

讖緯的政治、思想及文化起源

王洪軍

《文藝評論》編輯部編審

風行於秦漢，改寫了中國古代政治思想史的讖緯之學，是如何產生的？理論界一直試圖釐清這一問題。〈張衡傳〉以為「圖讖成於哀、平之際」，後世學者多持此論。清人仰承漢學，對於緯書多有論辨。徐養原將讖與緯分屬：「緯書當起於西京之季，而圖讖則自古有之。」¹金鶚堅持認為緯學和孔子有關：「緯候創始於孔氏，增纂於戰國，盛行於哀平。」²近代以來，很多學者給予讖緯以極大的關注，諸如讖緯「當溯源於騶衍及其燕齊海上之方士」，³「戰國時代，發生了一種以五行說明一切事物的學派，這與讖緯之說聯結，至於風靡秦及兩漢的思想界」、「讖與緯雖少有不同，然無妨看作為從齊騶衍以來所倡的主運、終始五德之說的轉傳」，⁴「緯書發源於古代的陰陽家，起於嬴秦，出於西漢哀平，而大興於東漢」⁵等，上述觀點頗具代表性，但研究者並沒有將讖緯置諸商周乃至秦漢的政治、思想乃至文化的大背景之中，進行總體而客觀的評價，收之桑榆，卻失之東隅，研究的局限性也就暴露無餘。

1. 阮元：《詁經精舍文集》卷12，上海：商務印書館，1936年，頁347。

2. 同註1，頁352。

3. 陳槃：《讖緯溯源》，《歷史語言研究所集刊》第11冊，1947年，頁317。

4. 本田成之：《中國經學史》，上海：上海書店出版社，2001年，頁121、133。

5. 周予同：〈緯書與經今古文學〉，見朱維錚編《周予同經學史論著選集》，上海：上海人民出版社，1983年，頁47-48。

在異質文化看來，東方民族籠罩著神祕的面紗。確實，在我們民族的文化傳統裡，在我們民族的潛在意識裡，一直有神祕文化因素存在，如影隨形——從我們民族文化產生之初直至今日。漢代的讖緯是我們民族神祕文化的集大成，它並不是突然產生和爆發，而是商周以來思想文化醞釀的結果，只不過是在西漢末期遇到了更加合適的生長土壤，轉而由潛在而顯性，由末節變成主流，形成了無法忽視的思想及政治力量。所以說，將讖緯的產生歸結為一個人、一種思想、一個時代都是有失偏頗的。相較而言，劉申叔的觀點還是比較符合歷史實際的，「吾謂讖緯之言，起源太古。然以經淆緯，始於西京，以緯儷經，基於東漢」。⁶也就是說，讖緯的產生有著遺遠的文化背景，有著深刻而複雜的思想淵源。

一、從「家為巫史」到「群巫之長」：彰顯中國政治主體的神祕性

在上古先民的世界裡，神、自然、人是一個不可分割的渾然整體。他們感受著來自上天、自然的神祕力量，在恐懼和戰慄中匍匐拜倒在自身預設的精神世界裡，萬物有靈的原始宗教信仰隨之產生。翦伯贊概括說：「原始宗教的發生，是原始人對於其自身周圍的人與自然、人與人的諸關係之錯誤的、歪曲的、顛倒的幻想之反映。」⁷最典型的、也是最有說服力的莫過於《山海經》所呈現的光怪陸離的神靈世界，天神、地祇、人鬼、山川、草木、鳥獸是那樣的令人驚怪和恐懼。在這裡，人是渺小、虛弱和微賤的，如何抵禦自身之外的生命威脅及生活危險，是先民必須直面的問題，揣度神靈的意願，以虔誠的祭祀表達從精神到意志的順從，期盼神靈庇佑，從而獲得自身以及種族的生命延續。於是，天帝崇拜，神靈崇拜，以致祖先崇拜，成為上古先民生活的主要內容。

6. 劉師培：〈讖緯論〉，《劉師培史學論著選集》，上海：上海古籍出版社，2006年，頁210。

7. 翦伯贊：《中國史綱》卷1，北京：商務印書館，2010年，頁59。

溝通天地、人神思想意志的媒介就是巫。《山海經》〈海外西經〉載：「巫咸國在女醜北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所從上下也。」又如〈大荒西經〉曰：「大荒之中有山名曰豐沮玉門，日月所入。有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅，十巫從此升降，百藥爰在。」十巫所住的靈山即巫山。楚辭《九歌》〈東皇太一〉「靈偃蹇兮姣服」、〈少司命〉「思靈保兮賢媵」，王逸註「靈謂巫也」。《左傳》楚大夫申公巫臣字子靈，可謂其證也。巫住在巫山上，求百藥療救天下病疾，故巫又為醫。

巫掌握著上天入地通神的本領，傳遞著天地人神的旨意。巫起於何時已經不可確知，活動痕跡還是有案可稽的。《說文》釋「巫」云：「祝也，女能事無形，以舞降神者也。象人兩袂舞形，與工同意。古者巫咸初作巫。」許慎的記載是相互矛盾的，既以巫為女性，又說「古者巫咸初作巫」，於是出現了「神降，男為巫，女為覡」、「覡，女巫也」⁸的觀點。段玉裁以為「古者巫咸初作巫」「蓋出《世本·作篇》」，⁹巫咸初作巫的觀念被徹底否定，我們堅持認為巫指女性而言。《左傳》魯僖公二十一年：「夏大旱，公欲焚巫尪。」杜預註：「巫尪，女巫也。主祈禱，請雨者。」¹⁰《周禮》明確載有女巫之職：「掌歲時祓除釁浴，旱暵則舞雩。」瞿兌之據此推測：「巫之主要職務為舞雩，而舞雩實為女巫之事，非男巫之事。」¹¹此言非謬。

巫為女性，在傳世文獻中猶有可考者。班固告訴我們：「始桓公兄襄公淫亂，姑姊妹不嫁，於是令國中民家長女不得嫁，名曰巫兒，為家主祠，嫁

8. 顧野王：《宋本玉篇》卷 18，北京：中國書店出版社，1983 年，頁 335。

9. 段玉裁：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988 年，頁 201。

10. 孔穎達：《春秋左傳正義》卷 14，《十三經注疏》本，北京：中華書局，1980 年，頁 1811。

11. 瞿兌之：〈釋巫〉，《燕京學報》，1930 年第 7 期。

者不利其家，民至今以為俗。」¹²可見，巫為女性是春秋時期社會普遍的認知，齊襄公為了遮掩自己的醜行，令人民立長女為巫，便是最好的明證。到了戰國時期，巫為女性的記載我們還可以在文獻中找到。西門豹治鄴，鄴俗為河伯娶婦，通河伯之巫，「老女子也，已年七十。從弟子女十人所，皆衣繒單衣，立大巫後」。¹³《禮記·檀弓下》記載：天久旱，魯穆公問：「吾欲暴巫而奚若？」縣子曰：「天則不雨，而望之愚婦人，於以求之，毋乃已疏乎？」所以，巫為女性是可信的。

巫為女性，是人類社會發展的產物。人類發展經歷了只知其母不知其父的階段，社會組織的架構也就以女性為核心建立起來，研究者稱之為母系氏族社會，巫為女性是歷史的選擇。翦伯贊認為：「傳說中之黃帝以至堯、舜、禹的時代，是母系氏族社會時代。」¹⁴整齊地將社會的發展劃分為幾個階段，或分幾個層次，在現實社會中能否行得通，值得思考。但是，黃帝至堯、舜、禹的時代，女性在社會生活中依然占據主導地位，還是成立的。

1981年4月，遼寧省建平縣牛河梁發現一處屬於紅山文化晚期的城堡、女神廟、祭壇和積石塚群遺址，經過碳十四測定和樹輪校正，確定該遺址約為西元前3000年建立的。在女神廟遺址發現一個相當於真人頭部大小的女神彩塑頭像。頭像較為完整，頭頂和左耳殘缺，鼻脫落，頭存高22.5釐米，臉面寬16.5釐米，額頂髮跡平直起稜，鬢角齊整，耳長圓，微前傾，眉間處圓凸，鼻梁低，眼窩較淺，眼珠是用晶瑩碧綠玉片鑲嵌而成的，顯得目光炯炯有神，且頰尖豐滿，面塗紅彩。這是一個典型的專業女巫的形象，並且有著崇高的社會地位，掌握著特殊權力。根據墓葬群中有男系墓的情況，楊伯

12. 班固：《漢書》卷28下，北京：中華書局，1962年，頁1661。

13. 司馬遷：《史記》卷126，北京：中華書局，1982年，頁3212。

14. 翦伯贊：《中國史綱》，頁114。

達認為：「牛河梁巫教已進入玉巫教的第一個繁榮階段，由女巫向男覲轉移教權的調整時期，仍是以女巫掌握巫教大權的時代。」¹⁵

《說文》謂：「工，巧飾也，象人有規渠也。與巫同意。」甲骨文「巫」作形。張光直認為：「甲骨文中『巫』字的來源，即巫是使矩的專家，能畫圓方，掌握天地。」¹⁶手執規矩，這樣的形象不能不讓我們想起人文初祖伏羲女媧的造像。

在漢代造像石上，伏羲、女媧蛇身人頭交尾，伏羲執矩，女媧執規，實取「規天為圖，矩地取法」之旨，即有開天闢地之意。伏羲是東方之帝，以木德王天下，其溢美之詞載於《易傳》。而在《淮南子·覽冥訓》的渲染下，女媧煉石補天的傳說，生民盡知，且代代口耳傳誦。與巫的關聯，顯然係學者的臆測。然而，在人神不分的傳說時代，說女媧、伏羲是大巫也不為過，因為二者也有通天地的本領。先民的文化意識和巫結下了不解之緣，巫在先民的政治生活中充當著重要的角色。

黃河上游的仰韶文化大約開始於西元前 5000 年左右，在中原地區結束於西元前 3000 年左右。「主要分布在陝西關中地區、河南大部分地區、山西南部、河北南部，遠及甘青交界、河套地區、河北北部，湖北西北部也有一些發現。」¹⁷仰韶文化具有持續時間久遠、規模巨大且活動頻繁的巫覲生活遺跡，為我們考察巫覲的活動和社會地位提供了幫助。

早在二十世紀六〇年代，張光直便撰文認為仰韶時代的農村已經有了巫

15. 楊伯達：〈關於牛河梁頁二地點一號塚墓葬出土玉器的解讀——東北古夷玉巫教探析〉，《故宮博物院院刊》，2012 年第 5 期。

16. 張光直：〈談「琮」及其在中國古史上的意義〉，《中國青銅時代》，北京：三聯書店，1999 年，頁 294。

17. 中國社會科學院考古研究所：《新中國的考古發現與研究》，北京：文物出版社，1984 年，頁 41。

師。陝西西安半坡村新石器文化遺址出土了一件彩陶盆，盆的內壁繪有人面魚形紋樣，其定讞為「一個掌管祈漁祭的巫師」，¹⁸ 並且申之曰：「（農耕與漁獵）它們可能是由村長或祭司或巫師主持，而以全村的福祉為念。廣義而言，這些或都可稱之為社祭。」¹⁹ 而這件魚紋彩陶盆距今天已經有五千多年。若此論不謬，五千年前巫覡活動遺跡已經為出土文獻所證實。

1987年6月，河南濮陽西水坡水庫發現了一處仰韶文化時期的文明遺跡，屬於仰韶文化後崗類型（西元前4500年至西元前4000年），早於傳說的黃帝時期。其中編號為M45的墓葬內，墓主人高達1.84米的骨架旁邊發現了用蚌殼精心擺塑的龍虎圖像和三角形圖案，墓中蚌龍居右，位於東方，頭向北；蚌虎居左，位於西方，頭亦向北。²⁰ 此圖一經出土，在學界引起了巨大的轟動，紛紛撰文發表意見，或者以為圖騰，或者論述四靈說，或者推演社會進化歷程……等等不一而足。而引起我們興趣的是以下觀點：

張光直根據魏晉道教採用龍、虎、鹿為腳力上天或周流的特點，認為：「濮陽45號墓的墓主是個仰韶文化社會中的原始道士或是巫師，而用蚌殼擺塑的龍、虎、鹿乃是他能召喚使用的三躡的藝術形象，是助他上天入地的三躡的形象。」²¹ 這樣的論斷還是頗為大膽的，道教三躡的巫術的起源我們無法探知，但是，以墓主人為道士，顯然是不能被接受的，稱其為巫師比較值得肯定。

《竹書紀年》載顓頊「居濮」：《史記·五帝本紀·集解》載顓頊「都

18. 張光直：〈中國遠古時代儀式生活的若干資料〉，《民族學研究所集刊》，1960年第9期，頁260。

19. 同註18，頁261。

20. 濮陽市文物管理委員會、濮陽市博物館、濮陽市文物工作隊：〈河南濮陽西水坡水庫遺址發掘簡報〉，《文物》，1988年第3期。

21. 張光直：《濮陽三躡與中國古代美術上的人獸母題》，頁319。

帝丘，今東郡濮陽是也」；《漢書·地理志》記「東郡濮陽故帝丘」；《史記·五帝本紀·集解》引《皇覽》曰「顓頊塚在東郡濮陽頓丘城門廣陽里中」。以此為依據，丁清賢等人認為：「濮陽西水坡第 45 號墓主人很可能是顓頊，或顓頊部族的首領。」²² 又強調說：「在原始社會末期，政、教、軍是不分的，不僅有大量的民族材料可以證明，就是在中國古代也有不少這樣的傳說……顓頊既是一個大的部落集團首領，又是一個大巫，大的宗教主，還是一位征討共工部族的最高軍事長官。」²³ 雖然這些推論尚不能得到證實，但是卻富有啟發意義。

