



# 德礼·道法·斯文重建

## 中国古代政治文化变迁之研究

陶磊◎著



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

浙江大学出版社

# 德礼·道法·斯文重建

## 中国古代政治文化变迁之研究

陶 磊◎著



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS  
浙江大学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

德礼·道法·斯文重建：中国古代政治文化变迁之研究 / 陶磊著. —杭州：浙江大学出版社，2016.11  
ISBN 978-7-308-16385-9

I. ①德… II. ①陶… III. ①政治文化—文化发展—研究—中国—古代 IV. ①D691

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 266862 号

## 德礼·道法·斯文重建：中国古代政治文化变迁之研究

陶磊著

---

责任编辑 陈佩钰(yukin\_chen@zju.edu.cn)  
责任校对 杨利军 田程雨  
封面设计 项梦怡  
出版发行 浙江大学出版社  
(杭州市天目山路148号 邮政编码310007)  
(网址: <http://www.zjupress.com>)  
排 版 杭州中大图文设计有限公司  
印 刷 杭州日报报业集团盛元印务有限公司  
开 本 710mm×960mm 1/16  
印 张 18  
字 数 275千  
版 次 2016年11月第1版 2016年11月第1次印刷  
书 号 ISBN 978-7-308-16385-9  
定 价 49.00元

---

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行中心联系方式:0571-88925591; <http://zjdxcs.tmall.com>

## 为秦政正名(代自序)

稍有历史常识的人都知道，古代中国是东方专制主义的典范国家，秦是历史上第一个封建专制政权。近代以来关于传统中国的一个基本判断是，两千年之政，秦政也。直至今日，关注政治的学人仍在呼吁要走出秦制，似乎酿成传统中国政治专制之祸的罪魁祸首是秦。事实果真如此吗？

事实上，在有关秦的地下文献大量出土以前，知识界对秦的了解其实非常有限。我们所知道的秦是汉人讲述的秦，所了解的秦制是汉人继承的秦制，所有关于秦的知识都经过了汉人的过滤，秦人没有留下任何第一手的文献讲述他们的国家，倒是身为儒者的荀子在书中保留了他对秦人的好感，秦是一个秩序井然的国家，秦人是一个讲法制的群体。

在前一本关于斯文的小书(《斯文及其转型研究》，浙江大学出版社2012年版)中，笔者曾提到古代法家对于专制的理解，专制是与法治相对应的词汇，不仅最高权力的拥有者可以实行专制，最低权力的拥有者也可以实行专制，专制不是权力为一家一姓独享的必然结果，因为一家一姓奉行法治原则，同样可以避免专制。专制是人治的必然结果，只要是人治，不论权力为多少人分享，任何掌握权力的人都可以借助权力确立利己之制。真要避免专制，必须如西人所言要有对法的信仰。

从出土文献看，秦是一个有着对法的信仰的国家，他们的理想国家形态是“法国”，整个国家的运行都建立在法的基础上，汉人讲秦法繁于秋荼，这个认识正在得到越来越多的地下文献的证实。在这个国家中，

法不是统治阶级的统治工具，而是人民对于国家运行方式的期盼。法是为了保护人民的利益而制定，而非为保护统治阶级的利益而制定。任何人不得享有高于法律的权力，包括皇帝本人。这个国家已经具有了比较成熟的法典意识，法律享有高于权力的地位。在这个国家中，民主有了初始的萌发，人民已有可能运用法律质疑官吏行政的合法性，并且获得了参与立法的初步权力，三权分立（非近代西方式的）初见端倪。

这一切听起来匪夷所思，这根本不像是中国，而像是西方。但若深入这个国家立国的思想层面，这一切其实又很自然，只是我们习惯了儒家的思维方式，习惯了儒家对于秦的描述，乍听之下，恍若惊雷。思想绝非虚无缥缈，她牢牢地控制着人对于世界的认知。秦在有些学人的心目中被视为邪恶，实因思想隔阂所致。文明的冲突，根本上是思想的冲突。对于秦政认知的反差，根本上是思想认识上的反差。

主导传统中国的思想是儒家思维，主导秦国的则是法家思维，这一点恐怕没有人会反对；不同思维主导的国家，国家形态有可能不同，这一点恐怕也不会有人反对。过去关于秦的国家的材料太少，无法演绎出基于法家思维的国家形态究竟怎样，而浸染在儒家思维主导的文化中，只能接受经过儒家思维取裁的秦国形象，其结果就是后世流行的对秦的认识。

