历史学研究所硕士论文,1987年。

礼仪、方术和国家的关系,以及它们的社会政治意义。这是我不赞同用萨满主义解释一切的原因。

(2) 礼仪。当然比巫术要高,但也不能等同于宗教。“礼仪”在中国很重要,这点早期传教士看得很清楚(因为他们有宗教立场,有宗教敏感,有传教可行性的实际考虑),比我们现在看得还清楚;但“礼仪”是什么,是宗教还是非宗教,他们争论很大(著名的“礼仪之争”)。中国的礼仪,有国家大典(封禅、郊祀之仪和各种朝仪),有民间礼俗,有道教科仪,当然和宗教崇拜有一定关系。但中国的礼仪是既拜神,也拜人,早期是拜“天、地、祖”,晚期是拜“天、地、君、亲、师”。“天”、“地”当然是神,但“祖”或“君、亲、师”却是人。总趋势是“天地”淡出,下降;“祖”变成“君、亲、师”,上升。秦汉以下是家庭为本,大家没有共同的“祖”,忠君孝亲尊师是读书人所奉,他们崇拜的是皇上、父母和老师,愚夫愚妇才求神拜佛(特别是妇女,包括皇帝的妈妈和老婆)。因此利玛窦说我们宗教感太差,佛教、道教只是儒家的两翼。这没有错。鲁迅在《我的第一个师父》中说,龙师父的屋里有块金字牌位,上面写的就是“天地君亲师”,^①这是中国礼仪的特色,早在《荀子·礼论》中就有类似说法。^②我们中国,士农工商,读书人是头等公民,四民之中没有僧侣,这是必须考虑的问题。但我们不能说中国的礼仪就绝对不是宗教。我们既不能说礼仪就是宗教,也不能说礼仪就不是宗教。这好像是个大麻烦。我看,这对研究宗教不一定是坏事,反而可能是一条好的思路。

(3) 方术。方术也是“四不像”。它不但和巫术有关,和道教、前道教有关,而且和中国历史上的科学也有不解之缘。因为天文历算和针石医药,我们今天叫“科学”,原来却是属于方术的范围。可惜

^① 《鲁迅全集》,人民文学出版社,1958年,第六册,464页。

^② 《荀子·礼论》:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地恶生?无先祖恶出?无君师恶治?三者偏亡,焉无安人。故礼上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。”《诸子集成》,中华书局,1954年,第二册,233页。

的是,现在研究科学史的,他们的科学观念太强,总是把它当作“伪科学”。我对方术的看法不是这样。我认为,这是现代对古代的偏见。比如李约瑟(Joseph Needham)的《中国科技史》(*Science and Civilizations in China, Cambridge University Press*),就是带着“科学”眼镜到中国找“科学”。他倒是帮我们找了一大堆“科学”,也提高了我们在科学史上的地位。但这些“科学”是从哪里来的呢?其实很多都是出自《道藏》和其他方术类的古书,都是从“伪科学”的垃圾堆里捡出来的。只不过,人们总是淘出金子就忘了沙子,以为金沙不是沙。其实如果没有淘金者,金子原来也是沙。更何况,“科学”和“方术”的关系比金、沙的关系还复杂,我把它们比喻为“五花肉”,几乎没法割开来。关于方术,我发现,它的各种门类,后世的小术往往原来是大术,后世的大术往往原来是小术,后来居上,数典忘祖,这是普遍规律。比如占梦、祠禳,后世是小术,但它的来源最古老。卜筮在商周地位很高。另外,它的各种门类还有交叉感染的趋同和节外生枝的分化,其中也包括比较“科学”的方术和其他方术的分化。但尽管如此,我们还是应该明白,不仅古代的方术和宗教有不解之缘,而且就是近代的科学也和宗教有不解之缘。“五四”以来,大家有一个误区,就是以为“赛先生”的工作是反宗教。但我们不要忘记,利玛窦到中国传教,他所借助的正是科学。他说科学是传教最有利的武器。现在我们北大一带、中关村一带,有一帮“知本家”和“知本家”的鼓吹者,他们就是一伙“scientific cult”的传教士。这种宣传,近来甚嚣尘上,它和大家说的“伯乐买驴”是一回事儿。汤一介先生最近有篇文章,^①批评当前的“重理轻文”,“重利轻文”,窃北大之名,夺北大之魂,是何心肝,我深有同感。

二

对于早期宗教,有不少问题值得研究。因时间所限,这里只

^① 汤一介《昔不至今》,《万象》,1卷6期(1999年9月)。

能把值得研究的课题,浮光掠影讲一下:

