

# “交通”天人：商周时期巫文化演进的传播学考古研究

钱佳湧 刘辰辰

## 摘要

传播不止于现实世界中的信息传递和意义共享，同时也包含人们在现实世界与超越世界之间寻求沟通的努力。这种努力在中国古代体现在“巫”这一特殊职业群体“交通天人”的沟通活动中。初民社会中，这种天人之际的沟通活动更多是基于生存的现实需求而产生的对超自然神秘力量的崇拜和模仿。“绝地天通”之后，兼行巫职的“王”垄断了“交通天人”的权力，并通过将权力秩序视作宇宙运行秩序之现世映射的方式合理化了权力集中化的现实。随着“天人合一”思想的出现，个人文化道德品质抽象出来的价值系统开始取代超自然的、具有实体性的神秘力量，成为统治者在“交通天人”中意欲沟通的对象。由此，现世权力秩序的合法性途径也从寻求外在于人的神祇之赐福与授权转变为统治者本人在文化道德品质的超然地位。

## 关键词

传播考古、巫文化、神圣性

## 作者简介

钱佳湧，讲师，上海大学新闻传播学院，jiayongqian\_1989@163.com。

刘辰辰，上海大学新闻传播学院博士生，电子邮箱：liuchenchen419@126.com。

## Communication With the God : An Archeological Study of the Witch Culture During the Shang and Zhou Dynasty

QIAN Jiayong LIU Chenchen

## Abstract

Apart from transferring information and sharing meaning, communication also includes human beings' desire of communicating with the mysterious beyond world. In ancient time of China, such an important duty was undertaken by the witch. In the stage of primitive society, communicating between the heaven and men could be seen as worship and imitation of the

mysterious nature power which was based on realistic needs of survival. Approximately around the Shang Dynasty, the emperor monopolized the power of communicating with the divinity. The phenomenon of power centralization was legalized through such a viewpoint that vulgar power was an image of cosmos operation order. A value system which was abstracted by personal moral character, which replaced the supernature power, became the object of communication carried out by the rulers. Emperor's moral character, instead of divine right, became the legal approach of secular power and order.

### Keywords

Archeological of communication, Witch culture, Sanctity

### Author

Qian Jiayong is a lecturer at the School of Journalism and Communication, Shanghai University, Email:jiayongqian\_1989@163.com.

Liu Chenchen is a doctoral student at the School of Journalism and communication, Shanghai University, Email:liuchenchen419@126.com.

## 一、缘起

中华文明鸿蒙初辟时的历史记载，往往人神淆杂，“人鬼亦得为神祇”（鲁迅，1981：24）。比如《山海经·大荒北经》中关于涿鹿之战的记载，俨然一幅人神交战的场景：“有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北乡。有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。”（袁珂，1991：379）

如爱德华·泰勒（Edward Tylor）（1871/2005：229）所指出的：“有些原始的传说，确定无疑地保留了历史真实性的内核。”《山海经·大荒北经》中充满原始神秘主义色彩的历史叙述，从一个侧面反映出下述“历史真实性”：巫（magician），或曰巫文化，在中华文明的早期历史中应是一普遍现象。所谓蚩尤“请风伯雨师”祈风雨、黄帝“下天女”止雨，均是先民在战争或者日常生产、生活中施行巫术活动反映于原始神话传说之中的结果。

近代以来，文献学、考古学、社会学、民族学等领域纷纷对巫文化的历史演变展开研究。比如瞿兑之（1930）从《礼记》《说文解字》等历史文献入手，对“巫”字之义进行考据，并梳理了这一特殊职业群体的历史发展过程。宋兆麟（1989：1—11）从文化和民族学的视点出发，对巫术活动，及其与先民之宗教信仰、科学文化知识、政治参与等之间的关系进行了比较全面和系统的研究。余英时

则将巫文化的历史演变放到中国思想史“轴心突破”的时代背景中进行考察,勾勒出中国文化“内在超越”之理路及其与巫文化发展间的关系。

在诸多研究中,以张光直、凌纯声为代表的人类学家及考古学家,以考古为依据,对巫术活动在中华文明起源过程中所扮演角色的问题做了探讨。张光直(1986:4)认为,中国古代文明乃是一种“萨满”式的文明,其特征便是把世界分成天地人神等层次。由于不同层次之间的关系并非严密隔绝,因而对先民而言,一项重要任务便是寻求在天地人神的不同层次之间进行沟通,而承担这一沟通职责的恰是“巫”这一特殊职业群体。这一观点切合《说文解字》对“巫”的解释:“能齐肃事神明者也,在男曰覡,在女曰巫。”(弭维,2009)按瞿兑之(1930)的讲法,所谓“事神明者”,即是说“巫”“覡”“处乎人神之间,而求以人之道通于神明者”。人们的意愿通过“巫”的活动被呈给上天,同时天意亦通过他们传给世人。这提醒我们,对巫文化的研究不但是文化和人类学学者所关心的问题,同时也应当成为传播学,尤其是传播史研究的对象。

“巫”者,如莱斯利·怀特(Leslie White)(1940:198)和拉德克里夫·布朗(Radcliffe Brown)(1940:21)所说,是“世界上最古老的职业”,同时恐怕也是人类历史上最早的职业传播者:“巫”通过“交通天人”而承担起上达民意、下达天听的职责,这本身便代表了早期人类为求生存而进行的沟通人间与超验世界之艰辛尝试。我们所感兴趣的问题是,在早期华夏文明中,这种人与超验力量之间的“对话”和“沟通”是如何展开的?作为这一沟通活动的执行者,“巫”(包括之后兼行巫职的“王”)如何取得其尊崇地位?伴随春秋战国时期巫文化的衰落,“天人之际”之沟通活动,其对象和意义又发生何种变化?

## 二、“象无形舞以祀”:以身体为“媒介”的人、神沟通

原始人普遍地倾向于以“神圣”和“世俗”将世界两分(马林诺夫斯基,1936/1986:3)。但神圣与世俗世界之间的对立并不意味着两者之间不存在联系,因为超验世界往往以其神圣性给予现实世界以意义和秩序,这将使人类社会得以摆脱由混沌、未知而带来的种种危险。因而如果“没有那种对超验东西的开放,生命是不可能的”,“一旦与超验世界的联系中断了,现实世界中的存在便失去了存在的可能。”(伊利亚德,1956/2002:10)

“巫”的出现,正来自于上古先民在现实世界与超验世界之间展开沟通以建立联系的朴素愿望。这种在两个世界之间寻求沟通的努力主要通过“通灵”或“降

神”的方式实现（张光直，2013：47—56）。所谓“通灵”，即巫师的灵魂进入另一个世界，找到欲要沟通的神灵。《山海经·海外西经》中有记：“在登葆山，群巫所从上下也”，《山海经·大荒西经》中亦有“有灵山……十巫从此升降”的说法（袁珂，1991：204、208），其中所谓“上下”“升降”，都是指巫师以“通灵”的方式进入到另一世界中，“向天陈情”而将人的意愿传达给神灵。而“降神”则指神鬼附在巫师的身上，巫不再是普通人，而成为神鬼的“代理”。《诗经·楚茨》中有“神具醉止，皇尸载起。钟鼓送尸，神保聿归”一句，其中所谓“皇尸”“神保”，皆指祭祀先祖仪式中的“巫”。在此，受祭对象附体于“巫”的肉身，“巫”之醉酒、起身等行为被认为代表了神灵、先祖之行止。“巫”由是被赋予某种神圣性而获得“代天言说”的权力。

无论是“通灵”之“向天陈情”，抑或“降神”之“代天言说”，上述联系现实世界与超验世界之沟通活动的进行，往往伴随一系列具有表演性和象征性的身体操演实践<sup>1</sup>，也即巫文化中普遍存在之“巫舞”。“巫”作为一汉字，其字形与字源即被认为来自于上古时期那种为通灵、降神而行之“巫舞”。许慎在《说文·巫部》中释“巫”曰：“巫，祝也，女能事无形，以舞降神者也，像人两袂（同袖）舞形，与工同意。”（周法高，1974：2892—2893）所谓“无形”，即是指上古先民心目中神秘的超自然力量。而巫舞，则是“巫”行通灵、降神之术的主要方式。因而陈梦家在《甲骨文字诂林》中明确指出“巫”字与先民“舞号（嚎）以降神求雨”的通神祈雨行为之间的紧密关联：“（拿饰物的正面人形）象人两袖舞形，即‘無’字。巫祝之巫乃‘無’字所衍变……巫之所事乃舞号以降神求雨，名其舞者曰巫，名其动作曰舞，名其求雨之祭祀行为曰雩。”（于省吾，1995：255）