有人说，儒法斗争在中国持续了两千年，这其实是一个误解；认为讲依法治国就是法家，这依然是一个误解。法家与儒家在思维方式上有根本的差异，儒家同样可以讲依法治国，但法在儒家的视野中只是治之末，而非治之本，依法治国并没有赋予法为治理国家之根本的地位。治理国家之根本与治理国家之工具，两者的意义截然不同。治理国家的工具，意味着有人可以操纵这个工具；而治理国家的根本，则意味着法要承担起国家长治久安的责任，意味着法的利益就是国家的利益，任何人不得逾越法的界限。作为治理国家根本的法，要考虑国家如何构建才最合理，不同的人承担的权利、义务如何分配才最合理。也就是说，作为国家根本的法，要考虑什么是典范意义的国家，即所谓“法国”。而作为治理

工具的法,实际上是将国家的责任交给了掌握这个工具的人,即所谓统治阶级,国家的好坏取决于统治阶级的好坏。

对于法的两种理解,是两种不同思维方式的结果,所谓工正型与臣正型,法家与儒家对应于这两种思维方式。这两种思维方式的区别,简单地讲,就是视处理的对象为物还是视处理的对象为人。工正型思维处理的对象是物,他们在处理物之前,通常是先具有了所成之物的范型于头脑中,运用这种思维治国,也是先具有了国家的范型于头脑中。臣正型思维处理的对象是人,而欲将处理的对象视为人,必须回到自身,因为如果自己不知道人为何物,就不可能视对方为人。将这种思维运用到治国,就是《大学》讲的修齐治平,以自己为中心,向周边扩散。就治国而论,法家的工正型思维显然更合理,因为国家不是一个人,而是一群人的组合。处理一群人的事务,从一个人的思想心灵出发向外扩散,从道理上讲本身就不公正,也不合理,除非将这个人奉为神明,治理才有可能,这也是儒家学说不能摆脱圣人的根据。事实上,世间不仅没有圣人,连成为君子都是一件困难的事情,在没有民主制约的条件下,儒家型的政治必然会是专制的、腐败的。当然,这里没有彻底否定儒家政治的价值的意思,本书的结语,某种程度上是在为儒家辩护。只是想表明,儒家政治真想焕发出光彩,本身是需要条件的,没有法家的立国思想,不遵循法理国家的要求建国,而是将国家运行直接建立在暴力的基础上,儒家政治只会成为点缀与装饰。

秦在商鞅变法之后,法家成为其立国的思想,其国家运行所遵循的原则是法理。商鞅的严苛、秦始皇的残暴,其实都是秦法的重刑主义原则的结果;为千古诟病的焚书坑儒,也是他们的思想与法律的必然结果。事实上,秦人并非完全没有道德关切,书中特别提到了秦法对于不仁的惩处,很显然,既然将不仁视为过错,仁显然应得到肯定。但法家的思想也不宣扬仁义道德,这就是一个很值得思考的问题。或者可以这样讲,秦人有道德关切,但这个道德与儒家讲的道德关切不相同。

书中依据《老子》《墨子》中讲的不仁,认为这应该是受他们思想影响

的结果。恐怕也只能从这个角度去理解，秦律中对于不仁的惩罚，才可以得到理解。《老子》《墨子》对于人性善恶都没有明确的判定，但并不意味着他们对于人没有思考。儒家到孟子时明确提出人性善的命题，从上古文化背景看，它与神道立教联系在一起。老子、墨子从远古文化背景看，都是与神打交道的人，秦政的思想背景，或者法家的来源，恐怕与这个群体从事神突然转向思考如何治国有关。这种突然转向，是玄妙之道与现实之法能够结合在一起的基础。《老子》讲，圣人无常心，以百姓心为心，秦政有初步的民主，实际上是允许百姓表达自己的心声，这跟《老子》的思想一致。而孔子讲天下有道，庶人不议，显然与这种思想格格不入，完全是依赖于圣人的思想。当然，《老子》的思想不可能直接开出秦政，他自己的选择是小国寡民，秦却建成了庞大的帝国。这中间就有工正型思维的参与，也就是墨家、法家的思维。这种思维对于构建帝国，具有明显的优长。从思维特征看，其与西方的思维更接近，比如，他讲范型，与西方哲学的理念就有类似之处；所谓“法国”，与古希腊人讲的理念中的城邦也很相似。秦政更接近于西方，并非没有道理。