在研究史前文化與文明起源問題上，王震中詳細探討了濮陽蚌殼龍虎圖的內涵，明確提出：「我們僅就墓室內墓主人左龍右虎，墓室外乘龍升天的宗教禮儀場面足可以判斷，45 號墓主人絕非一般之人，也絕不會是一個普通的巫師或薩滿，其身分應當是部落首領，同時也具有巫師的職能，既然可以乘龍而升天，當然可以『溝通』人與神之間的關係，甚至可以成為神的代表。古史傳說中，夏商周三代以前的部落或方國的首領，多具有這種雙重職能，而其中宗教權力表現的最突出的，首舉活動在河南濮陽一帶的帝顓頊。」²⁴ 這樣的觀點是非常有價值的，值得肯定的。

幾乎與此同時，在黃河流域的泰山地區與仰韶文化相異的巫覡活動也得到了文獻和考古學的支持。黃河下游以泰山為中心，東起黃海之濱，西到魯西平原東部，北至渤海南岸，南及淮北，存在著同樣古老的另一種文化，因

22. 丁清賢、孫德萱、趙連生、張相梅：《濮陽西水坡頁 45 號墓主人考》，段興亞：《濮陽文物研究》，鄭州：中州古籍出版社，2003 年，頁 13。

23. 丁清賢、趙連生、張相梅：〈關於濮陽西水坡蚌殼龍虎陪葬墓及仰韶文化的社會性質——兼答言明提出的幾個問題〉，《華夏考古》，1991 年第 4 期。

24. 王震中：《中國文明起源的比較研究》，西安：陝西人民出版社，1994 年，頁 118。

首先發現於大汶口，遂把這一類文化遺存，命名為「大汶口文化」。「大汶口文化的延續時間較為長久，達兩千年左右，即西元前 4300 至前 2300 年左右。」²⁵ 大汶口文化分為早、中、晚三個階段，前兩個階段相當於仰韶文化的中期、晚期。略遲於仰韶文化的大汶口文化，唐蘭認為是「少昊文化」。²⁶

少昊，或作少皞，傳世文獻記載，少昊時期出現了「夫人作享，家為巫史」繁榮的宗教局面。宗教繁榮的結果必然構成對於政教權力的威脅，阻礙政治統一的進程，迫使其後的顓頊不得不進行在古史上頗具震撼的「絕地天通」的重大宗教改革。春秋末期的楚昭王觀《尚書·呂刑》，疑惑於「絕地天通」，觀射父為我們解釋了周人知識體系中的巫覡文化：

古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之。如是，則明神降之，在男曰覡，在女曰巫……及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史。無有要質，民匱於祀，而不知其福，烝享無度，民神同位，民瀆齊盟，無有嚴威，神狎民則，不蠲其為，嘉生不降，無物以享，禍災薦臻，莫盡其氣。

對於這段話，我們可以作如是觀：古者民神不混雜，具有聰明才智，忠毅堅定，光明磊落的人，才可以通神，被稱為巫覡。到了少昊時，出現了「民神雜糅」、「夫人作享」、「家為巫史」、「民神同位」等極度混亂的宗教局面。諸多學者的理解雖然不遠，但是未能中的。

25. 夏鼐：〈碳-14 測定年代和大汶口文化〉，《大汶口文化討論集》，濟南：齊魯書社，1979 年，頁 7。

26. 唐蘭：〈從大汶口文化的陶器文字看我國最早文化的年代〉，《大汶口文化討論集》，濟南：齊魯書社，1979 年，頁 81。

清代大儒顧炎武對「舜都蒲阪而封象於道州鼻亭」頗為不解，因為蒲阪係現在的山西永濟市，道州為今天湖南的永州市，兩者相距三千餘里。他的解釋是「上古諸侯之封萬國，其時中原之地必無閑土可以封故也」。²⁷ 儒生強解經文固然可笑，卻為我們提供了理解問題的路徑。

《尚書·堯典》曰：「既月乃日，覲四嶽群牧，班瑞於群後。」四嶽、群牧，我們只知其多，並沒有具體的概念。在《尚書》裡我們可以找到這樣諸多的文辭：「百姓昭明，協和萬邦」（〈堯典〉）、「烝民乃粒，萬邦作乂」（〈益稷〉）、「明明我祖，萬邦之君」（〈五子之歌〉）、「表正萬邦，纘禹舊服」（〈仲虺之誥〉）。「萬邦」，雖然無法指實具體有多少部族，當時部族之多是可以肯定的。這一說法得到了後人的肯定：「大禹之時，諸侯萬國……及湯之時，諸侯三千。當今之世，南面稱寡者，乃二十四。」²⁸ 「當禹之時，天下萬國。至於湯，而三千餘國。」²⁹ 部族或諸侯之間的相互征伐，致使政權個體的數量急遽減少，這是歷史發展的必然。宋代理學家朱熹已經認識到了這一點，「若夏商時諸處廣闊，人各自聚為一國，其大者止百里，故禹合諸侯，執玉帛者萬國……到周時只千八百國，較之萬國，五分已滅了四分已上……到孟子時，只有七國，這是事勢必到這裡」。³⁰ 從歷史發展規律來看，由分散、分裂走向統一，是歷史的必然趨勢。

出土文獻已經證實，西元前 3000 年前後，在黃河流域的上、中、下游，從西安半坡村到濮陽西水坡的仰韶文化區域，到泰山的大汶口文化區域，以及遼西的紅山文化區域，布滿了具有神祕宗教意味的政治主體，這樣的政治

27. 顧炎武：《日知錄·象封有庠》卷 7，長沙：嶽麓書社，1994 年，頁 257。

28. 劉向：《戰國策·齊策 4》卷 11，上海：上海古籍出版社，1985 年，頁 409。

29. 許維通：《呂氏春秋集釋》卷 19，北京：中華書局，2009 年，頁 523。

30. 黎靖德：《朱子語類》卷 84，第 6 冊，北京：中華書局，1988 年，頁 2181。

主體或者部族，即便沒有萬邦，也恰如滿天的星斗，發揮著各自明亮的文化光澤。《竹書紀年》稱伏羲氏 11 族；《國語·晉語四》黃帝之子 25 人，「四母之子別為十二姓」；《五帝本紀》載黃帝 6 族；《左傳》昭公十七年記軒轅氏 4 族，金天氏 8 族；《國語·鄭語》載祝融 8 姓；《國語·楚語》記楚之先 6 族；《莊子·胠篋》記為 12 氏，《周禮·秋官》載有 20 氏。

這些族或氏，不可避免地因記載文獻的不同而重複出現，也不可能同時出現的，但是說，西元前 3000 年到西元前 2000 年前左右，是我國古代氏族活躍並且大發展的歷史時期並不為過。孫守道等人認為，西元前 3000 年左右的遼西存在過具有國家雛形的文明社會，³¹ 蘇秉琦甚至名之為「古國」，³² 謝維揚則申之為「前國家範疇」³³ 的古國。根據大量出土文獻，任式楠得出了這樣的研究結果：「最遲在西元前第三千紀中葉，黃河中下游和長江中下游的龍山文化、中原龍山文化、石家河文化、良渚文化等幾支發達的考古學文化中，由若干小範圍的先進地區為先導，以彙集了社會經濟文化發展成就並具有地區權力中心地位的大中型城市為基地，由點到面，各自陸續建立起一批邦國型國家，進入了初期文明社會。在眾多城邑中，尤其是邦國的都邑，成為集中體現初期文明社會的綜合載體。這便是夏代王朝國家建立以前數百年之久『萬國林立』的邦國時代。」³⁴

從時間上看，這個「『萬國林立』的邦國時代」，當在傳說的少昊氏時期，那麼「夫人作享，家為巫史」完全可以作這樣的理解，即氏或族，或者

31. 孫守道、郭大順：〈牛河梁紅山文化女神頭像的發現與研究〉，《文物》，1986 年第 8 期。

32. 蘇秉琦：〈遼西古文化、古城、古國〉，《文物》，1986 年第 8 期。

33. 謝維揚：《中國早期國家》，杭州：浙江人民出版社，1995 年，頁 276。

34. 任式楠：〈中國史前城址考察〉，《任式楠文集》，上海：上海辭書出版社，2005 年，頁 365。

說部落發展迅速，數量眾多的部族不僅是一個帶有政治性質的權力組織，也是一個宗教團體，部族的首領兼具政治和宗教的雙重身分。無論是首領的權力，還是宗教的職能，每一種能力的突出發展，都會使該部族尋求更大的發展空間。而行政職能和祭祀權力的獲得，必然導致每個部族都是一個獨立的祭祀單位，每個部族的首領都是可以上天入地的大巫。表面上看是宗教的繁榮，實質上是宗教的氾濫，如此分散的行政權力和宗教職能，必然導致「烝享無度，民神同位，民瀆齊盟，無有嚴威」的宗教災難。

需要說明的是，這一時期，眾多的男覲已經掌握了部族權力及宗教權力，但是女巫的影響還大量地存在著，更增加了宗教執行權力的混亂程度，迫使其後的顓頊，不得不進行全面的宗教改革。徐旭生為我們作了這樣的解釋：「帝顓頊生當原始公社的末期，氏族制度即將解體的時候……雖說家家有巫史，也不感覺什麼不方便。現在社會範圍擴大，氏族聯而為部落，又進而有部落聯盟，生產能力逐漸發達，生產關係即將變化，社會秩序問題逐漸顯示出來它的重要性，可是這些巫覲不甘心局處於『技術人才』的地位，卻人人來傳達或翻譯大神的意思。用不著說，他們的傳達或翻譯一定是互不相謀，一人一樣。」³⁵無疑是非常有價值的學術觀點。

「顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。」³⁶檢閱《尚書·呂刑》，其中曰：「乃命重黎，絕地天通，罔有降格。」孔傳：「重即羲，黎即和。堯命羲和世掌天地四時之官，使人神不擾，各得其序，是謂絕地天通。言天神無有降地，地祇不至於天，明不相干。」³⁷顯然，這樣的解釋並不能令人滿意，所以，學者們紛

35. 徐旭生：《中國古史的傳說時代》，北京：文物出版社，1985年，頁79-80。

36. 徐元誥，《國語集解》，北京：中華書局，2002年，頁512-515。

37. 孔穎達：《尚書正義》卷19，頁248。

紛立說，闡述各自的見解。其中，徐旭生的觀點是被普遍接受的。他分析說：「帝顓頊出來，快刀斬亂麻，使少昊氏的大巫重為南正『司天以屬神』……是說只有他，或者說只有他同帝顓頊才管得天上的事情，把群神的命令會集起來，傳達下來，此外無論何巫全不得升天，妄傳群神的命令。又使『火正黎司地以屬民』，就是說使他管理地上的群巫，使他們好好地給萬民治病和祈福。」³⁸於是出現了職業化、專門化的巫官，顓頊自然成為巫的首領。楊向奎便是這樣以為：「在九黎亂德以後，人人作起神的職份來，分不清誰是神，誰是人了。這樣『民神同位』的結果，老天也覺得麻煩，於是派下重和黎來，使重管神的事，黎管人的事，那就是說，人向天有什麼請求向黎去說，黎再通過重向天請求，這樣是巫的職責專業化，此後平民再不能直接和上帝溝通，王也不兼神的職務了。」³⁹不過，當時的王應該還兼著神的職務的，因為宗教生活之於社會生活依然占據重要的地位。相比較而言，肖蕙父、李錦全的分析比較接近於實際。他們認為：「絕地天通」的「直接涵義可能指一個部族在征服另一個部族時，強令被征服者放棄自己的宗教，剝奪被統治者與神相通的權利而進行的具有重要社會意義的宗教改革。」⁴⁰這是非常精闢之論。

實際上，顓頊的宗教改革有如下三個方面含義：

第一，部族內部的宗教整合。在一個部族內部，諸多部落宗教能力的擴大和強化，必然妨害政治的統一、行政命令的有效執行，更有甚者，如果人人作享，就會出現巫覡干政的情況，解決這一問題的有效辦法，就是以強力政治為手段，統一宗教的執行權力。在王為群巫之長的前提下，出現了統一的巫官管理部族的宗教事務。恰如任式楠所說：「原始宗教以虛幻的內容和

38. 徐旭生：《中國古史的傳說時代》，頁 83。

39. 楊向奎：《中國古代社會與古代思想研究》上冊，上海：上海人民出版社，1962 年，頁 163。

40. 肖蕙父、李錦全：《中國哲學史》上冊，北京：人民出版社，1982 年，頁 33。

膜拜的形式，除繼續在維繫族群的關係中發揮精神紐帶作用之外，隨著階級社會統治者的需要，宗教更與政治權力結合一體，用來維護和推行政治統治。」⁴¹

第二，男覲取代女巫的權力爭奪。男性氏族社會的建立，確切地說是男覲執掌宗教權力，並不是一蹴而成的，必然有一個漫長的過渡階段，牛河梁墓葬的墓主，有女巫亦有男覲可以證實這一點。宗教執行權力的轉移並不會平穩的過渡，必須有強力政治的介入，甚至發生血淋淋的宗教戰爭。〈齊俗訓〉：「帝顓頊之法，婦人不辟男子於路者，拂之於四達之衢。」⁴²從女性地位急遽下降的現實，我們完全可以做出這樣的判斷：顓頊的宗教改革，就是男覲向女巫進行宗教宣戰，並且最終控制了宗教的權力，開啟了男覲掌握政治和宗教權力的全新的一個時代。

