

由巫到礼 释礼归仁

李泽厚



由巫到礼 释礼归仁

李泽厚



生活·讀書·新知 三联书店

Copyright © 2015 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

由巫到礼 释礼归仁 / 李泽厚著. — 北京 : 生活·
读书·新知三联书店, 2015.1

ISBN 978-7-108-05179-0

I. ①由… II. ①李… III. ①巫术—中国—文集
IV. ① B992.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 258591 号

责任编辑 张 龙

装帧设计 蔡立国

责任印制 徐 方

出版发行 生活·读书·新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京盛通印刷股份有限公司

版 次 2015 年 1 月北京第 1 版
2015 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1092 毫米 1/32 印张 7.5

字 数 148 千字

印 数 0,001—6,000 册

定 价 38.00 元

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

目 录

前记 1

说巫史传统（1999） 3

巫君合一 4

“巫”的特质 10

由“巫”而“史” 13

“德”与“礼” 21

“仁”与“诚” 29

道家及中国文化基本范畴 33

“说巫史传统”补（2005） 39

由巫到礼 39

礼的特征：宗教、伦理、政治三合一 52

天道与天主 71

由巫到礼（2001、2014） 83

行走中的神明 83

“礼”的三特点 95

历史使命感 102

释礼归仁（2014） 117

“有情宇宙观” 117

“内在超越”？ 125

“性”与“情”，谁为“本”？ 129

“一个世界” 132

周、孔取代孔、孟 138

附录

中华文化的源头符号（2005） 147

初拟儒学深层结构说（1996） 170

为什么说孔夫子加 Kant（2014） 191

前 记

此书集旧文四篇新作三则，盖由巫入礼归仁为中华文化关键所在，虽学界寂然，但问题至要，上述诸文尚能相互照应，略成一统，乃冒不韪，反复组编，重叠啰嗦，读者鉴谅。

李泽厚 2014 年 8 月于京华寓所，时年八十有四

说巫史传统

(1999)

赞而不达于数，则其为之巫，数而不达于德，
则其为之史，……吾与史巫同途而殊归者也。

——孔子（《马王堆帛书·要》）

二十年前（1978年）我议论写思想史可以有两种方式（历史的或哲学的，“我注六经”式或“六经注我”式），曾引起某些批判。抱愧的是，我今天仍然只能是“六经注我”式的写法：制造概念¹，提供视角，以省察现象。因之所说多为假说式的断定；史料的编排，逻辑的论证，均颇疏阔。但如果能揭示某种关键，使人获得某种启发，便将是这种话语的理想效果。

我以前曾提出“实用理性”、“乐感文化”、“情感本体”、“儒道互补”、“儒法互用”、“一个世界”等概念来话说中国文化思想，今天则拟用“巫史传统”一词统摄之，因为上述我以之来描述中国文化特征的概念，其根源在此处。我写了三本中国思想史论，从孔子讲到毛泽东，这篇则主要讲孔子

1 参阅 Gilles Deleuzw & Felix Guattari, *What is Philosophy*, Columbia UP, 1994。

以前。孔子是传统的转化性的创造者。在孔子之前，有一个悠久的巫史传统。

我以为，中国文明有两大征候特别重要，一是以血缘宗法家族为纽带的氏族体制（Tribe System），一是理性化了的巫史传统（Shamanism rationalized）。两者紧密相连，结成一体；并长久以各种形态延续至今。但本文限于思想史，只谈后者。

巫君合一

新石器时代考古发现，中国文化无可争辩的重大原始现象之一，是祖先崇拜。¹真可说源远流长，材料极多。其他文化也多有祖先崇拜，中国的特征在于：

1. 从远古到殷周，祖先崇拜与上帝崇拜的合一性或一致性。尽管历史学家们关于中国上古至上神与祖先神的关系，仍有各种参差不同的意见；尽管这两者的所谓“合一”或“一致”可能有并不相同的多种形态；但两者紧密相连却几乎被学者们所公认。如王国维认帝喾即殷祖先，“为商人

1 何炳棣：“构成华夏人本主义最主要的制度因素是氏族组织，最主要的信仰因素是祖先崇拜。制度和信仰本是一事的两面。”“商王虽祭祀天神、大神、昊天、上帝及日、月、风、云、雨、雪、土地山川等自然神祇，但祖先崇拜在全部宗教信仰中确已取得压倒的优势。”（《华夏人本主义文化：渊源、特征及意义》，见《二十一世纪》总33期，第93、96—97页，1996）