这里有一个问题必须作进一步阐述，书中将工正型政治关切的重点理解为治，而又讲墨子的政治思想仍属于德礼政治的范畴。这看起来有点矛盾。首先要交代的是，把政治区分为以正为中心与以治为中心两种类型，是笔者在前一本关于斯文的小书中提出的，那样讲的依据是儒家有孔孟与荀子的不同，儒家内的这两派表述的是两种不同的政治理论，前者关切的是人的正，后者关切的是国家的治。笔者将荀子的儒学理解为是受工正型思维影响的结果，他所讲的礼，带有范型意义。工正型思维长于国家治理，工正型政治自然以治为关切的中心，犹如工匠造物，一定是要努力造出精良的器物。那么墨子的政治思想为什么属于德礼政治范畴，这其实不奇怪，前面讲秦政也有道德关切，只是与儒家的道德关切不同。墨子虽然是工正型文化传统的产物，但这并不妨碍其可以有德性关切，只是他的关切与儒家不同而已。《老子》讲正善治，正以获得治为善，这是他与儒家不同的地方，求正不忘求治。孔孟虽然不排斥

治,但他们讲的求正的手段往往是迂腐不及事情。也就是说,孔孟儒家的正与治是脱节的。《老子》的小国寡民的理想虽然是空想,但却将正与治的问题统合在了一起。他讲的正是得其自然,他讲的治是小国寡民,老死不相往来,这两者可以结合在一起。墨子的政治理论与孔老都不相同。作一个简单提炼,他提倡的是控制型的简单政治,一方面得老学之简,另一方面得孔学想得而不能得的控制之效(这里有侧重于自我控制与外部控制的分疏),其手段则是工正之法。他像儒家一样讲爱人,但不分亲疏远近;一样讲要守规矩,但不是性情之礼,而是治事之法。他的思想真正实现了正善治的目标。其对正的追求弱于儒家,其对治的追求强于道家。他的政治主张属于德礼政治范畴,而他为治的精神属于工正型思维。在他这里,既不存在儒家由孔孟向荀子的转化问题,也不存在由老子向庄子的退化问题。他生活在那样的时代,他不可能不对孔学做出自己的回应,不可能不对既往占主流的德礼政治提出自己的看法。这是我们把他的政治表述界定为德礼政治范畴的根据。

为秦政正名,绝非要美化秦政,秦政有他自身的问题,二世而亡无论如何都不能说他是一个完美的政治,但要说明的是,秦之短寿恐非儒家所批判的那样是不行仁义,而在于二世背离了秦人的立国理念,二世与赵高共营的秦政,已经不是自商鞅以来至始皇帝一直传承的那个秦政。法律对于二世与赵高来说,已经从国家治理的根本转变为国家统治的工具,为了达到自己的目的而增累秦法,导致秦政权迅速瓦解。这实际上提出一个问题,即“法国”之秦为什么可以迅速转化为人治国家,这就涉及古代中国的思想与政治自身无法克服的弊病。

中国古代并非没有权力制衡的理念,但不同的思想所主张的权力制衡的层面不同,儒家主张对最高权力进行制衡,在君之上还有道,三公坐而论道,事实上对君权构成制约。墨家与法家主张给小人权力,所以秦政会有初步的民主,但这种思想对于最高权力没有制约,名义上他们的法也有道的根源,但这个道是玄之又玄的道,庄子的寓言中有经典为糟粕的讲法,每个最高权力的拥有者都有独立表述道的权力,在这种结构



中，三公只是三司，是为元首服务的人员，对权力无法构成制衡。秦的迅速转变就在于秦获得了统治天下的最高权力。在作为西方边陲之国时，秦王的权力意志还能固束在“法国”的框架下；当天下统一，这种权力意志迅速膨胀，“法国”理念很快让位于颐指气使的权力。永远不要相信权力的自我约束能力，这是真理，更不用说不重视积极的德性培养的权力拥有者。今人讲要走出秦政，事实上是秦人自己率先走出了秦政。

宋人讲要为万世开太平，今人讲要走出历史的周期律，西人讲历史已终结，对美好未来的向往，古今中外概莫能外。就中国历史传统而论，真正要终结历史，恐怕要汲取儒法两家的政治智慧，那种认为中国传统没有政治智慧，中国人发展不出民主的论调应该终止了。