(一)新石器时代

有些考古学家说考古有局限性,早期的东西没文字,不能研究精神领域,研究也太危险,但俞伟超先生也是考古学家,他不这么看,^①我也不这么看。因为在这个时代里,至少有两种考古现象是和宗教有关,一是祭坛,二是卜法。新石器时代的祭坛,有内蒙包头阿善、辽宁喀左东山嘴、辽宁建平牛河梁、浙江余杭反山和瑶山等处(四川郫县古城村,湖北天门石家河,湖南澧县成头山,据说也有祭坛,但材料未发表,还要核实)。卜法,一般以为是商周时代的事,但考古材料表明,它是在距今约九千到三千年前的时间范围里逐渐发展起来的。骨卜在距今五千三百多年前就已出现。龟卜虽然稍晚,但与之有关的“葬龟”,比如贾湖葬龟,年代可以早到约九千年前。^②这些现象都是一脉相承的,而且一直能延续到眼皮底下,比如龟卜,明清还有。祭坛,最近还修,北京这儿就修了一个。

(二)商代西周

巫鸿教授写过一本书,是讲中国古代的“纪念性”。^③西方的“纪念性”主要是建筑类的遗迹,它在中国,早期东西太少,所以巫鸿拿器物来顶替。其实这样的东西并不是绝对没有,问题是看你怎样发现和研究。中国古代的礼仪建筑或宗教建筑,笼统地说,是“坛庙”,但“坛”是统称,细别有“坛”(堆土为坛)、“墀”(除地为墀)、“坎”(挖坑为坎)，“庙”也有不同内涵。在过去的考古发现中,有些器物是出土于山川附近,前不着村,后不着店,或者有个坑,或者连坑也没有,被人误以为是墓葬或窖藏,其实是古人祭祀山川的沉埋遗迹(山曰埋,水曰沉)。比如辽宁喀左和湖南宁

^① 俞伟超《含山凌家滩玉器和考古学中研究精神领域的问题》,《文物研究》第5辑,黄山书社1989年。案:该文又经删节,以《考古学研究中探索精神领域活动的问题》为题,收入他的《考古学是什么》(中国社会科学院出版社1996年)。

^② 李零《“南龟北骨”说的再认识》,收入《远望集》,陕西人民美术出版社,1998年。

^③ Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Archaeology*, Stanford University Press, 1995.

乡发现的青铜器,就是这样的遗迹、遗物。^①

另一方面,卜筮的发展也值得注意,可以说是这一时期最重大的发展。卜辞不是历史,而是占卜记录,它涉及“天”、“帝”的区别、巫和祝宗卜史的关系、各种祭祀和方术,其实是研究巫术、礼仪和方术的一手材料。我们从这些材料看,商代的巫地位并不高,商王也不是大巫。筮,则有十位数字卦的发现和与研究。其重要性在于,它不仅揭示了《易经》出现的背景,也揭示了“三易”(《连山》、《归藏》、《周易》)出现的共同背景,即两位数字卦是从十位数字卦发展而来。我叫“跳出《周易》看《周易》”。^②

(三)春秋时代

这一时期的考古发现,我们的了解和研究还很不够,但文献材料却值得注意。如《左传》、《国语》中有不少巫术、礼仪、方术类的材料,弥足珍贵。比如就拿方术来说吧,它们讲筮的地方很多。过去研究《周易》的人,他们都对《左》、《国》筮例非常重视,汲冢《师春》就是辑录这类筮例。它们是以《周易》为主,但也有两条,是和《连山》、《归藏》有关,可见是“三易”都有,确如《周礼》所记。王家台秦简《归藏》的发现也证明,“三易”是类似系统,它们和早期的十位数字卦是不一样的。不仅如此,书中讲筮也讲卜,卜、筮是相袭而用,这与《周礼》的记载也是吻合的。其中有些卜例,比如“黄帝战于阪泉之兆”(《左传》僖公二十五年),与新近发现的王家台秦简《归藏》相似,也是重要信息。说明每个时期的占卜总是趋同和相互匹配。此外,它们还经常讲占梦,并涉及占星、候气、风角、鸟情等其他方术。特别是书中有些话和睡虎地秦简《日书》相似,可见到春秋晚期,择日之术也热闹起来。^③它们对

① 李零《入山与出塞》,《文物》2000年2期。

② 李零《跳出《周易》看《周易》》,《传统文化与现代化》1997年6期,22-28页。

③ 如《左传》昭公九年“辰在子卯,谓之疾日”,昭公十八年“毛得必亡。是昆吾稔之日也”。参看九店楚简《日书》简38下-39下:“凡五卯,帝以命益济禹之火”,“凡五亥,不可以畜六牲扰,帝之所以戮六扰之日”;又睡虎地秦简《日书》甲本简47叁“禹之离日也”,简129正“赤帝临日”,简2背壹“癸丑、戊午、己未,禹以取崆山之女日也”,“己酉,牵牛以取织女”。