“巫舞”最原始的意义，在于“象无形”，即“巫”在舞蹈中实现了对超自然力量的扮演和替代，因而“巫舞”即意味着神鬼本体的降临（刘怀堂，2015：62）。这种“巫”者能够以舞“象无形”的信念与原始人对自然世界运行规律的朴素理解有关。按詹姆斯·乔治·弗雷泽（1890/1987：76）的观点，巫术与现代科学在如何认识世界上是相近的，两者均认定事件的演替是完全有规律的。因而克洛德·列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）（1962/1987：14—16）指出，原始思维乃是以对秩序的要求作为其基础的。这种“秩序”表现为一切彼此相关的事物和现象之间，存在着某种互相影响甚至决定性的因果关系。但与现代人按照物理、化学或生物学的原则对自然现象进行分类，并抽象为概念，从而进行推理和判断不同，上古人类对自然现象的理解乃是由其切身观察和体验出发，对各种事物和现象



进行感觉相似性分类和主观联想式的理解（葛兆光，2001：13）。这种基于经验性感觉而产生的对自然界的理解使上古先民普遍相信，一旦那种隐藏在自然界中之主宰斗转星移、四季轮转的神秘法则和密码为人所掌握，那么普通人便可以依据“相似——模仿”或者“接触——获取”律，通过某些适当的仪式或咒语来巧妙地操纵这种“神秘力量”<sup>2</sup>。

所谓“相似——模仿”律，即原始人相信“同类相生”或“果必同因”，通过身体动作对自然界诸现象的模仿，就能够实现任何他想做的事情（弗雷泽，1890/1987：19）。商、周两代祭祀中的祈雨舞蹈——“万舞”即是一例。

“万”，即甲骨文中“卍”字。根据考古学的发现，“卍”乃是由“+”逐渐演变而来，象征“太阳火焰光芒的旋转”。在西藏苯教文献与“卍”字有关的早期神话中，有“宇宙最早依靠气流运动形成嘉章(即十字状)，进而繁衍了各种生灵”的观点。联系“卍”字本身以“正在运动中的形式”构造了其“曲十字”之字形，并带给人以“动态感”（贡布里希，1950/1999：154），上古时代的人之所以用“卍”来命名祈雨的舞蹈，极有可能是出于下述原因：舞蹈者以身体的飞旋模拟太阳旋转以及随之而来的气流运动，象征圜天旋转而带来的阴阳互换，如昼夜交替、阴晴轮换、风雨相间等（凌立：2006）。他们希望通过这种基于身体飞旋与太阳周而复始之天体旋转的相似性模仿，祈祷天降甘霖。

而“接触——获取”律则是原始人普遍相信“物体一经接触，在中断实体接触后还会继续远距离的作用。”（弗雷泽，1890/1987：19）上古时的“巫”者在行巫祭沟通天地神鬼时普遍穿戴虎、鸟、牛、鹿等兽样面具或服饰。这些动物在上古时期均被认为具有通灵的特质，因而通过穿戴面具或者服饰，“巫”以变换身体外貌的方式实现了人与动物的“共生”（江伊莉，刘源，2002）。“共生”即意味着“巫”在仪式中短暂地占有和获得了这些动物所具有的“通灵”神性和威力，从而使“巫”具有了呼风唤雨的能力。比如在《绎史》卷四引《神农求雨书》中，即有小儿、壮者、老人等不同年龄段的人扮做龙的形象参与祈雨的描写：“春夏雨日而不雨，甲乙命为青龙，又为火龙东方，小童舞之。丙丁不雨，命为赤龙南方，壮者舞之戊己。不雨，命为黄龙，壮者舞之。庚辛不雨，命为白龙，又为火龙，西方老人舞之。壬癸不雨，命为黑龙，北方老人舞之。”（高国藩，1999：15—16）由于“龙”在上古时期被人们普遍当作一种能兴云降雨的神异动物，因而祈雨仪式中的舞龙行为并非对“龙”的一种简单模仿，而是通过扮演“龙”的方式使舞龙者的身体同“龙”融为一体。这种舞龙祈雨仪式的神力所系，恰恰在于人们在仪式中通过

与“龙”共生一体而获得其降雨的神力。

上述一系列以“相似——模仿”或者“接触——获取”律为原则的肢体语言表达，常常伴随着诉诸听觉和话语的声音表达。《春秋公羊传·桓公五年》中有对上古社会求雨祭祀仪式的场面描写：“大雩者何？旱祭也。”注“祭言大雩，大旱可知也。君亲之南郊……使童男女各八人舞而呼雩，故谓之雩。”《尔雅义疏》注：

“雩之祭，有舞有号是矣。”（王维提，唐书文，2004：401）。“有舞有号”表明，作为一种人、神之间沟通活动的“雩”祭，与“声音”这一传播要素密切相关：一方面，巫祭仪式的参与者必须口念祝词或祷词，正是通过这种基于声音而非视觉的传播，神灵才能听到人们陈请的具体内容。正如马歇尔·麦克卢汉（Marshall McLuhan）（1995/2000：311）所说，人们在最早期的历史中，乃是凭借着口语这一最早的“传播技术”摆脱和掌握外在环境的；另一方面，神的意志并不可见，亦需要“巫”听而知之。比如《周礼·春官·保章氏》中有“以十有二风，察天地之和，命乖别之妖祥”的讲法（杨天宇，2004a：380），即表明神灵的意志被认为广泛包含于风声之中，只有通过听才能接收和辨别天启信息。

无论是“巫舞”中口念祝词使人的意愿上达天听，或者听风以“察天地之和”，又或者遵循“相似——模仿”/“接触——获取”律而进行的一系列肢体语言实现保罗·康纳顿（Paul Connerton）所谓“对崇拜对象的扮演”<sup>3</sup>，上古时期人们与超验力量之间的沟通行为以身体作为“媒介”展开：人间信息的上达天听，不仅诉诸口头传播，同时也建立在一系列具有表演性和象征性的肢体语言表达基础上。因而在传播史的“前文字时代”，具有魔力的并不止是词语（翁，1982/2008：24），同时也包括具有象征性和展演性的身体实践。

凭借对自然界“强旺的感觉力和生动的想象力”（维科，1725/1986：161—162），原始人建构了一个平行于现实世界的超验世界。如弗里德里希·恩格斯（Friedrich Engels）（1995：666—667）所说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式”，巫文化反映出人们在最初面对不可控制之自然世界时，以“超人间的力量”的方式想象自然和社会力量这一普遍倾向。这种“超人间的力量”将理性尚无法理解之神秘自然力“人格神”化。面临如疾病、干旱、水涝等诸多困厄的上古先民将这个超验世界和“超人间力量”看作现实世界之秩序、和谐的创造力源泉，因而每当现实生存遭遇挑战时，往往将因应现实困境的希望寄托于通过“巫”这一中介与超验力量和世界之间展开沟通。<sup>4</sup>

“如果我们要想在两者（神圣领域与凡俗领域）之间建立这种微妙的运作关系……必须求助于某种或多或少有些复杂的仪式”（杜尔凯姆，1960/1999：43、46—47）。回到中华文明鸿蒙初辟之巫文化开端时期，由于“巫”所代表的那种在超验世界和现实世界展开沟通的努力乃是基于诸如祈求风调雨顺，祛病消灾等现实生存需要而发展起来的生存技术，因而这种人、神之间的沟通具有罗纳德·L·格兰姆斯所谓“终极手段导向”（means-end oriented）之特征（格兰姆斯，1995：40—58），即一旦巫祭仪式中作为沟通对象的天地、神鬼未能对人们的吁请做出某种回应，这种沟通活动便被认为是失败的。而承担这种沟通职责的“巫”只能以自我牺牲的方式来承担沟通失败之责任，平息天人沟通失败带来的无奈和焦虑。

《左传》僖公二十一年载：“夏，大旱，公欲焚巫尪。”（杨伯峻，1981：388）《周礼·春官宗伯·司巫》郑注云：“鲁僖公欲焚巫尪，以其舞雩而不得雨”。统治者焚巫求雨的举动在我们看来实在是一种野蛮举动，但这也恰恰从一个侧面反映出原始人对于“巫”能够通过适当的仪式沟通超验世界，从而实现对自然运转规律之操纵所抱有的信心，相比当代人对现代科学之笃信可谓丝毫不减（杜尔凯姆，1960/1999：30）。巫尪求雨而不得，意味着他们代表世人沟通天地神鬼的尝试失败了，暗示其“交通天人”的能力已经衰弱，故而等待他们的只能是被处死的结局。<sup>5</sup>

### 三、“象天之序”：“天人交通”与权力秩序神圣性的确证

“巫”自我牺牲和奉献的血腥传统，表明“交通天人”这一使命本身的重要性和神圣性要远高于其承担者。如马林诺夫斯基（Malinowski）所说，巫术往往发生于“有偶然性的”“理智的方法与技术无法发生作用”的地方<sup>6</sup>。而“巫”之在现实世界与超验世界之间寻求对话的努力，代表了有限的人类理性在面对无限未知世界时的最后希望。这对“巫”这一中介人神交往的职业群体提出了特殊要求。只有那些具有极高天赋才能，以至于被认为具有超自然能力的人，才有可能从一般常人中被分出来（弗雷泽，1890/1987：159），被推上“巫”的位置，承担天的使者和氏族、部落乃至人类代言人之神圣使命。此即《国语·楚语下》中所谓“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，在男曰觐，在女曰巫。”（徐元诰，2002：512—516）