第三，部族戰爭導致宗教權力的喪失。宗教權力的喪失，無疑是指戰敗者宗教權力的傾覆而言。一個部族強大的最終結果，必然在利益的驅動下，進行新的領土擴張和物質掠奪，所謂的「九黎亂德」、「苗民弗用靈」只是掩飾利益爭奪的戰爭藉口罷了。手中執掌爭伐殺戮權力的戰勝者要想獲得所控制區域的最高權力，必須消滅原有的一個個宗教團體而壟斷神權，即由多宗教向統一宗教邁進，所以，「神權的壟斷與王權的形成也幾乎是同時進行」⁴³的。

綜上，在「萬國林立」的邦國時代，顓頊「絕地天通」的宗教改革首先是建立在征伐基礎上的，征伐的結果就是王權和宗教權力的緊密結合。君權

41. 任式楠：〈中國史前城址考察〉，《任式楠文集》，上海：上海辭書出版社，2005年，頁365。

42. 何寧：《淮南子集釋》卷11，北京：中華書局，1998年，頁780。

43. 同註40，頁34。

和神權相結合的，即「出現巫覡集團與獨占神權，標明社會已進入文明階段了」。⁴⁴ 但是，那些被剝奪宗教權力的巫覡們並沒有消失，而各自的形式隱入了民間，「絕地天通」的結果，出現了政治巫覡和民間巫覡的分流，出現了今天我們認為的大傳統和小傳統的分野。

李安宅指出：「私巫變成公巫，及為公巫，便是儼然成了當地領袖。領袖底權威越大，於是變為酋長，變為帝王，——酋長帝王之起源在此。」⁴⁵ 孔子稱讚顓頊：「洪淵以有謀，疏通而知事，養財以任地，履時以象天，依鬼神以制義，治氣以教民，潔誠以祭祀。」⁴⁶ 根據「依鬼神以制義」的特點，徐旭生認為「帝顓頊是一個宗教主」，⁴⁷ 不僅如此，顓頊是由公巫而變成帝王的領袖，身上兼具著王權和宗教權力的雙重屬性。正如李澤厚所云：「從遠古時代的大巫師到堯、舜、禹、湯、文、武、周公，所有這些著名的遠古和上古政治大人物，還包括伊尹、巫咸、伯益等人在內，都是集政治統治權（王權）與精神統治權（神權）於一身的大巫。」⁴⁸

無獨有偶，英國著名的人類學家和民俗學家詹姆斯·弗雷澤有著相似的論斷：「巫術的施行者，必然會在對他們的故弄玄虛深信不疑的社會中，成為舉足輕重的、有影響的人物。他們當中的某些人，靠著他們所享有的聲望和人們對他們的畏懼，攫取到最高權力，從而高踞於那些易於輕信的同胞之上，這是不足為怪的。事實上，巫師們似乎常常發展為酋長或國王。」⁴⁹

44. 張碧波：〈巫史文化生成的原生形態諸問題考察——兼及薩滿文化起源問題〉，《滿語研究》，2005年2期。

45. 李安宅：《巫術與語言》，上海：商務印書館，1936年，頁10。

46. 王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983年，頁120。

47. 徐旭生：《中國古史的傳說時代》，頁83。

48. 李澤厚：《歷史本體論·己卯五說》，北京：三聯書店，2008年，頁160。

49. 弗雷澤著，徐育新等譯：《金枝》，北京：中國民間文藝出版社，1987年，頁128。

顓頊「依鬼神以制義」，禹步稱「巫步」，「啟棘賓帝」，湯「自禱於桑林」，「文王陟降，在帝左右」，「凡此王兼為巫之所事，是王亦巫也」，⁵⁰ 陳夢家為我們提供了非常有價值的觀點，「王者自己雖為政治領袖，同時仍為群巫之長」。⁵¹ 也就是說，三代君王及三代以前我們所熟知的三皇五帝，都應該是「群巫之長所演變而成的政治領袖」。⁵²

另外，巫借助節奏鮮明的樂舞，營造迷狂的氛圍，或是借助虎、鹿、山、樹、琮等仲介物，營造人神溝通的藝術效果。而王，也是連接天神地祇的仲介，是神靈眾望所歸的代表。董仲舒以為：「古之造文者，三畫而連其中，謂之王。三畫者，天地與人也，而連其中者，通其道也。取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是？」⁵³ 《春秋文耀鉤》的解釋更為通俗：「王者，往也。神所嚮往，人所歸落。」從溝通天地人神的角度講，巫行使的職能恰恰是王的責任，從文字上看，巫、王一也。

我國古代政治體制演化進程中的巫政文化特質，不可避免地使三代以來的古代政體滲透著神祕的宗教精神，而這種宗教精神或宗教情懷，與君政體系緊密相容的、水乳交合，並且以其強大的包容精神滲透到社會生活的各個層面，無論政治的，還是民間的，不管是知識的，還是道德的，全面地影響古代中國人的精神狀態和生命體驗。有鑑於此，李澤厚深有感觸地說：「巫的基本特質通由『巫君合一』、『政教合一』途徑，直接理性化而成為中國思想大傳統的根本特色。巫的特質在中國大傳統中，以理性化的形式堅

50. 陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第20期，1936年12月，頁535。

51. 同註50。

52. 同註50。

53. 蘇興：《春秋繁露義證》卷11，北京：中華書局，2010年，頁328-329。

固保存、延續下來，成為了解中國思想和文化的鑰匙所在。」⁵⁴

二、官出於史，史由巫出：三代官僚體制滲透著巫覡文化的胎記

觀射父所云重、黎「絕地天通」的故事，其重心在於講述巫、覡、祝、宗及天、地、神、民、類物之五官的形成和發展。李零以為：「這一故事的主題是講職官的起源，特別是史官的起源。」⁵⁵ 確切地說，三代之前的職官起源於巫覡活動，即職官起源於宗教，起源於絕地天通之後天上與地下管理職能的劃分，這種劃分已經具備了五官的雛形。由於社會事務的急遽發展，到了周代，職官的劃分更為細化，職責更為清晰，出現了龐大的官僚體系。

《尚書·君奭》載，周公對召公說：「我聞在昔成湯既受命，時則有若伊尹，格於皇天。在太甲，時則有若保衡。在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格於上帝。巫咸又王家。在祖乙，時則有若巫賢。在武丁，時則有若甘盤。」孔傳：「伊尹為保衡。」⁵⁶ 周公列舉的七個商代名臣，保衡為伊尹，去其重，六個人至少有五個可以確認為巫，即伊尹、伊陟（伊尹之子）、臣扈、巫咸、巫賢。有學者以為甘盤也是巫。⁵⁷ 晁福林的研究結論是：「周公所列作為輔佐商王的最主要的大臣名單，從伊尹直到甘盤，都有可能是兼任商王朝之大巫者。」⁵⁸ 丁山斷言商代中葉的政治是「神權政治」，他的依據是「卜辭所見咸戊、學戊，在〈君奭〉均稱為巫咸、巫賢；〈君奭〉所稱的伊陟、臣扈，在卜辭也稱為陟戊、學戊；然則，卜辭所見以戊為號的名臣，在當時並是巫

54. 李澤厚：《歷史本體論·己卯五說》，頁162。

55. 李零：《中國方術考》（修訂本），北京：東方出版社，2001年，頁13。

56. 孔穎達：《尚書正義》卷16，頁223。

57. 張光直稱：「陳炳良據《新唐書》載吉爾吉斯語稱巫為甘，建議殷相甘盤也為巫。」見〈商代的巫與巫術〉，《中國青銅時代》，頁257。

58. 晁福林：〈商代的巫與巫術〉，《學術月刊》，1996年10期。

覲之流」；⁵⁹「咸戊做了巫覲，而能治理王家，顯見太戊時代不僅是神道設教，而且是一種神權政治」。⁶⁰這一結論是不錯的，然而僅以巫臣治政為理據，並不能讓人十分的滿意，結合陳夢家之王者既是政治領袖，又是群巫之長的觀點，此一結論將會更有說服力。

《左傳》昭公十七年，「郟子來朝」，講述了古代官制的大致情況：黃帝氏以雲紀故為雲師而雲名，炎帝氏以火紀故為火師而火名，共工氏以水紀故為水師而水名，大皞氏以龍紀故為龍師而龍名，少皞氏紀於鳥為鳥師而鳥名。以雲、火、水、龍、鳥名官，這是圖騰崇拜的結果。是官與否我們不得而知，可以肯定的是，其為後世祥瑞思想的直接來源。馬端臨分析職官的建立時說：「陶唐氏以前之官，所治者天事也……太古洪荒，步占之法未立。天道幽遠，非有神聖之德者，不足以知之。而位天地，育萬物，定四時，成歲功，乃君相職業一大事。」⁶¹堯以前的職官主要是觀測天象、確立時序，與《周易》所說的仰觀俯察情境相類，非神人、聖人不能任其事，所以巫覲發展的最高層次就是變成行政領袖，陳來總結說：「夏以前是巫覲時代。」⁶²也就是說，三代以前的社會生活充滿了巫術，三代政治的性質無非是巫術政治，如果有職官的設置，也是巫官。

「自顓頊以來，不能紀遠，乃紀於近，為民師而命以民事。」隨著社會生活的豐富，以及私有化的發達，由巫覲轉化而來的君長，必須面對複雜的宗族或者邦國事務，職能由天上轉到地上，由悅神轉向治民，這是必然的發展趨勢。顓頊時代不得不「為民師而命以民事」，絕地天通的改革成果，即

59. 丁山：〈傳說時代的王號與傳統〉，《商周史料考證》，北京：國家圖書館出版社，2008年，頁61。

60. 同註59，頁56。

61. 馬端臨：《文獻通考》卷47，北京：中華書局，1986年，頁435。

62. 陳來：《古代的宗教和倫理》，北京：三聯書店，1996年，頁11。

出現了「天、地、神、民、類物之官」之五官。顓頊的五官系統，在傳世文獻裡還是有跡可循的。

《左傳》昭公二十九年，晉國太史蔡墨云：「五行之官是為五官。」即木正句芒，火正祝融，金正蓐收，水正玄冥，土正後土。而五官系統的確立，蔡墨作如是說：「少皞氏有四叔，曰重，曰該，曰修，曰熙，實能金木及水。使重為句芒，該為蓐收，修及熙為玄冥。世不失職，遂濟窮桑。此其三祀也。顓頊氏有子曰犁，為祝融。共工氏有子曰句龍，為后土，此其二祀也。后土為社，稷，田正也，有烈山氏之子曰柱，為稷，自夏以上祀之，周棄亦為稷，自商以來祀之。」⁶³ 五行體系的官制系統已經非常清晰：木正重為句芒為春官，火正犁為祝融為夏官，金正該為蓐收為秋官，水正修、熙為玄冥為冬官，土正句龍為后土為中官。這是先儒意識裡三代以前的官制體系。

《禮記·曲禮》載：「天子建天官，先六大，曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜。」「天子之五官，曰司徒、司馬、司空、司士、司寇。」此六官，或五官，鄭玄認為，「此蓋殷時制」。⁶⁴「士，為獄官之長」，⁶⁵ 司士係刑官，職掌典獄。周代六官無司士之職。司士別屬於司馬，職能已經轉移。《禮記·王制》載：「天子三公九卿。」三公為太師、太傅、太保。《周禮》分設天官冢宰，地官司徒，春官宗伯，夏官司馬，秋官司寇，冬官司空，是為六卿。加之少師、少傅、少保三卿，構成了傳統意義上的九卿。天、地、春、夏、秋、冬之官，是周人根據職官的重要性而進行的一種排序，並不是天官管天，地官管地。顏師古謂：「冢宰掌邦治，司徒掌邦教，宗伯掌邦禮，司馬掌邦政，

63. 孔穎達：《春秋左傳正義》卷 53，頁 2124。

64. 孔穎達：《禮記正義》卷 4，頁 1261。

65. 班固：《漢書·百官公卿表上》卷 19 上，頁 723。

司寇掌邦禁，司空掌邦土也。」⁶⁶《尚書·舜典》記，舜封官建職：禹平治水土，故為司空；契敬敷五教，故為司徒；棄播時百穀，故為后稷；皋陶治理刑獄，故為士；垂總理百工，故為共工；伯夷職掌祭祀，故為秩宗。這些都是切近民事之官，屬理天地四時。同時，〈堯典〉的職官設計有後人改造的痕跡，並不能真正說明那個時代已經有如此體系的官制體系。

