“巫史传统”的理性化与感性化

——论中国美学自主知识体系的创构

刘悦笛

摘要 中国美学的自主知识体系的建构，一方面须要“植根本土”，另一方面则要“走向全球”。在古今中西张力之间所形成的“巫史传统”就是这样一种独特的本土创构，它既包括理性化的一面，也包括感性化的另一面。因为中国巫性传统本然具有感性与理性的“一体两面”，而且由“巫”到“史”的发展更有赖于中国人的“实用理性”而亦离不开感性作用。“巫史传统”之所以对于中国美学而言乃是源根性的，正是由于，由巫史而发，中国美学乃是“天人合一”的美学，由此成为“一个世界”的美学；中国美学乃是“物我合一”的美学，由此成为“一个主客”的美学；中国美学乃是“情理合一”的美学，由此成为“一个文心”的美学；中国美学乃是“感行合一”的美学，由此成为“一个生活”的美学。

关键词 巫史传统 中国美学 天人合一 物我合一 情理合一 感行合一

作者刘悦笛，中国社会科学院哲学研究所研究员（北京 100732）。

中图分类号 B83

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)01-0182-9

建构中国美学的自主知识体系，使中国美学屹立于全球美学之林并成为世界级的核心角色，所要遵循的方法论原则其实很简单：一方面须要“植根本土”，另一方面则要“走向全球”。笔者曾以“生活美学”的当代创构为例，说明本土化的当代美学原理是如何在去全球与地方的张力之间来加以建构的。^① 21世纪以降，关于生活的美学就已成为全球美学的最新思潮，这在斯坦福哲学百科为美学新设的两个词条当中就可以得见：一个词条是自20世纪80、90年代得以兴起的“环境美学”，另一个更新的词条就是21世纪初以来得以新兴的“生活美学”。^② 在这个美学的最新方向上，中国的美学工作者们与西方学人一道，正在致力于一种既本土化又全球化的美学新构。^③

关于中国美学自主知识体系的真正建构所需要的学术基础，笔者赞同这样的观点：“就目前而论，主要是两点，一是激活传统，进一步研究中国五千多年来的美学传统中真正的特色是什么；二是走向世界，进一步探究西方20世纪以来科学和哲学升级产生的思想，其根本特点是什么。……而这些，又可以归结为，如何以世界美学演进的总框架（这一总框架虽然极为丰富复杂，但又是具有规律可循的）看待目前中国美学史和美学

① 刘悦笛：《植根本土与走向全球的“生活美学”》，《孔学堂》2017年第4期；廖明君：《走向全球与回归本土的“生活美学”——刘悦笛博士访谈录》，《民族艺术》2013年第3期。

② 斯坦福哲学百科全书“生活美学”与“环境美学”词条参见：<https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-of-everyday/>；<https://plato.stanford.edu/entries/environmental-aesthetics/>。

③ Liu Yuedi, Curtis L. Cater (eds.), *The Aesthetics of Everyday Life: East and West*, Cambridge Scholars Publishing, 2014.

原理的写作，以及中国的西方美学史写作与西方美学的实际演进之间的差异。”^① 这个描述既谈到了美学原理的写作，也谈到了中西美学史的撰写，特别是中国美学史的撰写成果，究竟该如何呈现到世界舞台上呢？本文就此认定，一种发源意义上的中国美学史的撰写模式，亦即在古今中西张力之间所形成的“巫史传统”，无论对于中国思想史还是美学史而言，还是相对于异质文明而论，这都是一种独特的中国自主知识体系建构。

一、“巫史传统”的源发性拓展

“巫史传统”从何算起？这个新术语是哲学家李泽厚先生的原创，一般认为正式提出乃是其1999年那篇《说巫史传统》，他将巫与史重新接通起来，并初步描述了从巫到史的历史进程。然而，这种想法的更早渊源，可以追溯到1980年的《孔子再评价》这篇“重估孔子价值”的名文当中。

在这篇因梳理孔子“仁的结构”而著名的文章之中，开篇就要直面“周礼”的特征，这就是李泽厚后来所论述的“释礼归仁”的问题，礼乃仁得以形成的历史前提。但是，礼的历史前提究竟又是什么呢？李泽厚善于追溯历史的根源，他认定：那种被视为“在周初确定的一整套的典章、制度、规矩、仪节”的周礼观只是一般的公认观点，^② 但是周礼的基本特征在于乃“是原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化。作为早期宗法制的殷周体制，仍然包裹在氏族血缘的层层衣装之中，它的上层建筑和意识形态直接从原始文化延续而来”。^③ 过去大家的解读点侧重于外在的早期宗法制和内在的血缘根基，这外在方面从王国维具有奠基性的《殷周制度论》那里就始得以现代性的彰显，但是以“原始巫术礼仪”为主体的原始文化的内在方面，才是李泽厚更具创建性的观念。

于是乎，在《说巫史传统》的导论部分，李泽厚就扬弃了在历史上变迁得更为剧烈的制度论宗之外在方面，将血缘宗法与巫史相通提升为整个华夏文明的特质：“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。”^④ 按照这种翻译，巫史传统就是“理性化的萨满”，历史学家余英时对此也持相同的意见，他最早在发表之前的“Between the Heavenly and the Human”英文打印稿的第20页中，讲到仁与“Shamanistic culture”（萨满文化）相关联的时候，亲笔在打印稿子上增加为“Wu-Shamanistic culture”（巫—萨满文化），并在第59页上还写到“古代中国的巫—萨满主义（Wu-Shamanism）的政治史却并没有被撰写下来”。这份手稿复件为余英时先生当年送给李泽厚先生雅正的，包括节本与详本两份，后来李先生转送给笔者，笔者所引用的乃是详本的具体页码。