因而“巫”作为原始社会中知识与文化的最高代表，乃是“知天知地而又能

通天通地的专家和‘通才’”，“是智者也是圣者”（张光直，2013：256），其“智”表现为具备“交通天人”所必须的生理特质，如“聪能听彻之”“明能光照之”等，而“圣”则指“巫”具有用心专一、志虑忠纯、品行端正等德行和意志品质。“巫”在生理、德行和意志方面的特殊素质既是其行使沟通天地神鬼之神圣职责的保证，同时也赋予“巫”这一群体以“卡里斯玛”特质。

《史记·五帝本纪》中，作为人间最高政治权力拥有者的黄帝、高辛、尧、舜等人，往往以半神半人的面貌出现，比如黄帝“生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明”，高辛“生而神灵，自言其名……聪以知远，明以察微”，尧“其仁如天，其知如神。就之如日，望之如云”，舜“入于大麓，烈风雷雨不迷”等（安平秋，2012：1、3、8）。事实上，这些掌握现实世界中最高政治权力的“王”本身即可能是“巫”：“卜辞中常有王卜王贞之辞，乃是王亲自卜间，或卜风雨或卜祭祀征伐田游……王兼为巫之所事，是王亦巫也。”（陈梦家，1936：535）在《太平御览·帝王世纪》中就记载有商代的开国君主成汤以己为牺牲向天祈祷之事：“汤自伐桀后，大旱七年。殷史卜曰：当以人祷。汤曰：吾所为请雨者民也。若必以人祷，吾请自当，遂斋戒，剪发断爪，以己为牲，祷于桑林之社。言未已而大雨，方数千里。”（李昉，李穆，徐铉，1960：388）

相对于现实世界，超验世界具有一种“可被理解（transparency）的品质”，即其代表了秩序、和谐、永恒、富饶等理想化的宇宙律动（伊利亚德，1956/2002：62—63）。原始人对高远苍穹的朴素沉思不但使他们倾向于相信存在这样一种超越人类认知范围的神秘力量，同时此种高远、无限、永恒和作为绝对存在的超人力量在原始人心中唤起一种神圣超验的宗教情绪。作为人类世界同这种超人力量之间展开沟通的唯一“中介”，负责“交通天人”的“巫”由其职责的特殊性获得了某种神圣权威。当黄帝、高辛、尧、舜等掌握人间最高政治权力的“王”本身即是能够“交通天人”的“巫”，“王”本身所拥有之世俗统治权的合法性便由其通过“交通天人”所取得的神圣权威予以确认，是所谓“天命”。

但这种“天命”并非无条件的，而是取决于“王”兼行巫职，“交通天人”的效果如何：“倘若他要成为一位先知，他就必须创造奇迹”，“他的神的使命必须在这点上经受住‘考验’，即让五体投地信仰他的人幸福安康。倘若不是如此，显然他就不是诸神派遣的统治者。”（韦伯，1968/1998b：446）商王“成汤”在世俗世界的统治权之所以是神圣的，并不仅仅由于其作为“王”兼行巫职，以身“祷于桑林之社”。更重要的是“言未已而大雨，方数千里”这一“奇迹”的出

现,此种“奇迹”成为“成汤”上承天命统治万邦的最好证明。

“成汤”以身“祷于桑林之社”表明,殷商时,掌握世俗政治权力的“王”同时也担负着人间世界与超验世界之间的沟通职能。这种“巫、君合一”现象的出现,发生于“绝地天通”这一导致天人关系发生重大改变的宗教改革之后。这一改革的背景是华夏文明早期天人关系的混乱。上古时期的中国,邦国林立,万国并立<sup>7</sup>。不同的氏族、部落各奉其神明,在《左传》中就有不同部落联盟分别崇拜不同的自然物作为图腾的记载:“昔者黄帝氏以云纪,故为云师而云名;炎帝氏以火纪,故为火师而火名;共工氏以水纪,故为水师而水名;大皞氏以龙纪,故为龙师而龙名。我高祖少皞摯之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名。”(杨伯峻,1981:1386—1387)

这种不同氏族和部落拥有各自不同之图腾崇拜的事实表明,至少在五帝时代之前,超验力量(或曰“神”)始终都是以复数形式存在的。因而不同的氏族、部落各自通过本族的神职人员(即“巫”)与其崇拜的神灵展开沟通。信仰体系混乱使民间的巫事活动因缺乏统一的约束和管制而变得混乱,普通人也因此开始对神灵不加敬畏。因为《国语·楚语下》中这样描述五帝时代之前的宗教信仰与社会状况:

“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。”(徐元诰,2002:512—516)

理想的天人关系应当是“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。”因而“绝地天通”即以恢复“民神异业”为其目标:“颡项受之,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。”(徐元诰,2002:512—516)所谓“无相侵渎”,乃是说普通人不复能通过巫祭仪式“登天”而与神圣的超验力量展开沟通<sup>8</sup>，“神圣”的超验世界与“世俗”的现实世界之间通过巫事活动所建立起来的普遍化联系在“绝地天通”之后发生了断裂,从此“天神无有降地,地祇不至於天,明不相干”(陈赞,2010)。

“绝地天通”之后,在对自然世界运转规律展开朴素观察并将之神圣化的基础上,形成了由“天神(帝)”“地祇(群神)”和“人鬼”构成的,等级化的神祇体系。受历史条件的限制,上古时期对诸如宇宙星象、风雷雨电等知识的把握完全凭人们的直观经验。以天象为例,由于全凭直观,因而“天穹运转,天道左旋的现



象会使人们生出一种天地中央螺旋形生成的观念；极点不动，天如穹盖的感觉会使人们形成一种天地均有中心和四方的感觉。”（葛兆光，2001：19）早期“巫”沟通天地神鬼的尝试正是建立在这种基于“直观”经验的天象观察基础上。比如《祭义》中“祭日于东，祭月于西”的讲法，恐怕就来自于古人对日出东方，落于西方，日月更替之经验的熟稔。

这种对自然现象的直观和经验，以及由此形成之天地均有中心和四方的感觉，成为人们在头脑中建构自然界秩序最直接的知识参照。按照神格化自然神秘力量的倾向，无论是日月更替，亦或风雷雨电，先民都参照“中心——四方”的原则，将之各封神名，从而形成一个有序的、解释自然的神的谱系。比如风，就有协分（东风）、凯分（南风）、韦风（西风）、殳风（北风），四方风名，皆为神名。在殷商时期，已经形成了相当完整的空间秩序，和与之相应的“天——地”“中央——四方”神祇观念。在天的中央，有象征始基意味的“帝”，地之中央则是象征大地的灶神，以东西方命名的可能是“帝”之辅佐。如前述四方之风各有其名一样，地之四方各有其神（葛兆光，2001：22—23）。

《荀子·天论篇》曰：“列星随转，日月递昭……不见其事，而见其功，夫是之谓神。”（叶绍钧，1925：74）可见自然界在斗转星移间所展现出的无法言说却又确定不移的规律和秩序在商周时期的人们看来是具有神圣性的。“明明上天，照临下土”（阮元，1980：161），现实世界被建构为超验世界神圣秩序在人间的“镜像”：居于四方之“群神”代表了各部族方国的宗神，与现实世界中由若干氏族群体整合而成的部落相对应。而在天之中央的“帝”则是高于部族宗神的“高位神”，对应比氏族部落更高的政治实体，也即后来所谓“天下”。

伴随着等级化神祇体系的出现，现实世界与超验世界之间的沟通活动开始以等级化的方式被重新约束和规范，不同职位的人分别负责与不同级别的神祇之间展开沟通：“天神”（帝）对应的沟通主体是作为最高统治者的“天子”，而“地祇”（群神）对应的沟通主体则是各诸侯国君。故蔡沈注《尚书·吕刑》将“绝地天通”之后“天人交通”的状况描述为：“天子然后祭天地，诸侯然后祭山川；高卑上下，各有分限。”（蔡沈，1994：203）

西周之后，比照“天——地”“中央——四方”之等级化的神祇权力秩序体系，沟通天地神鬼之祭祀仪式中所涉及的神祇、人员、法器、时间、祭品等，逐渐明确其等级规定，借此明确不同级别政权之间的隶属关系。比如对天、地的祭祀，在历代都是君主的特权。正所谓“礼莫大于祭，祭莫大于祀天”（陈焕章，



1913),无论是祭天,还是祀地,均需君主亲临,“古者天子夏亲郊,祀上帝于郊,故曰郊”(安平秋,2004:476)。中央与地方不同级别政权之间关系的调节亦展现于“天人交通”的种种礼制细节中。比如祀神仪式的范围和名称,就因政权级别之不同而各有区别,以正上下尊卑之序:“天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯,诸侯祭其疆内名山大川。四渎者,江、河、淮、济也。天子曰明堂、辟雍,诸侯曰泮宫”(安平秋,2004:468)、“王为群姓立社,曰大社。王自为立社,曰王社。诸侯为百姓立社,曰国社。诸侯自为立社,曰侯社。大夫以下成群立社,曰置社。”(杨天宇,2004b:603)