《左傳》僖公二十六年記，「夔子不祀祝融與鬻熊，楚人讓之」。杜註：「祝融，高辛氏之火正，楚之遠祖也。鬻熊，祝融之十二世孫。夔，楚之別封。故亦世紹其祀。」「熊摯，楚嫡子，有疾不得嗣位，故別封為夔子。」⁶⁷夔子不祀祝融與鬻熊是無禮的行為，引發了楚人的不滿。《史記》〈楚世家〉載：「高陽（顓頊）生稱，稱生卷章，卷章生重黎。重黎為帝嚳高辛氏居火正，能光融天下，帝嚳命曰祝融。」⁶⁸〈楚語〉記載的絕地通天，即為「南正重司天，以屬神；命火正黎司地，以屬民」。《左傳》昭公二十九年記，少皞氏四叔之重，為句芒，為木正；顓頊氏有子曰，為祝融，為火正。可以這樣理解，木正（南正）重為重，而火正（北正）犁，為重黎。五行之木正（南正）重為句芒為春官，於《周禮》則為宗伯，掌理祭祀鬼神；五行之火正（北正）犁為祝融為夏官，於《周禮》則為地官司徒，掌理土地、人民。《周禮》的夏官恰恰是司馬。明乎此，司馬遷的自敘傳可以得到非常合理的解釋：「昔在顓頊，命南正重以司天，北正黎以司地。唐虞之際，紹重黎之後，使複典之，至於夏商，故重黎氏世序天地。其在周，程伯休甫其後也。當周宣王時，失其守而為司馬氏。司馬氏世典周史。」⁶⁹北正亦作火正。司馬氏系火正犁，

66. 同註 65，頁 724。

67. 孔穎達等：《春秋左傳正義》卷 16，頁 1821。

68. 司馬遷：《史記·楚世家》卷 40，頁 1689。

69. 司馬遷：《史記·太史公自序》卷 130，頁 3285。

即〈楚世家〉所稱的重黎之後。「重黎氏世序天地」，別為司馬氏。《周禮》的司馬掌軍旅，故云「失其守」。

《左傳》襄公九年載：「陶唐氏之火正闕伯居商邱，祀大火，而火紀時焉。相土因之，故商主大火。」⁷⁰ 帝堯時代的火正為闕伯。那麼，闕伯又是何人呢？《左傳》昭公元年，子產云：「昔高辛氏有二子，伯曰闕伯，季曰實沈……后帝不臧，遷闕伯於商丘，主辰。商人是因，故辰為商星。」杜預註：「商丘，宋地，主祀辰星。辰，大火也。」「商人，湯先相土封商丘，因闕伯故國，祀辰星。」⁷¹ 高辛氏為帝嚳，其子闕伯遷居商丘，主祀辰星。闕伯的後裔相土，因襲其舊，故辰星又稱為商星。宋為商人的後裔，武王封之於「闕伯之墟」，即大辰之墟。商人先祖為火正，即主大火，辰星即大火星。

古者建國曆官，必以為受天之命，傳之先祖，於是累世傳其業，子孫固守其職，並以「世世無失職」為榮耀。《左傳》昭公八年，史趙言：「自幕至於瞽瞍，無違命。舜重之以明德，寘德於遂，遂世守之。及胡公不淫，故周賜之姓，使祀虞帝。」⁷² 此謂世紹其業，世官制度的本源也在於此。關於國土，孟子以為必須「世守也，非身之所能為也，效死勿去」，⁷³ 從祭祀的角度看，「天子之子當封為王者後，以祀其受命之祖」，⁷⁴ 所以，武王克殷，挺進朝歌，「未及下車，而封黃帝之後於蓊，封帝堯之後於祝，封帝舜之後於陳。下車而封夏后氏之後於杞，投殷之後於宋，封王子比干之墓，釋箕子

70. 孔穎達：《春秋左傳正義》卷 30，頁 1941。

71. 孔穎達：《春秋左傳正義》卷 41，頁 2023。

72. 孔穎達：《春秋左傳正義》卷 44，頁 2053。

73. 孫奭：《孟子注疏》卷 2 下，《十三經注疏》本，北京：中華書局，1980 年，頁 2682。

74. 孔穎達：《禮記正義》卷 32，頁 1496。

之囚，使之行商容而復其位」。⁷⁵

根據職官世守和封先王後裔的古代文化傳統，顓頊氏之子火正黎，楚人的先祖重黎為火正，高辛氏帝嚳之子闕伯為火正，司馬遷先祖重黎，當為一個傳說的不同分化。商、楚的淵源極深，重、黎為大巫已經毫無疑義。商、楚巫風盛行其傳統由來已久，而司馬氏的天官世守猶可說明，史學孕育於巫覡，脫胎於巫覡。「中國的巫，當其跨入夏商周三代以後，便以史官的身分出現。巫術知識和技能也隨之擴大為神事、占卜、預言，並以之為王事服務，為國家的祭祀與軍事、政治活動服務了。凡祭祀典禮，歌宗頌祖，無不顯示出史官的本事。這又是中國的巫在特殊歷史條件下的一個發展。因此，在中國傳統觀念裡，巫的高層職務以入史官為其歸宿。」⁷⁶

《禮記》〈禮運〉：「王前巫而後史，卜筮瞽侑皆在左右。」這是周代政治體制的空間布局和政治架構。王前為巫，說明巫是周代政治的擁護先驅。李宗侗認為，政權是由教權轉化而來的，「由巫進而為王，再由王分化出巫來」，「不止君出於巫，即等差化後的官吏亦多出於巫」。⁷⁷王是否再分化出巫來，我們姑且不論，官吏多出於巫卻是頗為通行的觀點。陳夢家研究的結果與此大致相同：「由巫而史，而為王者的行政官吏。」⁷⁸張光直的觀點具有補充說明的意義，他認為：「伊尹的兒子伊陟為帝太戊解釋祥桑一暮大拱的意義，而武丁相傳說為武丁解釋雉鳥飛於鼎耳，這都是巫師一類人物的本事。可能商代專職的巫才稱巫，而王室官吏雖有巫的本事卻不稱巫。」⁷⁹

75. 同註 74，卷 39，頁 1542。

76. 張紫晨：《中國巫術》，上海：三聯書店，1990 年，頁 8。

77. 李宗侗：《中國古代社會史》，華岡出版有限公司，1977 年，頁 119。

78. 陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，頁 535。

79. 張光直：〈商代的巫與巫術〉，頁 257。

《大戴禮記·保傅》為我們描繪了一幅這樣的圖景：成王年幼居中，壁立四輔。道者立於前——周公，充者立於左——太公，弼者立於右——召公，承者立於後——史佚。⁸⁰《尚書大傳》亦曰：「道是周公也，克是太公也，弼是召公也，承是史佚也，故成王中立，而聽朝則四聖。」⁸¹克係充之誤。周公居前，前為巫，周公就是不稱為巫的大巫。周公多次言：「文王遺我大寶龜，紹天明即命」（〈大誥〉），「予仁若考，能多材多藝，能事鬼神」（〈金縢〉），「成王少時病，周公乃自揃其蚤，沉之河，以祝於神」（〈魯周公世家〉），都說明周公本身的巫覡特質。不僅如是，新近出版的《清華大學藏戰國竹簡》第一輯〈耆夜〉載，周武王八年征（旨耳）得勝還朝，君臣夜飲太室，「周公或夜爵酬王，作祝誦一終。」⁸²《周禮》有順祝、年祝、吉祝、化祝、瑞祝、筮祝等六祝，六祝之辭為大祝的職掌，目的是「事鬼神祇，祈福祥，求永貞」。顯然，周公掌握六祝之辭，周公是大巫也就沒有異議了。

立於成王後方者，恰恰是被司馬遷稱為「傳天數者」的史佚。《史記》〈天官書〉載：「昔之傳天數者，高辛之前，重、黎；於唐虞，羲、和；有夏，昆吾；殷商，巫咸；周室，史佚、萇弘。」⁸³「傳天數者」，就是觀察天象以其指導政治及社會生活，體現了先民早期的天人合一思想的淵源。其所來由，是由通天之巫的巫術所發展來的，天象的變化是其驗證神通的科學依據，所以古天文學來自於巫覡的觀天測地經驗，以《歸藏》、《連山》、《周易》為巫覡之書並不脫離實際。由大巫發展而來的行政官吏，掌握著巫覡的知識，根據巫覡的政治及社會經驗，說明君王管理國家事務，巫覡的職能逐漸萎縮，政治職能強化，最終脫掉了巫覡的外殼，集中在君王的身邊，成為新型的職

80. 王聘珍：《大戴禮記解詁》卷3，頁54。

81. 孫之騷：《尚書大傳補遺》，文淵閣四庫全書本。

82. 李學勤：《清華大學藏戰國竹簡》（壹），上海：中西書局，2010年，頁150。

83. 司馬遷：《史記·天官書》卷27，頁1343。

官而發揮新的政治職能。周成王前巫而後史的空間安排，傳遞出三代政治思想的連續性。從本質上講，三代巫覡政治的神祕性並沒有得到根本的改觀，而是在慣性的無意識地繼承。

與巫覡連繫最為緊密，並且是有文獻可憑依的是史官的分化。〈巽〉九二「用史巫紛若」，孔穎達註：「史謂祝史，巫謂巫覡，並是接事鬼神之人也。」陳夢家認為：殷商時代的「史、卿史、御史似皆主祭祀之事。」⁸⁴他認為，在商代，史職與巫職混而不分。「祝既是巫，故『祝史』『巫史』皆是巫也，而史亦巫也。」⁸⁵研究者普遍認為，在巫風盛行的商代，已經出現了史官，其後巫史逐漸分離。羅振玉在殷墟出土的甲骨上發現了「史」字，然而對於史的職掌我們已經無法確知，僅能從甲骨卜辭、傳世文獻的隻言片語中勾勒出大致的輪廓。

根據甲骨卜辭的記載，陳夢家總結殷商的史官有尹、多尹、乍冊、卜、多卜、工、多工、史（包括北史、卿史、御史）、吏等，認為「乍冊、尹、史三種官名是同類的」，「史、卿史、御史似皆主祭祀之事」。⁸⁶在與此相關問題研究中，陳夢家分析說：「卜辭卜、史、祝三者權分尚混合，而卜史預卜風雨休咎，又為王占夢，其事皆巫事而皆掌之於卜史。《周禮》將古之巫事分任於若干官：舞師、旄人、鑰師、鑰章、鞀鞀氏等為主舞之官；大卜、龜人、占人、筮人為占卜之官；占夢為占夢之官；大祝、喪祝、甸祝、詛祝為祝；司巫、男巫、女巫為巫；大史、小史為史；而方相氏為驅鬼之官：其職於古統掌於巫。」⁸⁷關於史是由巫演變而來的論斷，相關的研究者的意見

84. 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，頁 520。

85. 陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，頁 534。

86. 同註 84，頁 518-520。

87. 同註 85。

是一致的。

戴君仁以為：「巫和史本是一類人，可能最早只是一種人，巫之能書者，即別謂之史。」⁸⁸ 沈剛伯論曰：「蓋遠古之時，除了巫，便別無知識分子，能寫字的史當然是巫了。不過群巫之中，各有特長，因而分成醫、卜、祝、史這種專門職業。」⁸⁹ 胡念貽也指出：「古代最早巫史不分，其後祝、宗、卜、史職掌也多相近。」⁹⁰ 其中，以王國維的論述最為精采：「古之官名多由史出，殷周間王室執政之官，經傳作卿士，而毛公鼎、小子師敦、番生敦作卿事，殷墟卜辭作卿史，是卿士本名史也。又天子諸侯之執政，通稱御事，而殷墟卜辭則稱御史，是御事亦名史也。又古之六卿，《書·甘誓》謂之六事；司徒、司馬、司空，《詩·小雅》謂之三事，又謂之三有事，《春秋左氏傳》謂之三吏，此皆大官之稱事，若吏即稱史者也。」⁹¹

范文瀾先生概括商代巫史的作用說：「巫史都代表鬼神發言，指導國家政治和國王行動；巫偏重鬼神，史偏重人事。巫能歌舞音樂與醫治疾病，代鬼神發言主要用筮法。史能記人事，觀天象，熟悉舊典，代鬼神發言主要用卜（龜）法。國王事無大小，都得請鬼神指導，也就是必須得到巫史指導才能行動。」⁹² 通過仔細的分析，我們會發現，隨著社會事務的繁複以及社會生活的豐富，巫衍化出史官，史官次第衍生出卿士。社會層級較低產物的巫，

88. 戴君仁：〈釋「史」〉，收入杜維運、黃進興：《中國史學史論文選集》冊1，台北：華世出版社，1976年，頁28-29。

89. 沈剛伯：〈說「史」〉，杜維運、黃進興：《中國史學史論文選集》冊1，台北：華世出版社，1976年，頁9。

90. 胡念貽：《先秦文學論集》，北京：中國社會科學出版社，1985年，頁134。

91. 王國維：〈釋史〉，《觀堂集林》卷6，北京：中華書局，1959年，頁269-270。

92. 范文瀾：《中國通史簡編》（修訂本）冊1，北京：人民出版社，1965年，頁58。

其職能在社會的發展進程中逐漸被卿士所瓜分，並且後來者居上，巫最終由大傳統而跌入小傳統。「祝、宗、卜、史一出，則巫道不行，但巫和祝、宗、卜、史曾長期較量，最後是祝、宗、卜、史占了上風。」其最終的結果是，巫覡逐漸淡出了周代以降的政治生活，即由宗教變成流俗，由廟堂墮入民間，並在民間以大眾普遍接受的形式表現出旺盛的生命力。