# 目 录

绪 论 萨满主义与礼乐文明 .....	1
第一章 宇宙论与早期中国政治文化之分疏 .....	27
一 天地结构与仁义优先 .....	28
二 墨家型工正政治传统 .....	31
三 儒家型臣正政治传统 .....	36
四 重官与重法 .....	40
五 轮扁之问 .....	43
第二章 试论《周礼》的法令体系 .....	47
一 《周礼》中的法 .....	47
二 《周礼》中的令 .....	52
三 《周礼》与秦律 .....	56
四 《周礼》与汉律 .....	61
五 一统之治 .....	65

第三章 《墨子》与秦政 .....	70
一 节用 .....	71
二 非斗 .....	75
三 名辨 .....	78
四 尚质 .....	83
五 墨子与德礼政治 .....	87
第四章 文法与质法：秦汉律之比照观 .....	92
一 从律令的制定看秦汉律之差异 .....	93
二 从法律体系看秦汉律的不同 .....	99
三 从律令关系看秦汉律的不同 .....	104
四 从具体内容的差异看秦汉律的不同 .....	109
五 法理国家与礼俗国家 .....	113
第五章 秦汉律中的令 .....	123
一 秦律中的令 .....	123
二 改令为律 .....	128
三 令之转变与“罪名”的出现 .....	131
四 汉律中的令 .....	136
五 律令分离格局的出现 .....	141
第六章 政治变迁与刑、法离合 .....	148
一 早期刑书 .....	148
二 刑、法合一 .....	151
三 刑名变迁 .....	156
四 《九章律》 .....	163

五 刑律的再整合 .....	170
第七章 法律儒家化与斯文重建 .....	176
一 儒家法律与法律儒家化 .....	177
二 治国与治家 .....	181
三 法律与教化 .....	185
四 文法或者刑书? .....	191
五 礼俗国家 .....	196
第八章 《周礼》与斯文重建 .....	203
一 少府与秦官 .....	203
二 三公与三省 .....	207
三 秦之月食与有秩 .....	211
四 秦之内史与丞相 .....	218
五 政治变迁中的法与礼 .....	226
结 语 .....	234
参考文献 .....	256
索 引 .....	264
后 记 .....	271
补 记 .....	272

## 绪 论 萨满主义与礼乐文明

萨满主义与早期中国研究，有一个问题始终横亘在学者心中，即中国古代文明向来被誉为礼乐文明，<sup>①</sup>与通常所理解的巫文化不当地放在一起考量，对于对古代文明有温情与敬意的学人来说，将二者放在一起讨论，会使人产生不舒服的感觉。不过，感觉不一定符合理性，对于远古中国来说，尽管已经有了大量的考古发现材料，但对于我们判断那个年代的文明特质，并无实质性的帮助，所谓礼乐文明，比较可信的材料，应该从西周讲起，商代的甲骨文所提供的材料，并不支撑商代已是礼乐文明时代的判断。那个时代，礼似乎尚未成为各种规范的集合称谓，卜辞中有这样的材料：<sup>②</sup>

其作礼，又(有)正，[王]受又。

弜作礼。(人 1881)

---

<sup>①</sup> 不同意张光直研究的，中国香港饶宗颐与已故的哈佛东亚系的 Benjamin I. Schwartz(史华慈)，都是从这个角度提出反对意见的。饶说见其《历史学家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，载《中华文化的过去、现在与未来》，中华书局 1992 年版，第 396—412 页，Schwartz 的说法见其著《古代中国的思想世界》，程钢译，江苏人民出版社 2004 年版，第 36—37 页。

<sup>②</sup> 以下关于礼的材料，参考连劭名《殷墟卜辞中的“礼”》，《文物春秋》2011 年第 2 期。需要说明的是，卜辞作礼之礼写作“豊”，论者或将其读作“禮”。

更兹礼用。

弼兹礼用。

更兹礼用，王受[又]。(佚 241)

弼庸其礼，……爵，又(有)正。(合 31021)

从上引卜辞看，商人很显然尚未形成某事定用某礼的规范，甚至是否用礼，都是未定之数。“作礼”的材料，还有如下一些：

贞，日于祖乙，其作礼。(粹 236)

贞，其作礼，[唯]伊即。(粹 540)

更升公，作礼。(甲 2546)

更升公，作礼庸，于……又(有)正，王受[又]。(合 30961)

大乙、大丁、大甲，其作东门，作礼庸，又(有)[正]。(合 27137)