《汉书·郊祀志》中称“帝王之事莫大乎承天之序,承天之序莫重于郊祀”(廖小东,2008)。对统治者而言,“承天之序”之所以重要,关键在于现实世界中的政治秩序乃是由“天——地”“中央——四方”之天道运转秩序赋予其神圣性。因而明确沟通天地神鬼仪式中所涉及神祇、人员、法器、时间、祭品的等级规定,正是希望通过“象天之序”(即模仿天道运转的秩序创建出一整套等级化的天地神鬼祭祀礼仪)来昭示现实世界中等级化的政治结构具有不容置疑的正当性。随着“天人交通”逐渐转变为一场神圣化权力秩序的政治仪式,其基于生存需要的实用性意义开始让位于反映天道运转秩序的象征性意义<sup>9</sup>:人间秩序既时时刻刻都师法着宇宙秩序(余英时,2012),同时其合法性也在这种对自然秩序的“镜像”映射中得到证明。

当中华文明在商周之际从氏族、部落占主导的阶段走向酋邦社会时,部落、氏族之间的兼并战争导致社会秩序的混乱。“在这种普遍的混乱状态中,王权是进步的因素”,“王权在混乱中代表着秩序”(恩格斯,1965:453)。问题在于,这种基于权力之集中而创造出的新政治秩序,迫切需要合法化其自身,即如何建立和培养对中央集权之政治秩序,以及集权政治之最高代表的“王”(或皇帝)本身具有合法性之信念(韦伯,1968/1998b:265)。借由天道运转中“天”对应“中央”,“地”对应“四方”这一规律的确定不移,现实政治运转里中央统辖地方、天子统御诸侯的政治秩序被认为奉行了天道运转的秩序,从而追溯性地建构起其无可置喙的神圣性。

“天人交通”最初代表着人类社会与超验力量之间展开沟通的一种努力,即通过“巫”的中介,人们或能取得与神灵展开“对话”的机会。随着这一沟通活动所蕴含的意义从充满宗教色彩的人、神沟通转向世俗的权力秩序神圣性昭示,其正从单纯的现实世界与超验世界之间的沟通仪式转变为一场作用于现实世界本身的,在

人与人之间展开的，达成一定政治目的之“神圣典礼”，本质上是一种充满了权力秩序隐喻的，以符号为中介的文化互动（潘祥辉，2016a）。随着各种代表现实中等级化的权力秩序之意义符号被嵌入与超验世界的沟通过程中，“天人交通”逐渐成为权力隐喻展开赋值的政治表演。“中央统辖四方”这一现实权力秩序在上述政治表演的反复上演中发展成为人们普遍分享的共识，并演变为神圣且先验，代表了权力秩序合法性的“天道”观念。

#### 四、“德合天地”：巫文化衰落与“天人交通”的“内向化”转变

“绝地天通”并未真正切断“天”与“地”之间的联系，只是将这种“天人交通”的权力严格地限于“王”一个人身上，即使是“巫”，亦是作为“王”之代理人的身份参与到与超验力量的“交流”中去。随着“天人交通”的权力逐渐从分散而个体化的“巫”集中到“王”身上，原本专司沟通天地神鬼之职的“巫”地位开始下降，职能亦逐渐发生分解。氏族部落时期的“全能巫”不复存在，在群巫之长的“王”（帝颡顼）之下，出现了各有细致分工的专门施行巫事的专职巫（覡）阶层。比如“重”“司天以属神”，应为当时除颡顼之外地位最高的巫。而同样是巫的“黎”“司地以属民”，地位应在“重”之下<sup>10</sup>。西周时，“巫”作为代周王主持不同规格之祭祀仪式的国家官员，其职司分类愈细，分为宗、卜筮、祝、史、师、巫六类，分别执掌祭祀不同等级之神鬼、占卜、典礼、册告与记事、律、乐器、舞器和禳灾祛病等事（杨剑利，2010）。

至春秋时期，上述为西周王室服务，负责执掌宗教祭祀仪式的官员中有很多流落为平民，是所谓“官失其守”。“王官之学”散诸于野，失去生活来源的祝、宗、卜、史之士凭其专业知识和技能在民间谋生，并逐渐演化出一依靠各自知识和技能谋生的知识分子阶层（孔祥骅，1991）。其中尤以孔子为代表的“儒”，与上古巫文化传统的关系最为密切。在《说文解字》中，对“儒”的解释是：“儒，柔也，术士之称。”（许慎，1963：162）所谓“术士”，大抵指有沟通神秘力量之特殊技能者。近代研究者亦基本同意“儒”作为一种职业，与上古之巫阶层之间的关系。胡适在《说儒》中断定，最初的儒均为殷之遗民，并由殷之“祝、宗、卜、史”转化而来，在西周及春秋以治丧相礼为业（潘祥辉，2016b）。章太炎（2006：87）在《原儒》中则认为“儒”乃是求雨的巫师：“需（即“儒”）者，云上于天。而儒亦知天文、识旱潦……吁嗟以求雨者谓之儒。”孔子自己也讲：“吾与史巫同涂（途）殊归也。”<sup>11</sup>（陈鼓应，1993：435）

因而在孔子本人的身上，我们能发现巫文化所留下的精神遗迹。在《论语·述而》中，孔子说“甚矣吾衰矣！久矣吾不复梦见周公！”（张燕婴，2006：87）见到祖先灵魂出现的梦境带有强烈的宗教隐喻，即做梦者常常作为与超验力量展开沟通的中介者，在梦中接收神灵的语言、建议和预告。如米尔恰·伊利亚德所说：“在梦里，纯然的神圣生活进来了，与神祇、精灵和祖先灵魂的直接关系也重建了。”（余英时，2012：59）而做梦者本身亦因为这种梦境当中的神人交会而承担起了过去“巫”在“交通天人”过程中所扮演的角色，并具有了“先知”的面向。虽然孔子之梦见“周公”，所表达的乃是对“天道”之不行于世的失望，但孔子的这句话表明他自己很有可能便是以“先知”自视，其使命是代表这个礼乐崩坏的现实世界沟通“天道”，从而使“道”能重新见行于世。这与过去“巫”代表现实世界与作为超验力量的“天”展开沟通，祈求风调雨顺、人间平安的行为，在思维方式上是大体一致的。甚至于孔子也相信这种“交通天人”的能力会随着人的衰老而消失，就像上古时期的人们相信“巫”通神的能力会随着他们自身的变老、衰落和死亡而逐渐削弱乃至丧失一样。

但巫文化传统对包括孔子在内的，由于失去生活来源（即过去为王室举行宗教仪式而设置祝、宗、卜、史之士）而必须依靠其所具有的专业知识和技能在民间谋生的知识分子阶层而言，其影响更多是神秘主义之思维方式的连续，而非思想、内容的同一。所谓神秘主义的思维方式，如前所述，即无论是巫文化盛行的五帝、殷商时期，还是受到巫文化传统影响的孔子等春秋战国时期知识分子阶层，都始终坚持对一层次更高的超验世界之信仰，笃信这个超验力量对现实世界起着监督、引导的作用。但在巫文化传统中，这种超验力量乃是一个或多个“人格神”（personal god），他们“并不单单是降福于人、慈悲为怀的慈爱的神，同时也是降祸于人、残酷无情的憎恶的神”（李亚农，1978：561）。而经过了以孔子、孟子、墨子、庄子等春秋战国时期知识分子阶层的改造，原本具有强烈宗教色彩的“天”开始具有了人间色彩，成为一套与现实世界之伦理、道德相关的价值系统，即狄百瑞所谓“宇宙最高的道德秩序”（the supreme moral order in the universe）（余英时，2012：61）。比如孔子，从属于个人内在德性的“仁”出发，发展出“礼”这一体现社会中人与人之间关系的公共伦理秩序，并将之描画为现实世界的理想状态：“一日克己复礼，天下归仁焉”（张燕婴，2006：171）。而庄子对“道”的表述似乎更加具有某种形而上的抽象性：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”（王弼，2008：93）

当“天”这一代表更高层次和能力的超验世界开始同诸如“德”“仁”“义”等人的内在德性关联在一起，与“天”的沟通也就不必再求助于“巫”这一特殊群体的居中为介，而成为求诸个人自身的，对更高精神、道德水准的努力追求。《孟子·尽心上》中讲：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”（万丽华，蓝旭，2006：288）这段话说明了这样一个问题：

“天人交通”的关键已经从“巫”转移到每一个人的内心深处，人与“天”的沟通不再是一种宗教色彩强烈的，祈求人间福祉的秘仪，而成为每个人凭借内在于心的精神动力实现个人道德、精神水准提升的“内向超越”（余英时，2012：68—90）。