三、祭祀：三代政治文明的主體意識與社會生活方式

陳來認為：「中國早期文化的理性化道路，也是先由巫覡活動轉變為祈禱奉獻，祈禱奉獻的規範——禮由此產生，最終發展為理性化的規範體系周禮。商代宗教在整體上已不是巫術或薩滿，上層文化與下層文化已經分離，上層宗教已經是祭司形態。夏以前是巫覡時代，商殷已是典型的祭祀時代，周禮是禮樂時代。」⁹³ 姑且不論夏代，檢視甲骨卜辭，我們會發現貞問無所不及，而將牛、羊、豕、犬作為犧牲的隆重祭祀無處不在，所以，說商代是一個祭祀的時代是合乎歷史實際的。陳夢家研究認為，殷代的祭祀還沒有形式化，無所不包的繁複祭祀反映了「祖先崇拜的隆重，祖先崇拜與天神崇拜的逐漸接近、混合，已為殷以後的中國宗教樹立了規範，即祖先崇拜壓倒了天神崇拜」。⁹⁴ 這一結論是有重要學術價值的，而我們所關注的焦點問題是「宗教規範」，即殷商祭祀本身，這種經常重複而又無所不在的祭祀對殷以後的中國所產生的政治以及思想文化影響。

（一）祭祀既是三代政治的主體內容，又是社會生活的主要方式

祭祀是一種淵遠流長的古老文化，由最初的虔敬禮神演變成一種政治行

93. 陳來：《古代的宗教和倫理》，頁 11。

94. 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，頁 562。

為，所以，它更是權力的象徵。《說文·示部》：「祭，祭祀也。從示，以手持肉。」「祀，祭無已也。從示已聲。」意思是以手持肉，祭祀不已。祭祀從何時開始，文字無記載，也無法考證。2005年湖南省文物考古研究所在懷化高廟挖掘出一座面積估計近千平方米的大型原始人祭祀遺址，確定為距今7000多年前，即相當於新石器時代之河姆渡文化前期，這是我國目前發現的最早的祭祀場所。實際上，考古發現的史前祭祀遺址已經不勝枚舉。如安徽省含山縣凌家灘墓地中心的最高處，發現一座新石器時代晚期（5300年前）由石塊和鵝卵石組成面積約600平方米分為三層的祭壇；遼寧凌源與建平交界處牛河梁，出土了約5000年前類屬於紅山文化象徵天圓地方的圓形和方形祭壇以及女神廟；代表4800年前良渚文化，由多色土構成的內外三重面積約為400平方米的瑤山祭壇。

產生轟動效應的是四川廣漢三星堆及金沙文化遺址的考古發現。三星堆一號祭祀坑出土金杖、黃金面罩、青銅人頭像、青銅面具、青銅獸形器、玉璋、玉戈，以及象牙（10餘根）等400餘件珍貴文物；二號祭祀坑出土261厘米高青銅大立人像、青銅人頭像、黃金面罩、殘高396厘米的青銅神樹、青銅面具、青銅獸形器，以及大量玉器和象牙（60餘根）。金沙遺址先後出土大量的玉器、青銅器、金器，還有19具龜甲，以及1000餘根象牙等等。其中有一個金箔，直徑12.5厘米、厚0.02厘米，圓形的金箔中央是一個鏤空的旋轉圖形，構成4個鳥形動感圖案，可能是象徵太陽的金烏。這是太陽崇拜最直接的證據。也正因為如此，學者判定三星堆、金沙遺址的年代在5000-3000年前左右，即其下線在商代中晚期。

史前文化階段，中華大地從東到西，由南及北存在著一個發展程度不同而持續時間久的祭祀文化階段，而祭祀活動的廣泛性以及持續性，產生了強有力的宗教特權階層，牢牢把控著象徵權力的祭祀活動。如果說良渚文化的

祭祀所用的玉器還有等級可劃分，各個階層都可使用，但是三星堆出土的金杖，是典型的王權和神權結合的文獻證據。王權可以保證祭祀的功利目的性、層級性，祭祀可以強化王權的合法性和神祕性，兩者的有機結合形成了先民政治的主要內容，即宗教祭祀生活已經成為社會生活不可分割的重要組成部分，對於古代的政治文明產生了深遠的影響。

《禮記·表記》：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。」鄭註：「先鬼後禮，謂內宗廟外朝廷也。」⁹⁵此不外乎說，殷人居室在宗廟附近，朝堂則在稍遠的位置，處理日常事務先祭拜鬼神，貞卜筮問，傾聽神之所諭，然後才是朝臣議政，故宋代的黃震解釋說：「鬼謂祭祀。」⁹⁶檢閱文獻，我們知道殷人「先王顧諟天之明命，以承上下神祇，社稷宗廟，罔不祇肅」（《尚書·太甲上》），「自成湯至於帝乙，罔不明德恤祀。亦惟天丕建，保乂有殷。殷王亦罔敢失帝，罔不配天其澤」（《尚書·多士》），武王伐紂，歷數紂王的滔天大罪「昏棄厥肆祀」、「弗事上帝神祇，遺厥先宗廟弗祀」（《尚書·牧誓》）。殷人對於上帝、祖先以及自然神的虔誠崇拜，既是政治內容，又是普遍的生活方式。

李學勤將《甲骨文通檢》、《甲骨文合集》、《懷特氏等收藏甲骨文集》中，65片保留有月分的「在勞」卜辭集中排譜，發現這些「在勞」卜辭集中於二月，「從壬寅到戊辰，已有二十七天」，⁹⁷從一個側面說明商王每天都在占卜，而又無事不占卜。根據甲骨卜辭的記載，董作賓發現並論述了商人祭祀先祖所採用的周祭制度，即採用彡、翌、祭、食、協五種祭典，按商王朝先公先妣的「世次日干，排入『祀典』，一一一致祭，秩序井然，有條不

95. 孔穎達：《禮記正義》卷54，頁1642。

96. 黃震：《黃氏日抄·讀禮記》卷26，《四庫全書》本。

97. 李學勤：〈出組「在勞」卜辭的月首干支〉，《中國古代文明研究》，上海：華東師範大學出版社，2005年，頁318。

紊」，⁹⁸ 並且是周而復始地進行祭祀。陳夢家將祭祀周分為小祀周、中祀周和大祀周，「乙辛時代一個完整周祀共需三十七句」；⁹⁹ 而一個太陽年 365 天，很明顯，商王每天都在祭祀。故《爾雅·釋天》「商曰祀」，郭璞註：「取四時一終。」邢昺疏：「『商曰祀』，『取四時一終』，則以祀者嗣也，取其興來繼往之義。孫炎曰：『取四時祭祀一訖。』《尚書·商書》曰：『惟元祀十有二月乙丑，伊尹嗣于先王』是也。」¹⁰⁰ 在上古時代，祭祀就是政治生活，既是國家的、宗族的，也是普通百姓的神聖責任。

《左傳》一再強調：「祀，國之大事也。」（文公二年）「國之大事，在祀與戎」（成公十三年），《禮記·祭統》亦曰：「凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。」祭祀被看成是國家的重大事宜，不僅昭示著對於上帝或者祖先神靈的無上尊崇和敬畏，也代表著祭祀的權力，即帝王神聖的身分以及在政治生活中的話語權，世俗的王權被宗教的祭祀塗抹上了君權神授的政治內涵，祭祀也就成了國家不可更易的規定性。《國語·魯語》：「夫祀，國之大節也。而節，政之所成也。故慎制祀以為國典。」國家政治依賴祭祀活動而展開，而君主的宗教活動就是國家最重要的政治大事，所以，祭祀權力衍生出來的帶有宗教神祕色彩的神聖王權思想、社會結構，奠定了中國古代思想政治的主題和政治體制的主體框架，沉澱為淵遠流長的中國傳統文化的深層基因。

（二）祭祀內容逐漸豐富，並且構成了三代以來主要的知識體系

如果說占卜目的在於詢問鬼神事物之吉凶，那麼祭祀的目的就在於諂媚

98. 董作賓：《殷曆譜》，《董作賓先生全集》乙編第 2 冊，台北：藝文印書館，1978 年，頁 27。

99. 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，頁 395。

100. 邢昺：《爾雅注疏》卷 6，頁 2608。

神靈，獲得有利於自身行為事件的發生，或者說禍福的轉化。長期秩序化、規範化的祭祀活動衍生出和祭祀內容相關的系統化知識，同時，祭祀的儀節從中分離出來，本身又構成了一套知識系統，這就是禮儀。

根據卜辭記載的祭祀內容進行考察，陳夢家認為商人的祭祀對象分為三類：「甲、天神：上帝，日、東母、西母、雲、風、雨、雪。乙、地示：社，四方、四戈、四巫，山、川。丙、人鬼：先王、先公、先妣、諸子、諸母、舊臣。」¹⁰¹ 這樣的祭祀體系不僅溝通了天人之間的關係，也確立了古代政治思想體系中的神權政治的思想觀念。祀於神，與神交通，是上古先民極力宣傳的政治神話。《山海經·海外西經》曰：「大樂之野，夏后啟於此舞九代。」又曰：「有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開。開上三嬪於天，得九辯與九歌以下。」《太平御覽》卷 82 引《史記》佚文曰：「昔夏后啟筮，乘龍以登於天，占於皋陶，曰：『吉而必同，與神交通，以身為帝，以王四鄉。』」夏后啟雖然能與天神交通，尚有保留大巫的特質，並未以天地之子自稱。商人的上帝是有獨立人格的，能令雨、令風、降旱等，商王們是賓於天地的配角，處於從屬地位。甲骨卜辭有云：

貞：大甲賓於帝。

貞：大甲不賓於帝。

貞：下乙賓於帝。

貞：下乙不賓於帝。（《合集》1402 正）

春秋時，仕於齊國的宋人叔夷作〈叔夷罇〉銘文，謂「虢虢成唐，有嚴在帝所，專受天命」。陳夢家以為：「先公先王可以上賓於天，上帝對於時

101. 同註 99，頁 562。

王可以降禍福、示諾否，但上帝與人王並無血統關係。」¹⁰² 西周時期的天帝觀念發生了轉變。其一是延續了商人分屬的觀念：《詩·大雅·文王》：「文王陟降，在帝左右。」到了春秋戰國時期，這一觀念依然有跡可尋。秦繆公嘗昏死七日見上帝，得秦讖。趙簡子為晉大夫，昏睡之帝所，「與百神遊於鈞天」。秦、趙同祖，皆為嬴姓，與商人有著千絲萬縷的關係，故而有著極為相近的文化基因。其二是天帝已經融合為一體：《詩經》已經出現了二者融合的跡象，如《周頌·昊天有成命》曰：「昊天有成命，二后受之。」《禮記·禮運》：「祭帝於郊，所以定天位也。」《禮記·中庸》：「郊社之禮，所以事上帝也。」降及漢代，天、帝不僅融合為一，這時的人間帝王已經名正言順的稱為天地之子，成為天帝在人間的代言人。《春秋保乾圖》以為：「天子之尊也，神精與天地通，血氣含五帝精，天愛之子也。」《易緯乾鑿度》：「天子者，繼天理物，改一統，各得其宜。父天母地，以養萬民。至尊之號也。」帝王自稱天子，意味著自己是上天之子，其意識是與天地相通的，在人世間代替天帝執掌政令。君權神授的政治命意以及絕對的政治話語權得到了上天的庇護，政權的合法性也就變得不容置疑。

祭祀不僅重複著古老的歷史記憶，也使古史有了可以依託的傳播方式。《禮記·祭法》：「有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯。夏后氏亦禘黃帝而郊鯀，祖顓頊而宗禹。殷人禘嚳而郊冥，祖契而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。」這是周人總結的三代祭祀的祀譜，貴族內部祀譜的傳承和流衍，保留了部族古老的歷史記憶。來自遙遠時代遠古的傳說，它既是部族的，也是歷史的，雖然不乏虛構假說的成分，但是，傳說的內核依然存在著歷史的真實。如商王亥，《史記·殷本紀》不載，《竹書紀年》作「王子亥」或「侯子亥」，《楚辭·天問》作「該」。王國維《殷卜辭中所見先公

102. 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，頁 580。

先王考》說：「卜辭作王亥，正與《山海經》同，又祭王亥，皆以亥日，則亥乃其正字。《世本》作核，《古今人表》作垓，皆其通假字。《史記》作振，則因與核或垓二字形近而訛。」¹⁰³

甲骨卜辭多次記載祭祀王亥的貞問：

其告于高祖王亥三牛，其五牛？（《合集》30447）

辛巳卜，貞：王亥、上甲即於河。（《合集》24975）

辛巳卜，貞：王亥、上甲即於河？（《合集》34294）

辛巳卜，貞：王亥、上甲即宗於河？（《屯南》1116）

王亥為商人先祖無疑，但《史記·殷本紀》所載商人先公先王卻沒有王亥其人，而記為「振」。王國維認為，《史記》之振，當為核或垓字之訛。《山海經》〈大荒東經〉謂：「有人曰王亥，兩手操鳥，方食其頭。王亥托於有易河伯僕牛。」在先秦典籍中，王亥的事蹟大體可以勾勒出來，由於《史記》記載錯誤，使問題充滿了懸疑。甲骨祭祀王亥卜辭的出現，讓問題迎刃而解。

研究者從甲骨卜辭中發現了商人的祀譜，王國維詳細研究了甲骨卜辭的相關記載，認為司馬遷《史記·殷本紀》的記載是真實可信的。

乙未酒系品上甲十、匚乙三、匚丙三、匚丁三、示壬三、示癸三、大乙十、大丁十、大甲十、大庚七、小甲三……三、祖乙……（《合集》32384）

□未卜，棗上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、[大戊]、中丁、祖乙、祖辛、祖丁十示，斟率。（《合集》32385）