“作礼”有制礼之义，当时商人的一些活动并无既定的礼典可以遵循，故临时卜问是否作礼。卜问结果为“有正”，那么此礼就可能作为规范确立下来。也就是说，商代中期正处于礼典开始形成的时期。

卜辞中还有这样的材料，“丙戌卜，更新礼用？更旧礼用？”(粹 232)此则反映当时礼典还远未形成。在祭祀祖先上有基本的礼典可循，应当从董作宾先生所讲的新派的周祭制度开始。《表記》讲“殷人先鬼而后礼”，这话也可以理解为殷人之礼的形成是从祭祀祖先发端。对于其他一些领域的礼，恐怕要到通常讲的周公制礼作乐才确立下来。这样看来，中华五千年文明并不就等于礼乐文明，通常讲的礼乐文明是从商中期发端，尽管其萌芽也许可以追溯到更久远的年代，但仅有萌芽是不能据以判定整个文明的特质的。

商中期这个年代，跟笔者判断的古代经典的形成时间很接近，《尚书》比较可信的最早的是《尚书·盘庚》，《诗经》中的《商颂》，从内容看似也在商中期，

《易经》记述的内容,笔者判断也是从商中期武丁年代开始。<sup>①</sup>《乐经》无考,从卜辞讲“作礼庸”,庸系指乐器,比照礼典看,《乐经》初始形成或也是在那个年代。如此看,《诗》《书》《礼》《乐》《易》都在那个年代开始形成,很显然这不是一个偶然现象,这些经典对于塑造后来的中华文明的特质,发挥了关键性的作用,那么,我们所讲令人产生温情与敬意的中华文明,也当是从那个时代开始确立。

对于五千年文明来说,还有一千五百年的文明的面貌不甚清晰,用礼乐文明来判断,肯定不妥当。这里就与本书关切的问题发生了关联。用萨满主义特质描述整个文明,令人有不舒服的感觉,而礼乐文明也不能用来描述整个文明的特质。如何认识我们的文明,似乎还是一个问题。能否用一个框架将二者统合起来考察古代文明,就是一个值得深入探索的学术问题。

事实上,礼乐文明并不像我们想象的那样美好,其中巫术性的内容并不少。礼乐文明并不仅是对生人的关切,同时也有对逝者的关切,有对天地万物的关切,在后两个领域中,有很多巫术性的成分。只不过,这些内容跟整体相比,并不占主要地位,所以不会使我们产生不舒服的感觉。但置于现代理性尺度之下考量,用西人的话语,礼乐文明依然是未祛魅的文明。

当然,我们不能用五十步笑百步的范式来看待礼乐文明与萨满巫师文化的关联,通常所理解的萨满巫师文化是以神为中心的文化,而礼乐文明是以人中心的文明。尽管其中有巫术性的内容,用荀子的话讲,小人以为神,君子以为文,但古人是从人当对神存有敬意的角度去设计它们的。

事实上,在商周之际,中国古代文明经历了一个去巫化的过程。在商代的政治舞台上,还能看到巫师的身影,而西周则绝不见。《易经》中的损卦,其爻辞内容,笔者理解,讲的就是对巫师的改造。其中四五两爻尤为关键,“损其疾,使遄有喜”,“益之易十朋之龟,弗克违”,这一损一益,将巫师直接通神的技艺消灭了。

去巫化是一个过程,其发端也当是从商中期开始。周代祖先祭祀中有一个

---

<sup>①</sup> 本书中对《易经》以及卦爻辞的认识,均以拙著《易经新解:萨满主义的视角》(浙江大学出版社2015年版)为基础。另外,本书还提到笔者过去的一些研究,详参《从巫术到数术》(山东人民出版社2008年版)、《巫统血统与古帝传说》(浙江古籍出版社2010年版)、《斯文及其转型研究》(浙江大学出版社2012年版)等书,恕不一一标注出处。