所自出之帝，故商人谛之。”¹ 郭沫若说：“卜辞中的帝就是高祖夔”，“至上神‘帝’同时又是他们的宗祖。”² 陈梦家说：“祖先崇拜与天神崇拜逐渐接近、混合，已为殷以后的中国宗教树立了规模，即祖先崇拜压倒了天神崇拜。”³ 徐复观说：“殷人的宗教性主要受祖先神支配。他们与天帝的关系，都是通过祖先作中介人。周人的情形，也同此。”⁴ 张光直认为“商”字的含义即祖先崇拜，“在商人的世界观里，神的世界与祖先的世界之间的差别，几乎到微不足道的程度”。⁵ 如此等等。祖先生是人，死为神，或生即半神。无论生死，祖先（主要是氏族首领的祖先）都在保护着“家国”——本氏族、部落、部族（酋邦）、国家的生存和延续。在这里，人与神、人世与神界、人的事功与神的业绩常直接相连、休戚相关和浑然一体。《礼记》说“文王之祭也，事死者如事生”（《祭义》），孔子讲“未能事人，焉能事鬼”等等，都是建立在这个“事奉祖先”的基础之上。生与死、人与神的界限始终没有截然划开，而毋宁是连贯一气，相互作用着的。直到现代民间风俗，人死后，家属、子孙以各种“明器”（从器皿到纸制的

1 王国维：《古史新证·殷之先公先王》，见《王国维文集》第4卷，第6页，北京，中国文史出版社，1997。

2 郭沫若：《青铜时代·先秦天道观的发展》，见《沫若文集》卷16，第15、19页，北京，人民文学出版社，1962。

3 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，第562页，北京，中华书局，1988。

4 徐复观：《中国人性论史》，第17页，台北，台湾商务印书馆，1969。

5 张光直：《中国青铜时代》，第346页，台北，联经出版事业公司，1994。

房屋)殉葬,便仍是两千年前这个“事死者如事生”亦即祖先崇拜的具体延续。

2. 更为重要的是,这种“相连”、“相关”和“一体”,在远古有其非常具体、实在的实现途径,这就是“巫”(Shaman)。¹“巫”在上古当然有一个极为漫长、复杂的演变过程。其中一个关键是,自原始时代的“家为巫史”转到“绝地天通”之后,“巫”成了“君”(政治首领)的特权职能。在卜辞中,可以见到“巫”与“帝”常相关联,如“帝于巫”、“帝东巫”、“帝北巫”,等等。在体制上有所谓“寝庙相连”,即处理人间事务与侍奉鬼神的事务是在同一而相联结的处所进行。²即使其后分化出一整套巫、祝、卜、史的专业职官,但最大的“巫”仍然是“王”、“君”、“天子”。陈梦家说:“王者自己虽然是政治领袖,仍为群巫首。”³张光直认为,巫通天人,王为首巫。⁴也就是说,尽管有各种专职的巫史卜祝,最终也最重要的,仍然是由政治领袖的“王”作为最大的“巫”,来沟通神界与人世,以最终作出决断,指导行动。这意味着政治领袖在根本上掌握着沟通天人的最高神权。王、

1 “巫”应为 Shaman,从张光直说。见陈来:《古代宗教与伦理》,第45页,北京,生活·读书·新知三联书店,1996。

2 “庙与寝前后接连。庙是祖先神灵之所居,寝是今王的经常住所。庙……既是祭祀系统的中枢,又是朝观、聘、丧、射、献俘、赏赐臣僚、会合诸侯等重要典礼举行的场所。”(《华夏人本主义文化:渊源、特征及意义》,见《二十一世纪》总33期,第98页,1996)

3 陈梦家:《商代的神话与巫术》,见《燕京学报》第20期,第535页,1936。

4 C. K. Chang (张光直): *Art, Myth and Ritual*, 第45页, Harvard UP, 1983。

玉、巫、舞，无论在考古发现或文献记载上，都强劲地叙说着它们之间同一性这一重要史实。苏秉琦说：“在五千年前的红山文化、大汶口文化、良渚文化那个阶段上，玉器成了最初的王权象征物……神权由王权垄断，一些玉器又成为通天的神器。”¹《说文》：“以玉事神为之巫。”甲文：“贞，王其舞，若？”“贞，王勿舞”，如此等等。

这种“巫君合一”（亦即政教合一）与祖先一天神崇拜合一（亦即神人合一），实际上是同一件事情。它经由漫长过程，尽管王权日益压倒、取代神权，²但二者的一致和结合却始终未曾解体。³这也就是说，从远古时代的大巫师到尧、舜、禹、汤、文、武、周公，所有这些著名的远古和上古政治大人物，还包括伊尹、巫咸、伯益等人在内，都是集政治统治权（王权）与精神统治权（神权）于一身的大巫。这有某些文献记载，如：