随着“天人交通”的神秘主义色彩被逐渐淡化，这种发生在人与神鬼之间的沟通行为逐渐成为“实然之我”面向“应然之我”的“内向传播”，其意义转向对个体应具有之“德性伦理”的追求（潘祥辉，2016b）。比如儒家将“成圣”作为个人修行的最高境界而不懈追求。“所谓圣者，德合天地，变通无方，究万事之终始，协庶品之自然……此圣者也。”（王国轩，王秀梅，2009：53）既然“圣”乃是对个人化之内在“德性”的追求，“成圣”的自我修行也因之发生于一种“自我对话”的过程中：“实然的我（主我）与应然的我（客我）在修身成圣的精神感召下，不断地反省，推动自我朝适应社会、完善自我的理想境界前进。”（谢清果，2018）正如孟子所说，“万物皆备于我矣”，通过一种以自我完善为目标的“自我对话”，而能“反身而诚，乐莫大焉”（万丽华，蓝旭，2006：289）。卡尔·雅斯贝斯（Karl Jaspers）（1953：3—4）以个体自我精神的觉醒来总结这种思想“突破”所具有的内在理路，即“人作为个人敢于依靠自己”，“人证明能够在自己内心中与整个宇宙相映照。他从自己的生命中发现了可以提升自我与世界的内在根源。”

这种包含了“德”“仁”“义”等内在德性的“德性伦理”不但是人们在“天人交通”中追求完善人格的终极目标，也成为中国传统政治与权力合法性新的建构理路（任剑涛，2005）。《论语·为政》中，孔子讲：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”（张燕婴，2006：12）所谓“北辰”，乃是指巫文化传统中天道运转的中枢，也即具有人格神特征的“帝”，而“四方之风”等神祇则为之辅佐<sup>12</sup>。孔子以由个体内在德性抽象而出的“德”譬之天道运转的中枢，表明世俗政治权力合法性不再系于天地神鬼等神秘力量的意志，或者被神圣化的天象运转确定不移之规律，而与统治者以及执政之卿大夫个人的文化和道德品质密切关联。

在政治领域内，对“德”的强调和追求更多指向公共性的、与百姓福祉相关的道德品质。因而对统治者而言，“修德”不只是一场为了追求个人德性之完善而进行某种“自我对话”，同时也是一次统治者在公共德性层面的“向天鉴证”。《尚书·泰誓》曰：“天视自我民视，天听自我民听”（万丽华，蓝旭，2006：12），很明显，“天”在此已经不是那种宗教神秘主义色彩浓厚的、人格化的神祇，而是现实世界中政治德性的抽象。“上帝时时向下方观察着，凡是勤民恤功者，必得上帝之宠眷，凡荒逸废事者，必遭上帝之捐弃。”（傅斯年，2006：298）天意并非某种神秘不可测的力量，而是现实中的民心向背，民意成为“神发言的唯一方式”（韦伯，1968/1998b：449）。因而《召诰》中对周代殷命的解释完全归于“王”（即商纣王）在政治上的失“德”行为：“天既遐终大邦殷之命，兹殷多先哲王在天，越厥后王后民，兹服厥命。厥终，智藏瘝在。夫知保抱携持厥妇子，以哀吁天，徂厥亡，出执。呜呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋。”后来的统治者凡不欲重蹈殷商之覆辙者，则需“知所戒惧，敬德勤民，然后可以祈祷皇天，求其永命不改也。必自身无暇，民心归附，然后可以永命霏终也。”（傅斯年，2006：298）

统治者内在的“德”发乎内而又动于外。《礼记·祭义》中有言曰：

致乐以治心，则易、直、子、谅之心油然而生矣。易、直、子、谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神。天则不言而信，神则不怒而威。致乐以治心者也，致礼以治躬则庄敬。庄敬则严威，心中斯须不和不乐，而鄙诈之心入之矣。外貌斯须不庄不敬，而慢易之心入之矣。故乐也者，动于内者也。礼也者，动于外者也。乐极和，礼极顺。内和而外顺，则民瞻其颜色而不与争也，望其容貌而众不生慢易焉。故德辉动乎内而民莫不承德，理发乎外而众莫不顺。故曰：“致礼乐之道而天下塞焉，举而错之无难矣”（杨天宇，2004a：620）。

所谓“礼也者，动于外者也”，表明礼仪制度的初衷乃是为了端正人外在的神情、行止等，使其在与神交通中展现出庄重恭敬之态度。这种神情、行止上的庄重恭敬，乃是“易、直、子、谅”等个人“内在德性”的外化。由于赋予政治权力以合法性的“天命”，在春秋战国之后被与统治者个人的“内在德性”相关联。因而统治者在沟通天地神鬼的祭祀仪式中所表现出的庄重恭敬之神情、行止，不单展现出其在道德、意志和文化品质上卓绝于常人，同时也是对其拥有“天命”的一种昭示。



《礼记·曲礼下》曰：“天子穆穆，诸侯皇皇，大夫济济，士跄跄，庶人僬僬。”（杨天宇，2004a：46）随着“天人交通”在春秋之后日益转化为一种面向“应然之我”的内向传播活动，由个体内在的“德性”与外在神情、行止间的相关性出发，沟通仪式中的“身体”就不仅仅是“生物身体”，而成为社会性的身体。

“生物身体”所具有的立、坐、做、饮等生物性功能不但构成了沟通仪式本身，同时也成为沟通仪式实现其“别上下”之社会性目标的依据。

### 五、“万物皆备于我”：本土语境下的“传播”理解如何可能

“天人交通”内向化为“实然之我”面向“应然之我”的自我对话与反省，表明中国人的“天命”观发生了从集体本位向个人本位的根本性变化。上古时期的巫文化认为“天命”来自于超验世界的认可和赐予，“王”通过“巫”的中介（或者“王”本身即是“巫”）与具有超验力量的“天”或“帝”交通，“天”或“帝”接受了“王”的祭祀（表现为“王”在“天人交通”中的祈请得到上天的回应），即表明其承认了“王”的统治具有合法性。在此，“天命”是一个集体本位的概念：代表凡俗世界与“天”“帝”交通的“王”在同超验世界的沟通过程中具有双重人格，即作为生物学意义上的个体而存在，同时也代表了其所统治的王朝与治下之“民”（余英时，2012：42）。其中，生物学意义上的个体来自“王”的自然本性（nature），而其代表了统治下的王朝与治下之“民”的超绝之体，则由作为超验力量的“天”或“帝”在“天人交通”中对“王”统治合法性的承认所赐予。通过与超验力量的沟通活动，“王”的超绝身体“以某种神秘的方式，与其自然及私人的身体连接在了一起。”（康托洛维茨，1957/2018：125）这种“连接”意味着一种“补救”：“王”需要通过与超验力量的沟通摆脱其自然之体的有限性，由此凡俗之体被超验力量的神圣性“补救”为不朽和神化的“神一人（God-man）”。这一由生物态的凡俗之体向政治态的神圣之体转化的过程，构成了处于非理性的、以巫术和迷信为特征的原始宗教文化时期人们对“天命”的信仰系统。

当“天”从某种超验的宗教性力量转变为与现实世界之伦理道德相关、且确定不移的价值秩序，“天”与人之间展开沟通的意义从与超验力量的对话，转变为对个人道德与伦理的内省。这意味着“天命”的性质开始从集体本位的政治隐喻赋值转向个人本位的道德、伦理追求（余英时，2012：42）。对“天命”的追求不再只是统治者的义务，而成为每个人在日常生活中的道德责任。“天命”同人们的社会身份之间并无必然联系（此即儒家关于“德”与“位”的讨论）。换言之，



“天命”绝非为“王”一人垄断，其普遍性可以超越“位”（即个人的社会、政治身份）的特殊性（余英时，1997：17），“每一个人都收到‘天命’的约束，‘天命’要人有道德，人也有责任达到‘天命’的要求。”（Lau，1999：28），这种基于个人本位的“天命”观对中国古代政治思想的影响是，凡俗世界之统治者取得“天命”的方式不再是与超验世界建立神秘主义的宗教关联，转而强调对个人政治德性的极致追求。

象征道德、伦理之完满状态的“天”同普通人之间通过“天人交通”这一内向的自我传播行为建立起联系，意味着每一个人都有可能通过天人之际的沟通活动达成个人在道德、伦理上的完满状态。此即庄子“与天为徒”“知天子之与己，皆天之所子”（孙海通，2007：69）所追求和向往的境界。由此，在“天—人”关系中，每一个人就不再是无法摆脱有限性的凡俗之体。与天“交通”使每一个人都具有了在道德、伦理上神圣和不朽的可能性，因而孟子有云：“万物皆备于我矣”（万丽华，蓝旭，2006：289）。