重要组成要素，即尸。一般认为，尸是代表神灵而存在。祭祀中的这种角色并不始于西周，饶宗颐先生发现，卜辞中也有这种材料：<sup>①</sup>

[辛□卜，]宾贞，立尸。

辛□卜，宾贞，勿立尸。……

贞翌甲申，立尸。

……卜，宾贞，勿佳翌甲申立尸。（屯乙 6696）

饶先生引用《礼器》“夏立尸而卒祭，殷坐尸”的材料来解说。笔者以为，卜辞立尸，从去巫化的角度去认识，或许可以得到更好的理解。过去的祭祀由巫者执行，巫有降神的本领，祭祀过程中，他要代神立言，没有人能够阻止，对巫来讲，这是一个谋取利益的好机会。所以损卦初爻讲“（巳）[祀]事遄往”。而立尸的好处在于，他告诉人们，神灵就在那里，即便神要讲什么话，也应该由尸来讲，而不是由祭司来讲。据礼书文献记载，尸并不需要讲什么话。立尸事实上斩断了巫师借由昏迷术降神以谋取利益的路径，这是宗教去巫化的表现。损卦讲的“损其疾，使遄有喜”，则是直接干预巫师昏迷，使其无法降神。

《墨子·非乐上》引汤之官刑，“曰：其恒舞于宫，是谓巫风，其刑君子出丝二（卫）[遂]，小人否”，这里汤之官刑未必是成汤时制定，据今本《竹书纪年》，祖甲二十四年，曾重作汤刑。祖甲改制，去巫化或是其重要内容。

巫师改用甲骨占卜，在甲骨文也有体现。卜辞吉凶占断用语不像《易经》中用得普遍，但在小屯南地甲骨中，吉凶占断之语使用相对较多，<sup>②</sup>其中“弗每”尤值得关注，弗通亡，每即悔，“弗每”即《易经》中常见的“亡悔”。《易经》的产生，笔者判断是为限制巫师通神而写。“亡悔”本身应当是巫师通神后常用的吉凶断语之一。那些刻有“弗每”的卜辞，应该也是巫师改由甲骨占卜后的记录。如果此点可靠，卜辞中还可以划分出一些可能是巫师的占卜遗存，比如，笔者曾经讨论过的商代方位有一种从南方开始的南西北东的方位次序，就其文化属性而

<sup>①</sup> 饶宗颐：《殷代贞卜人物通考》，此据收入《饶宗颐二十世纪学术文集》卷二之本，第200页。

<sup>②</sup> 参刘风华：《殷墟村南系列甲骨卜辞整理与研究》第九章第一节，上海古籍出版社2014年版，第408—426页。



论,当属巫师文化的范畴,那么运用这套方位次序的,应该就是巫师。笔者曾经讨论过巫与方的分疏,二者都表示方位内涵,但分属于不同的宗教文化系统,那么,对于巫方以及巫帝的祭祀卜辞,应该都是属于巫师。卜辞中还有“巫示”(合20365),说明巫有巫宗,还保留着自己独立的巫统体系。这些卜辞,大概都可以归入到巫师卜辞系列。

如果这样去看巫师文化与礼乐文明,二者就不是截然对立的两种文化,而可能是既相区别又有联系的两种文化。占卜实际上是两种文化都能接受的中介点,占卜中既有神的影响的存在,而通过记录占卜过程为事后核对灵验与否,以及为易编写爻辞,则又为开启人文铺平了道路,所谓礼乐文明正是重人文的文明。这样,我们就可以理解礼乐文明为什么会保留若干巫术成分,因为这种文明虽是在去巫化后逐渐形成,但其并不愿与巫师文化截然断裂,事实上也不可能完全断裂。

## 二

既往的研究,将萨满主义与礼乐文明相对立,实际上没有注意到萨满主义其实有它自身的复杂性,萨满主义不是单纯的巫师文化,萨满主义的母体,也可以开出礼乐文明。萨满主义的研究者注意到,萨满教中有所谓巫统、血统的分疏,我们通常所理解的巫师文化,大概指的只是巫统的一派,认为礼乐文明与萨满主义相对立,也只是与这一派相对立。但若完整地理解萨满主义,将其中血统文化也纳入考察的范围,认识就会根本转变,因为所谓礼乐文明的核心,正是基于血统的所谓祖宗崇拜。没有祖宗崇拜,对祖先无任何祈求目的的周祭之典不可能建立,<sup>①</sup>商后期礼典的形成也就是无稽之谈。《祭统》讲“礼有五经,莫重

<sup>①</sup> 刘源指出,卜辞所见有具体目的之祭祖仪式,主要集中在武丁、祖庚时代;周祭是最典型无具体目的之祭祖仪式,在祖甲时代已经出现。不过,他认为祭祖仪式内容的不断制度化,则反映了宗教性的祖先崇拜的持续削弱。此点不是很容易理解。论说见其著《商周祭祖礼研究》,商务印书馆2007年版,第46页。