颛顼：“依鬼神以制义。”（《大戴礼记·五帝德》）“帝颛顼主要的事是命重、黎‘绝地天通’……只有他（指重）同帝颛顼才管得天上的事情。”⁴“颛顼的名字显然是取义于人持

1 苏秉琦：《华人·龙的传人·中国人》，第249页，沈阳，辽宁大学出版社，1994。

2 张忠培：“中国古代社会的历史趋势，是王权日益高于神权，并凌驾神权之上。……至迟至夏，或许早到龙山时代。”（《明报月刊》，1996年10月号）

3 《说文》：“君，从尹从口，口以为号。”李学勤：“卜辞君尹二字经常互用。”尹乃圣职，司神事也。

4 徐旭生：《中国古史的传说时代》，第76页，北京，文物出版社，1985。

树枝和持玉而舞。”¹

禹、夏后启：“禹步多巫。”（《法言·重黎》）“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行涉。”（《洞神八帝元变经·禹步致灵》）²“大乐之野，夏后启于此舞九代，乘两龙。”（《山海经·海外西经》）“昔夏后启筮，乘龙以登于天，占于皋陶。陶曰：吉而必同，与神交通。”（《太平御览》卷八二引《史记》）张光直以为，“九代”即巫舞，“夏后启无疑为巫”。³

汤：著名的“汤祷”：“昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收。汤乃以身祷于桑林，……翦其发，磨其手，以身为牺牲。……雨乃大至，则汤达乎鬼神之化人事之传也。”（《吕氏春秋·季秋纪·顺民》，并见《墨子》等）

从文王到周公：“文王在上，於昭于天”（《诗·大雅·文王》），“宁王惟卜用，克绥受兹命”（《尚书·大诰》），“宁王遗我大宝龟，绍天明，即命……”（同上）⁴

以及伊尹、巫咸等人，也是等同于王并享用后代殷王祭祀的大巫兼政治首领人物：

“昔成汤既受命，时则有若伊尹，格于皇天；在太甲，时则有若保衡；在太戊，时则有若伊陟，臣扈，格于上

1 周策纵：《古巫医与“六诗”考》，第131页，台北，联经出版事业公司，1986。

2 何谓“禹步”，众说不一。大抵是某种巫术舞蹈。阮元并认为，“夏”字即“舞”字，“夏，舞也。白象舞者手容，文象舞者足容。”（戴侗《六书故》）

3 张光直：《中国青铜时代二集》，第64页，三联书店，1990。

4 文王乃大巫，并见徐复观：《中国人性论史》，第27页，引日本人著作。

帝。……”（《尚书·君奭》）¹

……………

这些都是后世儒家所颂扬不已的“圣君贤相”。本来，在上古率领氏族、部落、酋邦，作为父家长的政治首领，不但需要具备无比的勇力、刚毅的性格，而且更要求具有超人的智慧，以预见未来，指导行动。《尚书·大禹谟》称：“（伯）益赞于禹。”疏：“赞，明也，佐也。”注：“赞者，佐而助成，而令微者得著，故训为明也。”“见微知著”已成后世成语，即有先见之明。这正是“巫”的“佐助”、“明辅”，即“赞”的功能。张光直说：“……神鬼是有先知的，……生人对神鬼这种智慧是力求获得的。……掌握有这种智慧的人便有政治的权力。因此在商代，巫、政是密切结合的。”²

一提及“巫”，人们习惯地认为就是已经专职化的“巫、祝、卜、史”，以及后世小传统中的巫婆、神汉之类。的确，“巫”有这一逐渐下降，并最终沦为民间傩文化的历史发展。之所以如此，却正是由于王权日益凌驾神权，使通天人的“巫”日益从属附庸于“王”的缘故。而王权和王之所以能够如此，又是由于“巫”的通神人的特质日益直接理性化，

1 丁山：“卜辞所见咸戊，盍戊，在《君奭》篇均称为巫咸、巫贤。《君奭》所称的伊陟臣扈，在卜辞也称为陟戊，学戊；然则，卜辞所见以戊为号的名臣，在当时并是巫觋之流。那末，商代中叶的政治，我敢说是神权政治了。”（《商周史料考证》，第64页，中华书局，1988）

2 张光直：《中国青铜时代二集》，第65页，三联书店，1990。

成为上古君王、天子某种体制化、道德化的行为和品格。这就是中国上古思想史的最大秘密：“巫”的基本特质通由“巫君合一”、“政教合一”途径，直接理性化而成为中国思想大传统的根本特色。巫的特质在中国大传统中，以理性化的形式坚固保存、延续下来，成为了解中国思想和文化的钥匙所在。至于小传统中的“巫”，比较起来，倒是无足轻重的了。