“天命”观念在春秋之后出现上述个人本位主义的阐释，反映一种摆脱了宗教神学藩篱、强调“天人合一”的全新宇宙观开始支配人们对天地万物及其彼此间关系构成的理解。在此，我们不得不提及美国人类学学者马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）那个颇有争议性的观点，即宇宙观绝不仅仅是理解天地万物的一整套概念和关系系统，同时也会成为决定社会科学之话语生产的“隐喻”性力量。西方主流的社会科学话语深受西方犹太教——基督教传统宇宙观的影响，主张只有上帝是永恒、完美和具有神圣性的，而其造物则“是从虚无中创造出来的，它本身并不具有任何神圣性。”（萨林斯，1996/2000：7）人相对于“上帝”的有限性，导致其若需要在生物属性的有机体之外建立起“社会存在”，必须求诸于某种全知全能的超验力量<sup>13</sup>。这种以超验力量之神圣、完整和永恒性“补救”人类本身无法摆脱之“有限性”的观点成为后来西方社会科学在进行学术话语生产时无法摆脱的“隐喻”，由此发展出关于存在一种全能且不可见之社会智慧，“将人类行动的卑劣主体转化成抽象的集体利益”之学术知识型。西方社会在启蒙时代以后发展起来的诸如“科学”“现代”“进步”等诸种观念，在萨林斯看来无一不是犹太教——基督教传统宇宙观“延续作用”的结果。

作为社会科学分支的传播学，其发展毫无疑问地受到了这种充满宗教隐喻之学术话语生产的影响。因而西方的传播研究（或者说关于“传播”现象的考察）基本上从集体本位出发来展开其讨论，无论是古希腊时期以城邦作为基点理解交流，还

是后来依“传递”和“仪式”之意象而展开的“传播”概念与意义阐释，“传播”一词所关涉者，始终是个体向一社会有机整体转变如何可能的问题。这显然与犹太教——基督教传统宇宙观中存在一代表神圣、完整与永恒之超验整体，而与有限、卑劣且具无法摆脱之原罪的个体相对立的思想之间存在密切关系。由此出发，我们便能发现“传播”在整个社会运作体系中所处的位置——一种将有限和彼此隔绝之个体“联合”为有机社会整体的完善手段。将“传播”理解为“把信号或信息从一端传送至另一端”，意在“达到对距离和人的控制”的传播“传递观”自不必说，即使是詹姆斯·凯瑞（James W. Carey）所提出的，意在“共享信仰的表征”的传播“仪式观”，其关于“社会——个体”之间关系的理解依然驻留在由犹太教——基督教传统宇宙观所廓出之“完整、永恒和神圣之超验整体同‘有限个体’相对立”的藩篱之内。凯瑞在《作为文化的传播》中对传播“仪式”观所做的阐释里，这种“对立”的天然存在，以及通过“传播”摆脱该种“对立”的意图一目了然：

“在‘仪式观’中传播一词的原型则是一种以团体或共同的身份把人们吸引到一起的神圣典礼……它并不看重布道、说教和教诲的作用，为的是强调祷告者、圣歌及典礼的重要性。由此可见，传播的起源及最高境界，并不是指智力信息的传递，而是建构并维系一个有秩序、有意义、能够用来支配和容纳人类行为的文化世界。”

（胡翼青，吴欣慰，2015）

如果在“传播”这一概念之上还存在一个“有秩序、有意义、能够用来支配和容纳人类行为的文化世界”，那么“传播”无论是作信号传递解，亦或被看作对信仰的共享，始终都只能是围绕着这个代表了秩序、意义，具有支配和容纳性之“文化世界”而展开，并为其服务。“传播”也因而似乎始终不可能逸出威尔伯·施拉姆（Wilbur Schramm）在《传播学概论》里对“传播”那番按照“需要—满足”之有机体公式“运算”出的理解：“传播就像血液流经人的心血管系统一样流过社会系统，为整个有机体服务，根据需要有时集中在这一部分，有时集中在另一部分，保持接触和平衡以及健康。”（施拉姆，波特，1984：20—21）而传播之“传递”观与“仪式”观的区别或许仅在于其为社会有机体服务的方式，是使人们“心连心”（即通过信息的无损耗传递而使人们心意相通），还是让人们“手拉手”（即通过共享信仰，在文化和身份认同的层面凝聚起社会成员的共同体意识）。

与西方“神圣——凡俗”相对立的二元“天人”观不同，中国“天人合一”的宇宙观强调个体具有在同超验力量之沟通过程中实现与超验的神圣秩序相互交融和转化的潜力。因而杜维明在《试谈中国哲学中的三个基调》中将中国哲学的基调定

义为“存有的连续性”（Continuity of being），即“把无生物、植物、动物、人类和灵魂统统视为在宇宙巨流中息息相关乃至相互交融的实体。这种可以用奔流不息的长江大河来譬喻的‘存有连续’的本体观，和以‘上帝创造万物’的信仰，把‘存有界’割裂为神凡二分的形而上学绝然不同。”（杜维明，1981）“人”之能在“天人交通”中与（代表了超验神圣秩序的）“天”为一，那么类似国家、社会这样的集体性概念，在中国的文化语境下便不是一个个无法摆脱“有限性”的个人被以某种方式组织和“连接”起来的结果，而被视作那个业已与超验神圣秩序实现彼此交融之个体在空间和时间层面的“延伸”。这种打破“个体——社会”二元对立的思想史发展理路，使古代中国考察“传播”的基点更多从个人本位，而非集体本位出发。《礼记》将个体内在的“德性”与外在神情、行止相互关联的叙述（即《礼记·曲礼下》中提到的“天子穆穆，诸侯皇皇，大夫济济，士跄跄，庶人僬僬。”），即是这种从个人本位出发考察“传播”问题的证明。在中国本土语境下，传播的意义似乎并不能理解为通过传递信息或者共享意义服务于某种超验的神圣整体的实现，而是“确证”个体是否具有神圣和超验性的关键：个人之与超验力量（或抽象化的道德秩序）的相互融合乃是在同超验世界的沟通中得到显证与公开展示，个人乃是在“传播”中确立自身毋庸置疑的超然地位和神圣性，而非以“传播”为工具、手段，实现某种超验的整体秩序或意义。“传播”由此在本体论的层面构成中国人考察和度量自身的“尺度”，回答了“人之为人”以及“社会可以可能”的问题。

这种在本体论层面展开的“传播”理解，或许能使我们用一种新的方式来思考诸多发生于前现代中国的传播现象，比如作为帝国政治机体的“耳目”与“喉舌”官同帝王之间的关系。在古代中国，作为统治者的帝王一直被称作“圣上”。从甲骨文字形看，“圣”字上部是人的一只大耳朵，左下部则是一个“口”，右下方是一个面朝右而侧立的人。因而“圣”代表了对具有超凡传播能力之人的崇拜，圣人就是指那些“耳聪口辩精明能干的人”（黄旦，2012）。正是由于帝王能“眼观六路耳听八方声彻九州大地”，才使其具有了超然于其他人的社会地位。

若上述理解不错，则前现代中国一直以来以“耳目喉舌”比附帝国政治机体上“一出—一纳”之环节，就显然不是身体机能政治化的结果。所谓“身体机能政治化”，便是以生物有机体的意象比拟国家和社会秩序之生成，按理查德·桑内特（2006：10—11）的解释，社会秩序从脑子开始，也就是统治机关，“身体政治都按照统治阶级的身体意象建立了社会规则”。按照上述“身体机能政治化”的理解

方式,则所谓“耳目”与“喉舌”,不过是各司其职而服务于帝国机体运作的一颗颗螺丝钉,代表了秩序和意义的国家,乃是在这架包含了“耳目”“喉舌”等众多零件之政治机器的终日运作中成为人们想象中的“有机整体”。这种充满结构功能主义色彩的,以生物性的身体比附国家构成的思路,恐怕并不适合于拿来界说本土语境下“耳目喉舌”所具有之内涵。

与其说“耳目喉舌”是以身体意象比附一超验和作为有机整体的“国家”,毋宁说作为统治者的帝王,本身就被认为是具有超凡传播能力的、“眼观六路耳听八方声彻九州大地”之神圣化个体。其作为统治者超然卓绝的神圣性,正是在帝国在制度层面所设立的众多“耳目”与“喉舌”官之机能运作中达成和显证的。因而所谓“耳目”“喉舌”官,乍看之下似乎是帝国在制度层面为实现国家不同地区之间,上下之间之信息畅通而建立的官僚系统支撑,而实际上,在思想和意识形态层面,“耳目”“喉舌”官被当作了帝国统治者的空间与时间“延伸”。两者本为一体,“耳目”“喉舌”并非根据行政之需要而催生出来,而是本身就长在了帝王身上,作为其超凡之体一部分而存在的。如此,“耳目”与“喉舌”官成为专制君主的化身和象征就理所当然。御史们的奏折、邸报上的上谕,实际上是皇帝个人之“耳目”“喉舌”在全国各地的“延伸”,这一方面能令君主“明目达聪”而成“圣”,另一方面也使君主的意象几乎无处不在,这将极大增强君主对帝国政治机体的控制力。正如康熙皇帝在谈及由其首创的“密折”制度时所讲:“朕令大臣皆奏密折,最有关系,此即明目达聪之意也。其所奏之或公或私,朕无不洞悉。凡一切奏折,皆朕亲批,诸王文武大臣等知有密折,莫测其所言何事,自然各加警惧修省矣。”(朱金甫,1986)