上推西周时代的情况,下联战国秦汉的发展是非常重要的。

(四)战国秦汉

研究这一时期,我看有一篇东西最重要,这就是《史记·封禅书》。当然离不开的还有《汉书·郊祀志》。当年沙畹翻译《史记》,首先看中的就是这一篇。^①后来,他登泰山,写泰山,^②研究“投龙”,^③我想都和这一篇有关。凌纯声提倡研究“封禅文化”,^④源头也在这里。从《封禅书》和《郊祀志》,再加上《汉书·地理志》,我们可以知道,西汉领国家津贴的祠时有七百多个,遍布全国各地。它们当中有些是秦代和秦代以前更古老的祠时。前几年,我做了一点考证,把有关考古发现做了一番总结(如甘泉宫、后土祠、五时、八主祠等等)。^⑤我发现,这是一个大有可为的领域。研究这个问题,它的意义在哪里呢?我认为,就在于汉武帝的大兴祠时,是个兴立“国教”的运动。它在早期宗教的发展上是至关重要。因为从根本上讲,它是战国秦汉时期“国际化”的一个组成部分。秦始皇的车书一统和整齐法律只是第一步,它解决的只是制度层面上的东西,思想文化统一不了。汉武帝的第二步是统一思想。^⑥这个统一包括两方面:学术和宗教。过去大家看重

① Edward Chavannes, Les Memoires Historiques de Se - ma Ts' ien, vols 1 - 5, Ernest Leroux, Paris, 1895 - 1905; vol. 6, Adrien Maisonneuve, Paris, 1969.

② Edward Chavannes, Le T' ai - chan, Essai de monographie d' un culte chinois, with an appendix "Le Dieu du Sol dans la Chine antique," Ernest Leroux, Paris, 1910.

③ Edward Chavannes, "Le jet des dragons," in Emile Senard and Henri Cordier, dir., Memoires concernant l' Asie orientale, vol. 3, Editions Ernest Leroux, Paris, 1919.

④ 凌纯声《北平的封禅文化》,《中央研究院民族研究所集刊》第16期;《秦汉时代之时》,同上,第18期;《战国的封禅与两河流域的昆仑文化》,同上,第19期。

⑤ Li Ling, "The religion in the Qin and Han ritual context," for the workshop, "Art and religion in pre - modern China", SOAS, London University, January 3 - 5, 1997;李零《秦汉祠时通考》,《九州》第二辑,商务印书馆,1999年。

⑥ 其实,秦始皇也做过类似工作。学术方面,他广聚人才,设博士官,原意也在整齐学术,焚书坑儒并非初衷;宗教方面,他也做了不少统一工作,只不过不如汉武帝规模更大。

的是“罢黜百家，独尊儒术”，即他的整齐学术，而不太重视他对礼仪、宗教的整齐。因为大家对秦皇汉武的海外寻仙、五岳封禅和巡视大江南北，一般都持否定态度，觉得迷信荒唐，劳民伤财。再加上这个运动虽然大张旗鼓、轰轰烈烈，到头来还是“雨打风吹去”，以成败论英雄，大家也看不起。我觉得，这一评价似乎可商，恐怕对它在“国际化”大趋势上的意义，对它在收拾人心、完善控制方面的意义估计不足。汉武帝的失败，原因很多，这里不能讨论，其中有个关键人物是王莽。王莽是儒生，他把武帝时期的巡狩封禅取消，大郊祀改成小郊祀，有很多引经据典的借口，是继“政治翻身”和“学术翻身”之后，儒家取得的又一胜利（秦汉制度创设的每一波，都有儒家的反动）。他对秦汉礼仪的改造，虽然也是昙花一现，但留下的影响不可磨灭。从此皇帝不必远足，只要在家门口祭祀就可以了，远一点可以派员致祭，再远一点可以遥祭。它是后世郊祀所本（北京六坛就是由此而来），在宗教史上也是重大事件。出土新莽文物很多，值得专门研究。最近我到青海，还调查过他为西海郡立的虎符石匮。我们从这些文物看，秦皇汉武的“国际化”还在继续。但它既是“国教”运动的延续，也是“国教”运动的终结。战国以来的理性主义，政治设计方面的理性主义，终于达到了它的极限。王莽失败后的东汉是“宗教真空”，所以有佛教的兴起和佛教的输入。这是顺理成章的发展。这以后，中国宗教才“言归正传”。

与汉代兴立“国教”的运动有关，还有一个问题也为我关注，这就是太一崇拜和三一崇拜的考古研究。^①这方面的材料已经很多，比如最近发表的郭店楚简，其中就有《太一生水》篇。这里我想指出的是，“太一”神既是众星所拱的宇宙中心，也是造分天地、化生万物的终极概念，即无所不在的“大道”。它是没有人格的神，因此比较适于作普世性宗教的最高神祇。这和上述“国教