103. 王國維：《殷卜辭中所見先公先王考》，《觀堂集林》卷6，北京：中華書局，1959年，頁416。

由此可以看出，祭祀承載著歷史，歷史在一代代的虔誠祭祀中傳遞著。不僅如此，祭祀中也產生了系列的知識：《國語·楚語》：「制神之處位次主，而為之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號、高祖之主、宗廟之事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之宜、威儀之則、容貌之崇、忠信之質、禋潔之服，而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采服之儀、彝器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下之神、氏姓之出，而心率舊典者為之宗。」觀射父系統概括了擔任巫、覡、祝、宗等神職的條件、職能和任務。其中，巫、覡最重要的職能是能夠使「神明降之」，掌握著「制神之處位次主，而為之牲器時服」等禮儀知識；而祝和宗則是具體祭祀儀式的組織者和實施者，後世所謂的祭祀禮儀知識便是從巫、覡、祝、宗的具體祭祀時間中總結出來的，也是周代教育貴族子弟重要的知識構成。「上古之時，學術之權操於祭祀之手，以巫官為最崇。」¹⁰⁴其意義就在於此。

（三）祭祀儀式的沉澱與固化，影響著古人思想觀念的形成

《禮記·月令》載，孟春之月，「乃擇元辰，天子親載耒耜，措之參保介之御間，帥三公、九卿、諸侯、大夫，躬耕帝籍。天子三推，三公五推，卿諸侯九推」。在周代，天子的耕種是象徵性的，起到宣傳和示範作用，到了清代，直接把天子象徵性的耕作行為稱為演耕。年復一年的象徵性的演耕，不僅成為一種儀式，也具有一定的心理暗示。祭祀就是這樣，經久不衰的祭祀在先民的心裡留下了神祕的暗示，成為心靈永久的負擔。

顓頊「履時以象天，依鬼神以制義，治氣以教民，潔誠以祭祀」，¹⁰⁵祭

104. 劉師培：〈古學出於官守論〉，《劉師培史學論著選集》，上海：上海古籍出版社，2006年，頁228。

105. 王聘珍：《大戴禮記解詁》卷7，頁120。

祀鬼神成為日常生活的主要事務，故《禮記·祭統》稱：「祭者教之本也。」祭祀，需要虔敬、誠懇、莊重，恰如孔子所說，「祭如在，祭神如神在」（《論語·八佾》），對於神靈的過度禮敬，就會使神靈或者神祕的觀念占據人的心靈，構成主體的潛意識，成為主體觀念和行為準則。

首先，祭祀權力的壟斷和無休止的展示和強化，形成了政治上的天賦神權和符瑞思想。《尚書·堯典》：「肆類於上帝，禋於六宗，望於山川，遍於群神。輯五瑞，既月乃日，覲四嶽群牧，班瑞於群後。」祭祀上帝、日、月、星、水等六宗，祭祀名山大川等群神，頒祥瑞於群後，堯作為總教主的權力在祭天儀式中得到強化，也是強迫群後承認上天賦予堯權力的有效途徑。而堯的這種祭祀權力是上天賦予的，是一種天命。《論衡·齊世篇》：「堯、舜之禪，湯、武之誅，皆有天命，非優劣所能為，人事所能成也。」¹⁰⁶王充的天命思想是周易革命思想的一種體現。《易·革·彖》曰：「天地革而四時成。湯武革命，順乎天而應乎人。」湯革夏命，周革殷命，都是順應天命的思想的體現。成湯把夏桀放逐於南巢，而自認為受命而王，他的理由是「夏王有罪，矯誣上天，以布命於下。帝用不臧，式商受命」（《尚書·仲虺之誥》）。

正是因為對上天受命思想的深信不疑，周文王攻伐犬戎、密須，大敗耆國，紂王尚不以為意：「不有天命乎，是何能為。」（《史記·周本紀》）周人自己總結三代革命規律，對於夏桀、商紂提出了嚴厲的批評，其核心就是違反天命，天命不佑，俟賢者受命，商湯、文武就是這樣的受命之君。《尚書·泰誓中》：「惟天惠民，惟辟奉天。有夏桀弗克若天，流毒下國。天乃佑命成湯，降黜夏命。惟受罪浮於桀，剝喪元良，賊虐諫輔，謂已有天命，謂敬不足行，謂祭無益，謂暴無傷。」這是對於紂王「不有天命乎，是何能為」

106. 黃暉：《論衡校釋》卷18，北京：中華書局，1990年，頁812。

最好的回答，君主違天而行，不敬鬼神，暴虐殘賊，就會有易命而王的事情發生，於是「受命文考，類於上帝」（《尚書·泰誓上》），「文王受命惟中身，厥享國五十年」（《尚書·無逸》）。

三代政治是革命的政治，賢者可以受天之命，其不賢者天可以易其命。至漢代，受命思想依然未衰，同樣在政治上發揮了革命性作用。《史記·高祖本紀》載，漢高祖劉邦為流矢所傷，「吾以布衣，提三尺劍取天下，此非天命乎！命乃在天，雖扁鵲何益」，劉邦自認為是應天命的君主，漢初流傳甚廣的高祖斬白蛇起義的故事就是最好的證明。深受儒家文化影響的漢武帝即位之後，馬上迫不及待地追問「三代受命，其符安在」，成為漢代讖緯興起的主要政治根源。

其次，巫覡文化所帶來的的神祕思想，如影隨形地滲入先民的思想意識之中，形成了民族集體的心理無意識。孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（《論語·季氏》）畏懼思想的產生，是「依鬼神而制義」神道設教的結果。《易·觀·彖》曰：「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」神道設教必然產生畏懼拘謹的生存狀態，最終上升到精神層面，形成「天命靡常」的人生體驗。墨子曰：「壽夭、貧富、安危、治亂，固有天命，不可損益。」（《墨子·非儒下》）王充云：「人之封侯，自有天命。」（《論衡·禍虛篇》）安於天命的思想就此產生，其影響非常深遠。《史記·屈原賈生列傳》：「夫天者，人之始也。父母者，人之本也。人窮則反本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也。疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。」¹⁰⁷由巫史而來的政治、思想文化充滿了神祕的氣息，政治上相信天命，相信符瑞。而對於個體來說，精神已經被未知的神祕思想所控制，安於生活現狀，缺乏冒險精神，中國人謹而慎之的內斂人格就此形成。

107. 司馬遷：《史記·屈原賈生列傳》卷84，頁2482。

四、儒學與讖緯同源的文化傳播和繼承特點

孔子曰：「周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周。」（《論語·八佾》）「從周」，一方面表現出孔子比較夏商周三代文化優劣之後真情的興發感喟，另一方面也說明，以孔子為代表的原始儒學，是把以巫祝祭祀為主要特徵的三代文化作為自我孕育的溫床，吸收巫、祝、卜、史的文化精髓，使儒學成為深蘊三代人文精神的學術代表。許慎道：「儒，柔也，術士之稱。」班固總結諸子百家的源流曰：「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。」¹⁰⁸韓嬰云：「儒者，儒也。」¹⁰⁹我們的論述將從術士、司徒之官展開，探討讖緯與儒學的文化同源關係。

（一）儒，人之需：揭示了儒之於巫的文化淵源和精神氣質

《說文》曰：儒，「從人，需聲。」章太炎研究認為「儒之名蓋出於需」，¹¹⁰依據是術士冠被稱為「鵠冠」，蘊含識天文知風雨之意。《莊子·田子方》：「儒者冠，圓冠者知天時，履方履者知地形，緩佩玦者事至而斷。」在莊子眼中，儒者是知天時、懂地理、遇事有決斷的一類人，而這一形象恰是古巫的形象。莊子是哲學家，自有其詼諧幽默處，恐怕會有人懷疑文獻的可靠性，但是，漢代的大儒揚雄對此非常認同，《法言·君子篇》曰：「通天、地、人曰儒。」¹¹¹胡適則進行了更為深入的研究，他說：「《周易》彖傳：『需，須也。』《雜卦傳》：『需，不進也。』《周易》『澤上於天』為夬，而『雲上於天』為需；夬是已下雨了，故為決斷之象，而需是密雲未雨，故

108. 班固：《漢書·藝文志》卷30，頁1728。

109. 許維適：《韓詩外傳集釋》卷5，北京：中華書局，1980年，頁182。

110. 章太炎：〈原儒〉，《國故論衡》，上海：上海出版集團，2006年，頁87。

111. 汪榮寶：《法言義疏》18，北京：中華書局，1987年，頁514。

為遲待疑滯之象。《左傳》哀六年：『需，事之下也。』又哀十四年：『需，事之賊也。』¹¹² 需、須有等待和決斷之意。

《易·需》：「象曰：『雲上於天，需。』」《正義》曰：「坎，既為險，又為雨，今不言險、雨者，此象不取險難之義也，故不云險也。雨是已下之物，不是須待之義，故不云雨也。不言天上有雲，而言『雲上於天』者，若是天上有雲，無以見欲雨之義，故云『雲上於天』。若言『雲上於天』，是天之欲雨，待時而落。」¹¹³ 其核心意思是說，雲已經飄來了，但是雨卻沒有下來，需要等待。至於等待什麼？實際上，這裡掩藏著一場意義重大的祭祀活動。

《易緯稽覽圖》載：「《需》侯，上六，驚蟄，三月節。」¹¹⁴ 《易緯通卦驗》又云：「驚蟄，雷侯應北，晷長八尺二寸，赤陽雲出翼，南赤北白。」¹¹⁵ 「驚蟄」應為啟蟄，係漢初儒生避景帝劉啟之諱而改。《禮記·月令》載：孟春之月，「東風解凍，蟄蟲始振」，啟蟄在正月；仲春之月，「始雨水，桃始華」，是雨水在二月。劉歆作《三統曆》改驚蟄為二月，雨水為正月。對此，《漢書·律曆志》有明確的記載：「立春中，營室十四度，驚蟄。」自註：「今日雨水，於夏為正月，商為二月，周為三月。」依次曰：「初奎五度，雨水。」自註：「今日驚蟄。」¹¹⁶ 類推可知，驚蟄於夏為二月，商為三月，周為四月。

需要說明的是，漢初因襲秦制，使用顛項曆。顛項曆以十月為歲首，漢初的驚蟄在五月。漢武帝太初改曆，將顛項曆的十月歲首，改為夏曆的正月

112. 胡適：〈說儒〉，《歷史語言研究所集刊》冊4，頁236。

113. 孔穎達：《周易正義》卷2，頁23。

114. 安居香山等：《緯書集成》，頁174。

115. 同註114，頁226。

116. 班固：《漢書·律曆志下》卷21下，頁1005。

歲首，所以西漢末期以後的驚蟄在二月。《易緯稽覽圖》「驚蟄，三月節」，是二月之誤。同書又將「需」、「隨」、「晉」、「解」、「大壯」列在了卯月。卦氣起「中孚」，「中孚」列在了子月，¹¹⁷ 按照編排的順序可知，這裡的子月是周人的十一月，卯月恰好是夏曆的二月，也就是西漢末葉以後的二月，三月節是二月節之誤確定無疑。

《論衡·祭意》曰：「靈星之祭，祭水旱也，於禮舊名曰雩。雩之禮，為民祈穀雨，祈穀實也。春求雨，秋求實，一歲再祀，蓋重穀也。春以二月，秋以八月，故《論語》曰：『莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。』莫春，四月也。周之四月，正歲二月也。二月之時，龍星始出，故《傳》曰：『龍見而雩。』龍星見時，歲已啟蟄。」¹¹⁸ 驚蟄節氣來了，龍星也出現在東方的地平線上，正是進行雩祭的時候。《論衡·明雩》又謂：「《春秋左氏傳》曰：『啟蟄而雩。』又曰：『龍見而雩。』啟蟄、龍見，皆二月也。」¹¹⁹ 我們知道：「需」卦代表的物候是驚蟄，雷聲在北方已然響起，雲彩飄上天空，南方的雲呈紅色，北方的雲成白色。這就是「需」卦所說的「雲上於天」。

《左傳》桓公五年記：「啟蟄而郊，龍見而雩。」郊祭的目的，襄公七年給予了解釋：「夫郊，祀後稷以祈農事也。是故啟蟄而郊，郊而後耕。」由此可知，「需」卦就是驚蟄之後，祈求豐收進行求雨祭祀之卦，即「驚蟄而雩」、「龍見而雩」的雩祭。《說文》曰：「雩，夏祭，樂於赤帝，以祈甘雨也。」又曰：「或從羽。雩，羽舞也。」雩是伴以樂舞的一種祈雨的祭祀活動。「需」卦爻辭也說明了祈雨特點：「初九，需於郊，利用恒，無咎。」「需於郊」就是在南郊進行求雨的雩祭。「利用恒」，恒者，

117. 同註 114，頁 153。

118. 黃暉：《論衡校釋》卷 25，頁 1061-1062。

119. 同註 118，卷 15，頁 677。

巫事也。《周禮·春官·司巫》：「國有大災，則帥巫而造巫恒。」《尚書·伊訓》：「敢有恒舞於宮，酣歌於室，時謂巫風。」又《論語·子路》：「人而無恒，不可以作巫醫。」可知，郊祭時的恒事，就是指用巫來求雨，這是巫的職責，「需」卦為求雨之卦，即雩祭之卦可以確定無疑。可見，「需」卦和雩祭的內涵是一致的。