(责任编辑:束开荣)

### 注释 [Notes]

1. 关于“仪式”所具有的“表演性”与“象征性”之特征,笔者参考了郭于华在《仪式与社会变迁》中的观点。郭于华在《仪式与社会变迁》中这样界定“仪式”:“仪式,通常被界定为象征性的、表演性的、由文化传统所规定的一整套行为方式”,它“可以是特殊场合情境下庄严神圣的典礼,也可以是世俗功利性的礼仪、做法。或者亦可将其理解为被传统所规约的一套约定俗成的生存技术或由国家意识形态所运用的一套权利技术。”参见:郭于华(2000)。《仪式与社会变迁》(第1-3页)。北京:社会科学文献出版社。
2. 詹姆斯·乔治·弗雷泽认为,宗教和巫术在如何对待神灵的问题上存在根本的差别。宗

教的神灵是具有人格的，人们可以通过一定的方式去取悦和讨好他们。而巫术对待神灵的方式则“它对待无生物一样，是强迫和压制这些神灵”。但事实上，在古代中国，我们很难用“取悦、讨好”和“强迫、压制”的分别来截然两分传统巫术与宗教对待超自然力量的态度。这是本文与弗雷泽在关于“巫术如何对待超自然力量”问题上的分歧所在。参见：詹姆斯·乔治·弗雷泽（1922/1987）。《金枝》（徐育新，汪培基，张泽石译）（第19—21、79页）。北京：中国民间文艺出版社。

3. 在《社会如何记忆》中，保罗·康纳顿提出：“仪式不是日记，也不是备忘录。它的支配性话语并不仅仅是讲故事和加以回味，它是对崇拜对象的扮演。”笔者认为，“巫舞”中同样存在对崇拜对象（即巫祭仪式中所欲沟通的天地、神鬼）的表演，这种表演更多通过“巫”本身的肢体动作表达出来。参见：康纳顿·保罗（1989/2000）。《社会如何记忆》（纳日碧力戈译）（第81页）。上海：上海人民出版社。
4. 康德区分了“先验的”（*transzendental*）和“超验的”（*transzendent*）两个概念。先验是指可以独立于经验的心灵的先天构造，包括感性认识层面的时间和空间这两种感性直观的纯形式，以及知性层面的知性范畴，这些先验的心灵构造是内在于经验之中的。而超验则正相反，是指超越于经验之上的理念，超验理念相关于人的实践领域。自由、灵魂和上帝都是超越于经验认识领域而存在的，在这个意义上这三种理念是超验的。参见：徐陶（2016）。中西哲学会通视域中的“内在超越”与“天人合一”。《学术月刊》，（6），168。
5. 在祖鲁、柬埔寨、安哥拉等地，始终存在杀死巫师或者神王的传统。这种传统反映出这样一种原始观念：原始社会中人们普遍相信他们的安全，乃至世界的安全与这些神人或化身为人的神的生命是联系在一起的。但人神本身也会面临变老、衰落和死亡的威胁。随着人神生命力的衰弱，他们作为神的人形化身影响自然进程的能力亦将逐渐衰退。因而必须趁着他们的生命力初露衰退迹象时就将其处死，并将藏于他们身体当中的神的灵魂转移到另一个精力充沛的继承者体内，方能避免人神能力衰退可能带来的灾难，保证族民和世界的安全。参见：詹姆斯·乔治·弗雷泽（1922/1987）。《金枝》（徐育新，汪培基，张泽石译）（第391—415页）。北京：中国民间文艺出版社。
6. 马林诺夫斯基乃是从人类生存的功能主义视角看待巫术的意义，他认为巫术的存在本身就意味着缓解未知世界之无限性与人类理性之有限性之间的矛盾：“凡是有偶然性的地方，凡是希望与恐惧之间的情感作用范围很广的地方，我们就见得到巫术。凡是事业一定，可靠，且为理智的方法与技术的过程所支配的地方，我们就见不到巫术。更可以说，危险性大的地方就有巫术，绝对安全没有任何征兆的余地的就没有巫术。”因而当理性知识不足以面对人力所不逮之处时，原始人类往往将这种超越自然因果支配的领域交予巫术来应付。参见：马林诺夫斯基（1948/1987）。《巫术科学宗教与神话》（李安宅译）（第12—16、122页）。北京：中国民间文艺出版社。



7. 张光直将中国古代文明的进程归纳为一种“平行并进式”的格局，所谓“平行”，即在政治上，万国并存，邦国林立，有的强大，有的弱小，代表了不同的宗族利益，形成了不同的政治集团，相互抗争，汇聚成历史上的一股离心力。而所谓“并进”，乃是指在文化上，通过对自成一系的宗教文化的建构，在不同地域和不同族别之间培育了共同的宗教信仰和宗教感情，共同的价值观念和共同的理想目标，能够对不同政治集团的现实的利益进行有效的调节，超越血缘种族的分歧进行文化的整合，这也汇聚成历史上的一股向心力。饮热中国古代文明的进程，由于文化一的向心力大于政治上的离心力，所以呈现出虽平行而又并进的面貌。参见：陈赞（2010）。绝地天通与中国政教结构的开端。《江苏社会科学》，（4），21。
8. 《国语·楚语下》载：“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？”所谓“民将能登天”，即是指“少皞”之前“民神杂糅”、“夫人作享，家为巫史”，因而大部分人都能够通过巫事活动与“天”展开沟通。
9. 英国人类学者阿尔弗雷德·拉德克利夫—布朗（Alfred Radeiliffe-Brown）将仪式的功能归结于建立和维持社会结构的正常秩序：“大部分人不重视仪式的应验问题，重视的只是它的社会功能，即仪式在建立和维持一个具有正常秩序的人类社会时所发挥的作用。”本文认为，在沟通天地神鬼仪式的演进过程中，“应验问题”并非不重要。正相反，氏族部落时期巫祀活动在很大程度上仍是基于现实需求上，以应验与否作为最终导向的一种天人沟通活动。随着“绝地天通”之后对巫祀文化的改革，“天人交通”的意义才开始日渐凸显其社会性一面。参见Alfred Radeiliffe-Brown（1979）.Structure and Function in Primitive Society (p.176). Routledge& Kegan Paul Ltd.
10. 关于“绝地天通”，有学者提出该事件与五帝时代政教格局的奠定有密切的关联。当时诸部族皆为神守之国，各有自己的神祇，由此不同氏族而有不同的宗神。因而在不同氏族发生交际接触的时候，不同的神教神祇与祭祀传统之间不可避免地会发生冲突。这成为氏族部落社会所面临的最为核心的问题，对于当时的政教秩序构成严重挑战。在颛顼“绝地天通”的改革之后，建立起“帝（天）——神（地）”这一新的政教秩序，即在诸部族各自的神祇之上，另有一高位神——“帝”。天子专享祭祀“帝”的权力，而地方性的诸侯则只能祭祀各自部族的神祇。因而“重”“司天以属神”，对应天子对“帝”的祭祀，而“黎”“司地以属民”，对应地方诸侯对地方性神祇的祭祀。从“帝（天）——神（地）”这一差序化的政教秩序出发，我们可以得出“重”在群巫之中的地位应高于“黎”的结论。参见：陈赞（2010）。绝地天通与中国政教结构的开端。《江苏社会科学》，（4），16—23。
11. 有当代研究者认为，这句话乃是马王堆帛书的作者假孔子之口所说。参见余英时（2012）。论天人之际——中国古代思想起源试探。载陈弱水（主编），《中国史新



论：思想史分册》（第68页），台北：联经出版事业股份有限公司。

12. 参见本文第二部分关于“天——地”、“中央——四方”神祇观念构成的论述。
13. 人是双重存在的观点，来自埃米尔·杜尔凯姆。杜尔凯姆认为人本身即是“双重的存在：个人的存在，它的基础是有机体……以及社会的存在”，“没有哪个人不同时趋于这种双重存在……我们被带向社会的一面，我们也会遵循我们的自然倾向。”相较于依赖生物本性的个体存在，人们的社会存在需要被某种外力（有时候甚至是强制性的）组织起来：“概念和符号显然是社会性的，它们是集体表象，凭借我们并非其创造者的那些有意义的价值，它们将我们私人的感觉经验组织起来，甚至对那些经验施加暴力。”参见马歇尔·萨林斯（2000）。《甜蜜的悲哀：西方宇宙观的本土人类学探讨》（王铭铭、胡宗泽译）（第25页）。北京：读书·生活·新知三联书店（原著出版于1996年）。