“巫”的特质

那么，什么是这个“巫的特质”呢？

甲文中巫作王，多见。或作𠩺，同舞字，亦多见。它们与祈雨或祈雨的舞蹈活动有关。不仅卜辞，而且文献如《周礼》、《诗经》、《礼记》亦多见“舞”字。¹当时“舞”种类繁多，颇为重要。仰韶马家窑彩陶盆的多人牵手的舞蹈姿态，大概就是这种巫舞形象。²巫舞求雨是其中最重要的一种。卜辞中

1 卜辞如“大雨，巫不出”（《殷墟文字外编》410）“其舞其雨？”（乙编5112）“乎舞有雨？乎舞之雨？”（全638）等。文献如“巫，祝也。女，能事无形，以舞降神者也”（《说文》）。“若国大旱，则帅巫而舞雩”（《周礼》）等。民间传统如：苗族祭、舞相连，“巫术成为人和祖之间的沟通手段，成为祭祖活动中趋吉避凶的法式”（张紫晨：《中国巫术》，第91页，上海三联书店，1990）。彝族则葬仪的每一步均与巫术相连（同上书）。礼失而求诸野，今日山陲少数民族巫术舞蹈，恐即上古中原文化的流布余迹。

2 参阅拙著《美的历程》。张光直并认为仰韶彩陶中的人头壶、人面含鱼也都有巫术含义。见张著《中国考古学论文集·仰韶文化的巫觋资料》，台北，联经出版事业公司，1995。

多见求雨，巫舞求雨对农耕民族是头等大事，与整个氏族、部落生存、生活休戚相关，地位非常重要。其次，巫舞和巫术活动由求雨而并及其他种种祭祀活动（当时祭祀极为繁多，卜辞记载凡三、五日一祭）以及治病求药等等。¹它从而发展出一整套极其繁复的仪文礼节的形式规范，我称之为“巫术礼仪”。²其主观目的是沟通天人，和合祖先，降福氏族；其客观效果则是凝聚氏族，保持秩序，巩固群体，维系生存。

分解说来，“巫的特质”以下列四点最为重要：

1. “巫术礼仪”主要是直接为群体的人间事务而活动的，具有非常具体的现实目的和物质利益，绝非仅为个体的精神需要或灵魂慰安之类而作。降雨、消灾、祈福等等均如此。包括巫师治病，主要也是通由神明而救治肉体。

2. “巫术礼仪”是极为复杂的整套行为、容貌、姿态和语言，其中包括一系列繁细动作和高难技巧。由于它是沟通神明的圣典仪式（holy ritual），不能小有差错。因此对巫师本人、参加操作者以及整个氏族群体成员，都有十分严格的要求和规范，必须遵循，不能违背，否则便会有大灾难降临于整个群体。巫术操作的这个方面后来发展为各种方术、技艺、医药等等专门之学。

1 《山海经》有许多“巫”的记载，其特点是“居山”和治病。“居山”也就是上天下地，沟通神人。治病则是“操不死之乐”，都是巫术。如所云：“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”（《大荒西经》）

2 参阅拙作《孔子再评价》，见《中国社会科学》第2期，1980。

3. 最值得重视的是，人（氏族群体）的“吉”、“福”，被想象是通过这种“巫术礼仪”的活动，作用、影响、强迫¹甚至控制、主宰了鬼神、天地而发生的。例如巫舞促使上天降雨、消灾、赐福。在这里，人的主动性极为突出。在这里，不是某种被动的请求、祈愿，而是充满主动精神（从行为动作到心理意识）的活动成了关键。²在巫术礼仪中，内外、主客、人神浑然一体，不可区辨。特别重要的是，它是身心一体而非灵肉两分，它重活动过程而非重客观对象。因为“神明”只出现在这不可言说不可限定的身心并举的狂热的巫术活动本身中，而并非孤立、静止地独立存在于某处。神不是某种脱开人的巫术活动的对象性的存在。相反，人的巫术活动倒成了是“神明”出现的前提。“神”的存在与人的活动不可分，“神”没有独立自足的超越或超验性质。

4. 在“巫术礼仪”中，情感因素极为重要。巫术活动是巫师或所有参加者所具有的某种迷狂状态，它是一种非理性或无意识的强烈情感的展现和暴露。但由于在活动、操作上又受着上述严格形式规范的要求，与繁复的细节仪式相结合，上述迷狂情绪便仍然受着理知的强力控制，从而使它发展为一种包容有想象、理解、认知诸因素在内的情感状态。它大概是区别于动物、为人类所独有的多种心理功能复合物

1 包括后世民间曝晒“龙王”以求雨，仍此遗痕。

2 这正是巫术不同于宗教之所在。参看 Frezer:《金枝》；Max Weber:《宗教社会学》等有关著作。