雩祭本身就是巫師直接參與的求雨祭祀活動，是一種巫術。但是，這樣一種巫師傳播開來的巫術活動，在儒家思想境界裡，是被孔子所稱道的。所以，儒起源於巫，是有其內在精神理路可以尋找的。儒生不單單表現出了對於本應該由巫師主持的祭祀禮儀的精通，還表現為對於祭祀及鬼神的虔誠態度。「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」（《論語·八佾》）子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎。視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。」（《禮記·中庸》）「聖人參於天地，並於鬼神，以治政也。」（《禮記·禮運》）孔子所津津樂道的禮，就是祭祀鬼神所形成的一套禮儀活動，儒生對於禮樂活動的精熟程度，透露了儒生身上的巫覡氣質，和儒家知識體系的來源。

半山彩陶上的一個人像¹²⁰與「需」妙趣相連的，可以說這就是「需」卦的「需」，也是一個作法的巫師的形象。張光直研究之後認為：「半山的彩陶裡有一個盆，腹內畫著一個人像，胸部把肋骨畫了出來。這是一種所謂 X 光式的圖像，這種圖像自舊石器時代晚期便在舊世界出現，後來一直伸展到新大陸。用這種方式所畫的人和動物常表現出他們的骨骼甚至內臟，好像是

120. 吳山編著：〈半山彩陶上的 X 光式人像〉，《中國新石器時代陶器裝飾藝術》，北京：文物出版社，1982 年，頁 23。

用 X 光照出來似的，是一種典型的與薩滿巫師有關的藝術傳統。」¹²¹ 又說：「中國古代文明的許多表現，跟天地人神之間的溝通都是有直接關係的；具體進行溝通工作的是巫師，也就相當於民族學上的『薩滿』。」¹²² 所以說「需」字字形是由上面這個代表巫師形象的圖形演變而來並不為過。

雖然孔子極力改造儒的形象，卻未能完全洗脫儒身上的這種神祕氣息，其和巫覡文化同源的文化構成，使製造讖緯的方術之士得到了可以依託的知識系統，讖緯和經也就有了緊密結合的理由和契機，最終讖緯由附麗群經而轉變為獨占勝場的神學政治譜系，成了儒家知識體系重要的一部分，這是持「未能事人，焉能事鬼」、「未知生，焉知死」態度的孔子所始料未及的。

（二）儒家出於司徒之官：揭示了儒學與讖緯具有相同的知識來源

「儒家者流，蓋出於司徒之官。」這是一個史學家的觀點，「游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。」¹²³ 遊文六經，祖述堯舜，憲章文武，這是孔子弟子，甚至是七十子後學的儒家士人的寫照。班固所認為的儒家出於司徒之官，實乃儒生自重，曲為之修飾之語。

《北堂書鈔》：「王者象地，立司徒。」註曰：「《晉百官表》注：『司徒，唐虞官也。王者象地，立司徒，使掌教。』」¹²⁴ 《晉書》無百官表，所言無所考證。《韓詩外傳》、《漢書·百官公卿表》、《白虎通·封公侯》云：「司徒主人。」又曰：「司徒典民。」司徒之官最在出現在《尚書·舜

121. 張光直：〈中國古代史在世界史上的重要性〉，《考古學專題六將》，北京：文物出版社，1986年，頁5-6。

122. 同註121，頁10。

123. 班固：《漢書·藝文志》卷30，頁1728。

124. 虞世南：《北堂書鈔》卷52，《文淵閣四庫全書》第889冊，頁182。

典》：「契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬。」〈舜典〉並不在伏生所傳二十五篇《尚書》之列，是孔安國所得《古文尚書》之一篇，真實性頗受懷疑。而在堯舜禹傳說的古史時代，有否司徒之官也是令人懷疑的。

《左傳》昭公十七年云：「我高祖少昊摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名……祝鳩氏，司徒也。」《管子·天行》云：「（黃帝）得祝融而辯於南方……祝融辨乎南方，故使為司徒。」沈約以為：「少昊氏以鳥名官，而祝鳩氏為司徒。堯時舜為司徒。舜攝帝位，命契為司徒。契玄孫之孫曰微，亦為夏司徒。周時司徒為地官，掌邦教。」¹²⁵ 文獻愈來愈晚，而司徒之官出現的時代卻愈來愈早，職能也愈來愈清晰，這種可能性幾乎是微乎其微的。陳夢家專門研究了甲骨卜辭所見的官名，得出了這樣的結論：「卜辭官名和晚殷金文中的官名，有很多是相同的，但卜辭保存較多的臣正與武官之名。殷代史官如尹、作冊、史、卿史等沿至西周，尚存其制；其他如宰、工、射、犬亦相沿至西周。至於西周金文所見的虎臣、司寇、司士、善夫等等，則以為純粹的周制。」¹²⁶ 我們完全可以認為，司徒是周制，即便與事實有出入，也不會早於晚商時代。

司徒的職責，《尚書·堯典》以為「敬敷五教」，即有教導民眾的意思。《周禮》設立司徒之官，「使帥其屬而掌邦教，以佐王安擾邦國」，其與〈冢宰〉所言「儒以道得民」相合。儒家的要旨在於教民，既然司徒之官出現得晚，那麼儒出現的時間還要在其後。「儒以道得民」不錯，司徒之官「敬敷五教」值得商榷。春秋時期，晉、衛、鄭、陳、宋等國皆有司徒之官，大多和教民沒有關係，卻在征戰中發揮了重要作用。《國語·周語上》云：「司

125. 沈約：《宋書·百官志》卷39，北京：中華書局，1974年，頁1219。

126. 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，頁522。

徒協旅。」韋昭註：「司徒掌合師旅之眾也。」這和春秋時期列國的司徒職掌是一致的。《尚書·牧誓》：「王曰：『嗟，我友邦冢君，御事、司徒、司馬、司空。』」孔疏曰：「司徒主民，治徒庶之政令。」¹²⁷《詩·大雅·綿》：「乃召司空，乃召司徒，俾立室家。」鄭箋云：「司徒掌徒役之事。」¹²⁸說明司徒掌管徒庶役之士，而徒庶戰時為作戰的兵，韋昭以為司徒掌師旅之眾庶是有道理的，也與春秋司徒的職掌相合，在這個意義上說司徒「主人」、「典民」是沒有問題的，但若以為司徒的職責在於教導庶民，卻與事實相悖。溯其源，在古史傳說的時代，掌握知識和傳播知識是巫史的責任，那麼教育的功能也就體現在巫史的身上。

巫作為溝通人神的媒介是一種普遍的存在，與政治權力結合之後，巫作為政治領袖在氏族內部的地位和作用日益得到了強化。「在某些特定的部族和特定的時期內，迷信加強了人們對統治機構，特別是君主政體政府的尊重，從而大大有助於社會秩序的建立和延續。」超越原始的宗族族群，巫以掌握知識和技能的優勢，成為擁有最高權力的世俗領袖，同時，他們也是那個時代的文化菁英。不管是占卜，巫術，還是祭祀，其所涉及的內容是複雜的，形式也是由簡單到繁複，形成了特有的知識系統。

《說文》：「巫，祝也，女能事無形，以舞降神者也。象人兩袂舞形。與工同意。」巫能以歌舞娛神，後世之舞由巫發展而來，已經得到了研究者的肯定。舞在先秦的禮樂體系中占有重要的地位，是貴族子弟必須掌握的基本技能。《禮記·內則》謂，周代貴族子弟，「十有三年，學《樂》，誦《詩》，舞《勺》。成童舞《象》，學射御。二十而冠，始學《禮》，可以衣裘帛，舞《大夏》。」《周禮·春官·樂師》：「掌國學之政，以教國子小舞。」

127. 孔穎達：《尚書正義》卷 11，頁 183。

128. 孔穎達：《毛詩注疏》卷 16，頁 510。

《禮記·月令》：孟春之月，「命樂正入學習舞，乃修祭典。」《勺》、《大夏》是文舞，而《象》是武舞。貴族子弟學習舞蹈是在孟春之月，由樂正或曰樂師教授，所以世代相承的舞蹈既保存了原始巫舞的神祕內涵，也根據時代的需要增加了象徵性的內涵。

樂舞本身是一種宗教情感的表達，最初發生在巫的身上，掌握樂舞的人就應該是大巫。在祭祀體系越來越嚴格等級並且複雜的背景下，出現了樂師、樂正等掌管宗教音樂的職官，同時相應地擔負起教育的職責，這就是周代樂教體系形成的基礎。《史記·殷本紀》載：「殷之太師、少師乃持其祭樂器奔周。」《史記·周本紀》以為：八百諸侯會孟津的第二年，紂王混亂暴虐尤甚，「太師疵、少師強抱其樂器而奔周」。太師疵、少師強都是殷之樂官，說明殷代的樂官體系得到了充分的發展，樂師奔周強化了周代的樂教體系，也使得樂教體系和知識系統得到了繼承。從儒者修習禮樂，助祭哀喪，言稱堯舜，可以說儒出於巫覡，出於宗教。劉師培說：「說雜陰陽，仍出義和之職守；而家為巫史，猶存苗俗之遺風。是為方士家言，實與儒書異軌。」¹²⁹無疑闡明了讖緯和儒學的關係，並且說，「方士之流欲售其術，乃援飾遺經之語，別立為讖緯之名。」實為精采之論。

（三）儒，術士之稱：揭示了儒學與讖緯發展進程的親緣關係

《說文》：「儒，柔也，術士之稱。」顯然，儒有柔順之意，與武是相互對立。從孔子答魯哀公問可知，在春秋時代儒已經形成了引起統治者關注的一個群體，如果不是孔子的機智應急發揮，就說明這一群體已經形成了自己的行為標準和價值體系。關於儒的起源問題，胡適的觀點是非常有價值的。他認為周代的儒是一個特殊的階層，是由「殷商的知識分子，——王朝的真

129. 劉師培：〈讖緯論〉，《國粹學報文篇》第6期第5篇，1905年，頁210。

人，太祝，太史，以及貴族的多士」構成的，「亡國之後，這些有專門知識的人往往淪為奴虜，或散在民間。」¹³⁰ 這些彬彬有禮的亡國遺民，採取了「柔弱」的生存策略。孔子遠祖正考父的〈鼎銘〉是最好的證明：「一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮。饘於是，粥於是，以餬余口。」¹³¹ 正是有這樣柔儒的行為特點，「忍辱負重的柔道人生觀」，商代的遺民知識分子才被稱為儒，於是孔子所言「為君子儒，無為小人儒」才有了可以理解的文化空間。

被冠以儒名的殷商文化遺民，大多為殷商時代的祝、宗、卜、史，在周人的眼裡，他們就是掌握一定專門知識的術士。俞樾云：「儒者，其人有伎術者也。古謂術士為儒，凡有一術可稱者，皆名之曰儒。」¹³² 這樣的觀點是允當的。春秋中期以降，術士有向著專業化發展的趨勢，孟子稱「道術之士」，管子、韓非子曰「法術之士」，董仲舒云「經術之士」，司馬遷作「儒術之士」，實際上，都可以籠統地稱為術士。《說文》謂：「術，邑中道也。」術士也就是道士，有一技一藝之長的皆可謂之術士，或道士。

《史記》曾反復地強調：「（秦始皇）悉召文學方術士甚眾，欲以興太平，方士欲練以求奇藥。今聞韓眾去不報，徐市等費以巨萬計，終不得藥。」¹³³ 「至秦之季世，焚《詩》、《書》，坑術士，六藝從此缺焉。」¹³⁴ 「秦絕先王之道，殺術士，燔《詩》、《書》，棄禮義。」¹³⁵ 術士包括儒生，也就是說儒生在術士之列。而方士恐怕已經成為獨立的派屬，專門以煉丹、

130. 胡適：〈說儒〉，《歷史語言研究所集刊》第4冊，頁241-243。

131. 司馬遷：《史記·孔子世家》卷47，頁1908。

132. 俞樾：《群經平議·周官一》，《四庫全書》本。

133. 司馬遷：《史記·秦始皇本紀》卷6，頁258。

134. 司馬遷：《史記·儒林列傳》卷121，頁3116。

135. 司馬遷：《史記·淮南衡山列傳》卷118，頁3086。

求藥為技能。《六韜·龍韜》謂：「術士二人，主為譎詐，依託鬼神，以惑眾心。方士二人，主百藥，以治金瘡，以痊萬病。」《史記·孝武本紀》：「遣方士求神怪，采芝藥，以千數。」《史記·扁鵲倉公列傳》：「（長桑君）悉取其禁方書盡與扁鵲。」這些方書包括《脈書上下經》、《五色診》、《奇咳術》、《揆度陰陽》、《外變》、《藥論》、《石神》、《接陰陽》等禁書，陳槃就此以為：「方士，其得名，蓋由其方書、方說。」¹³⁶這樣的論斷很難讓人滿意。《周禮·秋官》：「方士：掌都家，聽其獄訟之辭，辨其死刑之罪而要之，三月而上獄訟於國。」在這裡，方士是掌管四方獄訟的官，與史記所謂方士無關。《史記》所謂方士當與禁書、祕書有關，醫書即有這樣的特點。《漢書·藝文志》論方技有四家：醫經、經方、房中、神仙。方術士實際上就是術士，方士亦為術士之列。

《後漢書》為掌握天文、醫學、神仙、占卜、相術、命相、遁甲、堪輿等知識的方術之士列傳，突顯了方士在政治及社會生活中所產生的影響，並且成為社會不能忽視也無法忽視的特殊群體。范曄總結了方士的特點，也說明了讖緯的來源及其分類：「仲尼稱《易》有君子之道四焉，曰『卜筮者尚其占』。占也者，先王所以定禍福，決嫌疑，幽贊於神明，遂知來物者也。若夫陰陽推步之學，往往見於墳記矣。然神經怪牒，玉策金繩，關扃於明靈之府，封滕於瑤壇之上者，靡得而窺也。至乃《河》《洛》之文，龜龍之圖，箕子之術，師曠之書，緯候之部，鈐決之符，皆所以探抽冥蹟，參驗人區，時有可聞者焉。其流又有風角、遁甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛之術，及望雲省氣，推處祥妖，時亦有以效於事也……漢自武帝頗好方術，天下懷協道藝之士，莫不負策抵掌，順風而屆焉。後王莽