### 参考文献 [References]

- 爱德华·泰勒（1871/2005）。《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》（连树声译）。桂林：广西师范大学出版社。
- 埃里克·麦克卢汉，弗兰克·秦格龙（1995/2000）。《麦克卢汉精粹》（何道宽译）。南京：南京大学出版社。
- 埃米尔·杜尔凯姆（1960/1999）。《宗教生活的基本形式》（渠东，汲喆译）。上海：上海人民出版社。
- 蔡沈（1994）。《新刊四书五经·书经集传》。北京：中国书店出版社。
- 晁福林（1996）。商代的巫与巫术。《学术月刊》，（10），85。
- 陈焕章（1913）。祀天以孔子配议。《孔教会杂志》，（5）。
- 陈鼓应（1993）。《道家文化研究》（第3辑）。上海：上海古籍出版社。
- 陈梦家（1936）。商代的神话与巫术。《燕京学报》，（20），535。
- 陈赞（2010）。绝地天通与中国政教结构的开端。《江苏社会科学》，（4），19、21。
- 杜维明（1981）。试谈中国哲学中的三个基调。《中国哲学史研究》，（2），19—20。
- 恩内斯特·康托洛维茨（1957/2018）。《国王的两个身体：中世纪政治神学研究》（徐震宇译）。上海：华东师范大学出版社。
- 弭维（2009）。巫术、巫师和中国早期的巫文化。《宁夏社会科学》，（2），135。
- 傅斯年（2006）。《性命古训辨证》。南宁：广西师范大学出版社。
- 高国藩（1999）。《中国巫术史》。上海：上海三联书店。
- 高天麟（1991）。黄河流域新石器时代的陶鼓辨析。《考古学报》，（2），125—140。
- 葛兆光（2001）。《中国思想史》（第一卷）。上海：复旦大学出版社。
- 甘怀真（2008）。《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》。台北：国立台湾大学

出版中心。

贡布里希（1950/1999）。《秩序感——装饰艺术的心理学研究》（杨思梁，徐一维，范景中译）。长沙：湖南科学技术出版社。

黄旦（2012）。耳目喉舌：旧知识与新交往——基于戊戌变法前后报刊的考察。《学术月刊》，（11），129。

胡翼青，吴欣慰（2015）。再论传播的“仪式观”：一种社会控制的视角。《河南社会科学》，（5），114。

江伊莉，刘源（2002）。商代青铜器纹饰的象征意义与人兽变形。《殷都学刊》，（6），24—25。

卡尔·马克思，弗里德里希·恩格斯（1995）。《马克思恩格斯选集（第3卷）》。北京：人民出版社。

克洛德·列维·斯特劳斯（1962/1987）。《野性的思维》（李幼蒸译）。北京：商务印书馆。

孔祥骅（1991）。先秦起源巫史考。《社会科学》，（12），45。

理查德·桑内特（2006）。《肉体与石头：西方文明中的身体与城市》（黄煜文译）。上海：上海译文出版社。

李昉，李穆，徐铉等（1960）。《太平御览》。北京：中华书局。

李亚农（1978）。《李亚农史论集》。上海：上海人民出版社。

李泽厚（1999）。《波斋新说》。香港：天地图书公司。

廖小东（2008）。《政治仪式与权力秩序——古代中国“国家祭祀”的政治分析》，复旦大学博士学位论文。

凌立（2006）。藏族“卍”（卐）符号的象征及其审美特征。《康定民族师范高等专科学校学报》，（2），9。

刘怀堂（2015）。象无形舞以祀——“巫”考。《湖北工程学院学报》，（3），62。

刘涛（2017）。身体抗争：表演式抗争的剧场政治与身体叙事。《现代传播》，（1），64。

鲁迅（1981）。《鲁迅全集》（第九卷）。北京：人民文学出版社。

马克思·韦伯（1968/1998a）。《经济与社会：上卷》（林荣远译）。北京：商务印书馆。

马克思·韦伯（1968/1998b）。《经济与社会：下卷》（林荣远译）。北京：商务印书馆。

马克思·韦伯（1919/1998c）。《学术与政治》（冯克利译）。北京：生活·读书·新知三联书店。

马林诺夫斯基。（1986）。《巫术科学宗教与神话》（李安宅译）。北京：中国民间文艺出版社。

马歇尔·萨林斯（1996/2000）。《甜蜜的悲哀：西方宇宙观的本土人类学探讨》（王铭铭、

- 胡宗泽译)。北京:读书·生活·新知三联书店。
- 米尔恰·伊利亚德(2002)。《神圣与世俗》(王建光译)。北京:华夏出版社。
- 潘祥辉(2016a)。对天发誓”:一种中国本土沟通行为的传播社会学阐释。《新闻与传播研究》,(5),33。
- 潘祥辉(2016b)。传播之王:中国圣人的一项传播考古学研究。《国际新闻界》,(9),26。
- 彭兆荣(2004)。《文学与仪式:文学人类学的一个文化视野》。北京:北京大学出版社。
- 瞿兑之(1930)。释巫。《燕京学报》,(7),1327。
- 任剑涛(2005)。道德与中国传统政治的合法性。《华中师范大学学报(人文社会科学版)》,(1),29。
- 阮元(1980)。《十三经注疏》。北京:中华书局。
- 施燕芳(2018)。钱钟书对《楚茨》中“神保”的阐释。《兰州工业学院学报》,(3),107。
- 宋兆麟(1989)。《巫与巫术》。成都:四川人民出版社。
- 孙海通(2007)。《庄子》。北京:中华书局。
- 万丽华,蓝旭(2006)。《孟子》。北京:中华书局。
- 王弼(2008)。《老子道德经校注释》。北京:中华书局。
- 王国轩,王秀梅(2009)。《孔子家语》。北京:中华书局。
- 王维提,唐书文(2004)。《春秋公羊译注》。上海:上海古籍出版社。
- 威尔伯·施拉姆,威廉·波特(1984)。《传播学概论》(陈亮,周立方,李启译)。北京:新华出版社。
- 沃尔特·翁(1982/2008)。《口语文化与书面文化》(何道宽译)。北京:北京大学出版社。
- 许慎(1963)。《说文解字》。北京:中华书局。
- 徐元诰(2002)。《国语集解》。北京:中华书局。
- 谢清果(2018)。儒家“修身为本”的内向传播意蕴考析。《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》,(3),23。
- 薛艺兵(2003)。对仪式现象的人类学解释(上)。《广西民族研究》,(2),27。
- 杨伯峻(1981)。《春秋左传注》。北京:中华书局。
- 杨剑利(2010)。中国古代的“巫”与“巫”的分化——兼析人类社会等级制度的形成。《学术月刊》,(5),130。
- 杨天宇(2004a)。《礼记译注》。上海:上海古籍出版社。
- 杨天宇(2004b)。《周礼译注》。上海:上海古籍出版社。
- 杨向奎(1992)。《宗周社会与礼乐文明》。北京:人民出版社。

- 叶绍钧(1925)。《荀子》。北京:商务印书馆。
- 余英时(1997)。《中国知识分子论》。郑州:河南人民出版社。
- 余英时(2012)。论天人之际——中国古代思想起源试探。载陈弱水(主编),《中国史新论:思想史分册》,台北:联经出版事业股份有限公司。
- 于省吾(1996)。《甲骨文字话林》。北京:中华书局。
- 袁珂(1991)。《山海经全译》。贵阳:贵州人民出版社。
- 约翰·杜翰姆·彼得斯(1995/2003)。《交流的无奈——传播思想史》(何道宽译)。北京:华夏出版社。
- 詹巴蒂斯塔·维柯(1725/1986)。《新科学》(朱光潜译)。北京:人民文学出版社。
- 詹姆斯·乔治·弗雷泽(1890/1987)。《金枝》(徐育新、汪培基、张泽石译)。北京:中国民间文艺出版社。
- 张光直(1986)。《考古学专题六讲》。北京:文物出版社。
- 张光直(2013)。《中国青铜时代》。北京:生活·读书·新知三联书店。
- 章太炎(2006)。《国故论衡》。上海:上海古籍出版社。
- 张铭(2009)。从“巫、舞、雩”解说远古祭祀活动中的舞蹈。《新疆艺术学院院报》,(3),45。
- 张燕婴(2006)。《论语》。北京:中华书局。
- 朱金甫(1986):清代奏折制度考源及其他。《故宫博物院院刊》,1986(2),14。
- 周法高(1974)。《金文诂林》(卷五)。香港:香港中文大学出版社。
- Frazer, J.G.(1923). *Folklore in the old testament: studies in comparative religion legend and law*. London, UK: Macmillan and Co, Ltd.
- Grimes, R.L.(1995). *Beginnings in Ritual Studies*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Jaspers, K.(1953). *The Origin and Goal of History*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Lau, D.C.(1999). *Confucius: the Analects*. New York, NY: Penguin.
- Radeliffe-Brown(1940). Preface to African Politics Systems. In Fortes, M. & Pritchard, E. *African Politics Systems*(p.21). London, UK: Oxford University Press.
- White, L.(1940). *The Evolution of Culture*. New York, NY: Mcgraw-Hill.