运动”是匹配概念。在武帝诸祠中，祭祀太一的甘泉宫最尊。“太一”与基督教的 God 有一定相似性。当年“礼仪之争”，有人就说，利玛窦取自《诗》、《书》的“上帝”是误译，远不如汉代使用的“太素”。其实“太素”就是“太一”的另一种说法。另外，和“太一”的概念有关，“三一”的概念也很重要，应即道教“三官”所本。它和基督教的“三位一体”（Trinity）概念也有一点相似。当初基督教以“景教”为名传入中国，就是以“三一”翻译“三位一体”（唐《大秦景教流行中国碑》）。可见中国也有过一些类似西方的发展。

（五）东汉以来

我们终于有了道教和佛教。研究道教和佛教，我不懂。但作为外行，我有外行的考虑。第一，是前道教的研究。比如符箓，不仅东汉魏晋时期的出土物很多，而且有些早期图像也是起符箓的作用，如马王堆帛书中的《避兵图》，其实就是早期的符箓；“三天”，见于楚帛书；“三一”和“三官”可能有关。特别是沙畹热心的投龙筒。这种东西过去出土很多，泰山、华山、济源有投龙碑，嵩山、衡山、武当山、太湖、西湖、鉴湖有投龙筒（包括金龙），但它们都是唐、五代和宋元明清的东西，更早的发现没有。只是最近在华山出土了两件带长篇铭文的玉版，即我向学术界介绍的秦骉祷病玉版，我们才发现，这类传统其实在道教以前就存在。^①

另外，佛教传入过程中，二教的相互创造也是大问题。道教虽出本土，但非全部原装，有不少方面是受佛教影响；佛教虽为外来，也有许多人乡随俗的改头换面。特别是它们的相互攻讦，本身就是一种相互学习。研究这个问题，我们只有了解其背景，知道哪些是各自原有，才能知道创造在什么地方。这些当然离不开原佛教的研究，也离不开前道教的研究。比如我对道教《黄书》的研究就是一个尝试。^②我是以东汉流行的“房中七经”和有关流派作解读背景，然后拿解读结果和县无讖东传的密教房中术做比较。本世纪上半叶的丝路探险曾经导致了石窟寺艺术和敦

^① Li Ling, "An archaeological study of Taiyi 太一 (Grand One) worship," translated by Donald J. Harper, *Early Medieval China*, no. 2 (1995 - 1996).

^① 李零《秦骉祷病玉版的研究》，《国学研究》第六辑（1999年）。

^② 李零《东汉魏晋南北朝房中经典流派考》，《中国文化》第15、16期。

煌释、道文献的研究,法国汉学在这方面有很大贡献。在中国的考古学研究中,佛教考古比较突出,道教考古还有待建设。很多问题的探讨还有待大家共同努力。

三

最后,我想说明一下,我的研究很强调过程的“连续性”,我喜欢淆乱古今,并不认为古代和现代真有天壤之别。我们现代人老是喜欢以“现代”傲视“古代”,认为只要不在“现代化”的时间表里,一切就必定十分古老,距离自己十万八千里;而且对时间,也是零切碎割,务求精确,把刻舟求剑叫“科学性”。对这样的“时间狂”,我是不能认同的。《红楼梦》上有句话,叫“摇车里的爷爷,拄拐的孙孙”(第二十四回,贾芸引俗语),即同龄不一定同辈,同辈也不一定同龄。固定的时间表并不一定有用。

关于中国早期宗教的思考,有一个问题很重要,就是我们讨论的问题究竟是古代问题还是现代问题。比如:“黄、赌、毒”是现代问题还是古代问题?“邪教”是古代问题还是现代问题?“五族共和”是新问题还是老问题?它们都是我们讨论范围内的问题。

前些年,我写过一组介绍方术的杂文,叫《方术四题》,其中两篇是《卜赌同源》、《药毒一家》。^①我用赌博讲占卜,用毒品讲医药,想用短小篇幅,浓缩方术精华(这不是低级趣味,而是高尚话题)。我的话好像很夸张,但句句都是实情,古今中外是打通了讲。在这篇演讲即将结束的时候,我想提个问题,就是在当今这个上天入地、电脑万能的时代,我们人类怎么这么无能,就连“黄、赌、毒”这样的老问题都无可奈何,“放之而不可收,禁之而不可行”,悲夫!

它说明:古人的问题还困扰着我们,我们离古代并不太远。

(本文系作者于2000年3月2日在北京师范大学的演讲)

^① 见《读书》1997年2期和1997年3期。