136. 陳槃：〈戰國秦漢間方士考論〉，《歷史語言研究所集刊》冊17，頁7。

矯用符命，及光武尤信讖言，士之赴趣時宜者，皆馳騁穿鑿，爭談之也。」¹³⁷

《易·賁》之彖言「觀乎天文，以察時變」，不僅是方術之士，應該是包括諸子百家在內的文人的最高理想境界，是以秦火不毀《易》書，班固將《易》學列為群經之首。而希冀掌握自我命運，或者家國前途的人，會採取各種方式習學察乎時變的能力，日者神龜、推步陰陽、風角占候、望氣推祥，神妙玄怪之術往往頻出，異能之士常常受人關注，這是人本發展的主觀需要產生的客觀結果，也是傳統文化累積的玄冥幽隱的文明密碼無意識迸發。在社會條件允許的情況下，潛藏在文化深處的神祕基因，就會以其特有的方式展現自身的價值，讖緯的出現便是有著這樣的歷史機遇。

陳槃論曰：「方士之思想、性行，綜而論之，特異之點，厥有五端。一者，雜學；二者，以儒學文飾；三者，遊『方』與『阿諛苟合』；四者，侈言實驗，不離『怪迂』；五者，詐偽是也。讖緯者，則方士詐偽成績之大結集也。」¹³⁸ 這樣的評價是客觀和允當的，而「以儒學文飾」揭示了讖緯和儒學的關係：《方術列傳》的傳主大部分都有儒學影響的痕跡，有通五經者，有少遊太學者，有以儒學稱者，以此可見一斑。

到了漢武帝時代，儒生與方士已經有了明顯界限的，《史記·孝武本紀》載「諸儒及方士言封禪，人人殊不經」，儒生與方士是並列的。司馬遷為儒生作傳，說明儒生的社會及政治地位突顯，已經從方士群體裡脫穎而出，成為頗受政治優遇的階層。而這時的方士更多的淪為術士，或許方士的含義還要窄化，單指求仙、求藥的迂怪之士。

可以肯定地說，儒是從殷商的知識分子發展而來，而以殷遺民階層為代表的殷商知識分子，其核心是殷代的巫、祝、卜、史的專門化人才，「巫便

137. 范曄：《後漢書·方術列傳》卷 82 上，頁 2703-2075。

138. 同註 136，頁 19。

是知天知地又是能通天通地的專家，所以用矩的專家正是巫師……如果這個解釋能夠成立，那麼商周時代的巫便是數學家，也就是當時最重要的知識分子，能知天知地，是智者也是聖者。」¹³⁹ 所以，儒生以及儒學不可避免的帶有巫覡文化的神祕資訊，儒學的這種神祕性和同樣來自於巫覡文化的儒學以外的方士具有文化的親緣性，所以二者非常容易地結合在一起，而儒學不斷隆起的政治地位，也是方術之士攀附儒學而進入政治殿堂，創造了神學的政治奇蹟。同時，神學政治的強力要求下，政治趨利性迫使儒學之士自動地接受讖緯的影響，加速了儒學和讖緯的合流。

（四）儒者，儒也：為讖緯提供了可以依託的知識成分和文化基礎

漢代經學大師、《韓詩》學派創始人、博士韓嬰，對於儒有著高度的評價：「儒者，儒也。儒之為言無也，不易之術也。千舉萬變，其道不窮，六經是也。若夫君臣之義，父子之親，夫婦之別，朋友之序，此儒者之所謹守，日切磋而不捨也。雖居窮巷陋室之下，而內不足以充虛，外不足以蓋形，無置錐之地，明察足以持天下。大舉在人上，則王公之材也，小用使在位，則社稷之臣也，雖巖居穴處，而王侯不能與爭名，何也？仁義之化存爾。如使王者聽其言，信其行，則唐虞之法可得而觀，頌聲可得而聽。」¹⁴⁰ 如此洋洋自得的誇耀，不啻為自身的才能和德行進行宣傳。在韓嬰看來，儒者掌握著不易之道的六經，有著完善的道德修養，不仕則安貧樂道，一旦入仕，可致堯舜之道。儒家士人極具內涵的這種變化，在戰國末期已經見諸文獻：「平原君曰：『儒之為名何取爾？』子高曰：『取包眾美，兼六藝，動靜不失中道。』」¹⁴¹ 但是，在戰國時期，諸侯之間以攻城掠地為主要目的，儒家的理論與時相悖，

139. 張光直：〈商代的巫與巫術〉，頁 256。

140. 許維通：《韓詩外傳集釋》卷 5，頁 182。

141. 《孔叢子·儒服》卷中，《四庫全書》本。

且表現得缺乏進取精神，所以，那個時代的儒生往往碰壁。

魏惠王三十五年，軍隊數次被其他國家打敗，開始招賢納士，鄒衍、淳于髡、孟子皆來到魏國。《史記·魏世家》載：「梁惠王曰：『寡人不佞，兵三折於外，太子虜，上將死，國以空虛，以羞先君宗廟社稷，寡人甚醜之。叟不遠千里，辱幸至弊邑之廷，將何以利吾國？』孟軻曰：『君不可以言利若是。夫君欲利則大夫欲利，大夫欲利則庶人欲利，上下爭利，國則危矣。為人君，仁義而已矣，何以利為！』」¹⁴²《史記》的記載到此戛然而止，對於大戰失利後儒生的迂腐行為沒有進行絲毫的評價，可見司馬遷是保留看法的。在〈孟子荀卿列傳〉，司馬遷為我們提供了梁惠王的反應：「不果所言，則見以為迂遠而闕於事情。」司馬遷客觀地為儒生進行了辯解，也委婉地提出了批評：「天下方務於合縱連衡，以攻伐為賢，而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合，退而與萬章之徒，序《詩》《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。」¹⁴³國家一旦進入穩定的和平狀態，便於統治的儒家君子人格和儒家致君堯舜的政治理想便是統治者治國的法寶。在漢代，儒學被稱為儒術，其背後深層的政治根源便在於此。

儒家的基本教育在於六經之學，先王之道、儒者的仁愛情懷以及道德自律，並不能解決禮崩樂壞之後的攻伐和殺戮，「騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，《終始》、《大聖》之篇十餘萬言。」其最終目的，「要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施始也濫耳」。¹⁴⁴最初，鄒衍是一位儒學之士，將其小傳置於孟子和荀子之間，表明了司馬遷對於鄒衍學派屬性的明確歸屬。《鹽鐵論·論儒》：「商君以王道說孝公，不用，即以強國之道，卒以就功。

142. 司馬遷：《史記·魏世家》卷44，頁1847。

143. 司馬遷：《史記·孟子荀卿列傳》卷74，頁2343。

144. 同註143，頁2344。

鄒子以儒術干世主，不用，即以變化始終之論，卒以顯名。」¹⁴⁵ 商鞅、鄒衍、李斯、韓非子等等，對於以儒學行道於亂世的窘迫，都深有體會的，轉而以儒學為基礎創建新的學術體系，別立門派。

鄒衍納入陰陽消息之說，創立終始五德之說，在當時產生了君王「擁慧先驅」的政治影響，所以，司馬遷認為有「牛鼎之意」。陰陽五行和終始五德之說，恰恰是構成讖緯古史觀的基礎，而終始五德理論歸演的朝代更迭規律，和儒家士人的歷史觀水乳交融地緊密結合在一起。儒家士人在殘酷現實的壓力下轉而習學其他諸子的理論並有所發明，鄒衍表現得最為典型，這也是讖緯學說借助於儒學附會理論的一個接入點。同時，儒學的知識體系中，並沒有完全脫離巫覡文化的影響，也給了讖緯依附於儒學的機會。

《史記·孔子世家》載：魯定公五年，孔子辨岳中羊狗。吳國伐越，得到如車長的一節骨頭，「吳使使問仲尼：『骨何者最大？』仲尼曰：『禹致群神於會稽山，防風氏後至，禹殺而戮之，其節專車，此為大矣。』吳客曰：『誰為神？』仲尼曰：『山川之神足以綱紀天下，其守為神，社稷為公侯，皆屬於王者。』客曰：『防風何守？』仲尼曰：『汪罔氏之君守封、禺之山，為釐姓。在虞、夏、商為汪罔，於周為長翟，今謂之大人。』客曰：『人長幾何？』仲尼曰：『焦僂氏三尺，短之至也。長者不過十之，數之極也。』」¹⁴⁶

《國語·魯語下》、劉向《說苑》都記載了此事。防風氏的故事記載於《河圖玉版》；焦僂氏，《詩含神霧》作焦僂國。據以上的記載，我們尚能說孔子是博物君子，不過孔子弟子之間的口耳傳說，已經增加了很多神祕的氣息。

綜上，讖緯是以經學為知識基礎的自我意識的闡發，可以說是以經學為基礎的新的理論闡釋，其目的亦在於「言治亂之事，以干世主」，而「施及

145. 王利器：《鹽鐵論校注》卷2，北京：中華書局，1992年，頁150。

146. 司馬遷：《史記·孔子世家》卷47，頁1912-1913。

黎庶」。大而言之，即便不是以經學為基礎，讖緯的知識來源和經學產生的共同前提都是三代的巫史文化，來自共同的知識體系，所以構成讖緯理論體系的陰陽五行的迂怪和玄遠，和儒家文化及儒家士人的神祕氣息，在精神上是相通的，都傳遞著先民的歷史記憶和文化總結。儒家的思想理論愈來愈道德化、人本化，逐漸脫離了文化的神祕氣質，所以逐漸和諸子的思想和學問分野，形成了儒學特有的普世價值觀念。

孔子曰：「《易》，我後其祝卜矣！我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又仁（守）者而義行之耳，贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則其為之史。史巫之筮，向之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾與史巫同途而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎？」¹⁴⁷ 這是孔子老而喜《易》，讀《易》韋編三絕，而後對於儒之《易》道和巫史《易》道的經典總結：儒家《易》道觀在於闡發其中蘊含的道德義理，而巫史尋求的是《易》道中的數，是《易》中所蘊含的命數、天道，兩者同途卻是殊歸，一者走向了以道德為本位的理性主義，一者走向了充滿玄疑色彩的神祕主義，這是兩者之間的最大區別。

三代的政治體制、文化建構以及人文精神的形成，緊緊圍繞以巫史為代表的神學政權體系展開，形成了與之相應的天命神權及其衍生出來的符瑞思想、天命觀念，深深地影響著中國人的思惟方式與行為準則，千百年來亦不曾改變。翦伯贊論之以為：「原始宗教之許多荒唐和無稽的迷信，到後來，當作精神的遺產被保留到我們今天的宗教中，成為幫助統治者壓榨貧苦無知的人民之麻醉的聖藥。」¹⁴⁸

147. 廖名春：《馬王堆帛書周易經傳釋文》，《續修四庫全書》本，頁 3044。

148. 翦伯贊：《中國史綱》，頁 63。

巫覡職掌通天權力，即溝通神人的權力，是最初的宗教領袖。宗教的神權成為部族或氏族的最高行為法則，宗教權力就變成了行政權力，產生了三代政權與生俱來的神祕氣質，使當時的社會生活籠罩在神祕氛圍之下，社會賴以進步的知識體系之中蘊含的神驗性成分，成為核心內容及核心價值，這些價值觀和知識體系掌握在王官手中，成為可以世守的政治職能。春秋時代，禮崩樂壞，王官之學解體，學術下移，以孔子為首的私學教育油然而興。孔子教授弟子的學問、傳播的價值觀念，不離於三代政教系統傳承下來的核心內容，所以，不管是儒家弟子還是儒學，都帶有一個時代的文明印記，即無法脫離神權思想的影響。而儒家諳熟先王禮樂，追憶和嚮往堯舜盛世光華，極力追求聖賢人格的養成，在諸子之中形成了頗具人文關懷的私學景象。

以六藝為核心的知識構成，使儒學成為更能接近及了解三代政治和保存傳統文化的重要力量。在戰國劇烈變化的時代，尋求解決社會問題，不僅僅是政治家的首要課題，也是士人們必須面對的問題，諸子學說的全面勃興及其激烈交鋒，都說明那是一個觀念激烈變革的時代，儒家的致君堯舜觀念顯得與時代格格不入。鄒衍由儒創立陰陽家，李斯、韓非由儒入法，我們能夠反觀出儒學的尷尬處境。秦人統一六國，焚書坑儒，士人逃遁，學術星散；劉邦滅秦，儒生登上了政治舞台，直至漢武帝踐祚，獨尊儒術，儒家學說大放異采，相對於諸子而言，儒家士人成為漢代政治利益的最大獲得者。於是與儒學頗有淵源的方術之士、陰陽之學，採取了依附於儒學的方式，在章句浩繁學術思潮的牽引下，潛移默化地滲透到儒學體系之中，成為區別於傳統儒學的新儒學、新儒家，公羊學派及董仲舒是為其中的代表，漢代的讖緯之學至此找到了孕育的土壤，成為影響一代政治的重要的思想學術。