但正如我曾经指出，将巫史传统翻译为Shamanism rationalized，也就是萨满的理性化或萨满的理性化，这本身就是值得商榷的，因为“中国的巫主义”（Chinese Wu-ism）才是更准确的用法，这样说的前提就是巫不能等同于萨满。宗教学家米歇尔·伊利亚德（Mircea Eliade）也并不认为中国的巫与遍及世界的萨满是相同的，尽管他也注意到中国的“巫”与通古斯族和西伯利亚萨满主义的在“总体上”的相似性，特别是在巫仪式当中的“性和纵欲要素”方面，^⑤ 但伊利亚德却忽视了中土之“巫”超越了这些要素的维度，这才使得巫与萨满保持了特定的距离。

李泽厚本人其实是注重到了巫的实施过程当中，一方面与神之间具有合一的特质，这也是萨满文化所本具的；但另一方面，人的“主动性”却使得巫更具本土特色：“在这里，不是某种别动的请求、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。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。”^⑥ 这种以身心一体为

① 张法：《世界美学史视域中的中国美学自主知识体系建构》，《光明日报》2024年3月25日。

②③ 李泽厚：《孔子再评价》，《中国社会科学》1980年第2期。

④⑥ 李泽厚：《历史本体论 己卯五说》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第157、164页。

⑤ Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974, p. 455.

根基的多方面的融合为一，当然在巫术、萨满乃至后世宗教当中都有所显现，但是巫术的独特品质居然在于——人在神先，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”。^① 这里的思路似乎是在说，并不是人依赖于神而存在，反而是神有赖于人而存在，这恰恰是后世中国人能“顶天立地”的历史根源之一，而且华夏文明始终不去追求那超验的另一个世界。

李泽厚也将这个历史根源视为中国美学的远古来源，他在 1980 年初版的《美的历程》第一章“龙飞凤舞”当中，就以远古图腾作为历程起点：在中国人拥有审美萌芽的地方，在山顶洞人造出古老“装饰”或使用红色的时候，“区别于工具制造和劳动过程，原始人类的意识形态活动，亦即包含着宗教、艺术、审美等等在内的原始巫术仪式就算真正开始了”。^② 尽管这种被今人称为原始艺术的活动，并非单纯为了审美而制作，但可以肯定的是：“审美或艺术这时并未独立或分化，它们只是隐藏在这种原始巫术礼仪等图腾活动之中。”^③ 这便意味着，中国美学的历程源发在李泽厚那里，起码要追溯到原始巫术礼仪盛行的那个时代，但问题是这些历史成果到底是不是原始的“艺术—审美”呢？

既在美学之中又在美学之外，李泽厚给出的回答居然是：是，又不是！由此出发，李泽厚的“积淀论”才开始发挥其巨大作用：这些原始活动既然就是原始巫术仪式的延续和发展，在艺术和审美领域呈现为进一步的符号图像化，然而，作为观念意识之“物态化活动的符号和标记”，它们“凝冻在、凝聚在这种种图像符号形式里的社会意识、亦即原始人们那如醉如狂的情感、观念和心里，恰恰使得这种图像形式获得了超模拟的内涵和意义，使原始人们对它的感受获得了超感觉的性能和价值，也就是自然形式里积淀了社会的价值和内容，感性自然中积淀了理性性质……这不是别的，又正是审美意识与艺术创作的萌芽”。^④ 原来，在李泽厚的宏大叙事当中，原始艺术与审美无非就是人类历史积淀的成果，但是这种成果究竟是感性化还是理性化的呢？

二、“巫史传统”的理性化过程

毋庸置疑，李泽厚在描述“中国美”的历程时，仍是关注感性层面的，但必须承认的是，他更为关注的乃为“巫史传统”的理性化。当然，在言说“巫术礼仪”那个时期的李泽厚，尚未将“史”引入进来，而注重论述的是“由巫到礼”的历史进程，具体说来，“所谓的‘巫术礼仪’和‘由巫到礼’，便是一个来源久远、非常漫长的歌舞—仪式—祭祀的历史演进过程。大概从鱼、龙时代的‘三皇五帝’开始，一直到‘殷因于夏礼’，‘周因于殷礼’的周公‘制礼作乐’，才基本完成，经历至少数千年以上”。^⑤ 可贵的是，在此李泽厚还给出了大致的时代划分。所谓“鱼、龙时代”在他那里就是指距今 6500 年以上、以彩陶鱼纹和人面鱼纹为代表的石器时代，他还认为龙图腾的时代则大致相当于“黄帝时代”。但发展到后来，这个巫的理性化过程，在周公建立礼乐制度那里得以系统性的实现，从而“将上古祭祀祖先、沟通神明以指导认识的巫史礼仪，全面理性化和体制化”^⑥，最终让中国文化的“大传统”得以奠基。

随后，李泽厚就将这种从巫到史的理性化过程，直接与巫史传统贯通了起来。在 2005 年的《“说巫史传统”补》一文当中，李泽厚就明确表达，他在《孔子再评价》关于礼就是原始巫术礼仪基础上晚期氏族体系的规划化与系统化的观念始终未变，“由各种原始人群都曾有的巫术活动，综合、统领、规划从饮食、婚姻等开始的生活习俗，转换性地创造出一整套社会秩序体系和日常生活规范的礼仪制度。我认为，这便是中国上古所独有的‘由巫到礼’的理性化道路，巫的理性化的主要成果或集中体现便是‘礼’。这也就是中国的‘巫史传统’”。^⑦ 有趣的是，李泽厚自己对“由巫到礼”有一处英译：from Shamanistic ceremonies and rituals to

①⑤⑥⑦ 李泽厚：《历史本体论 己卯五说》，第 164、374、176、374 页。

②③④ 李泽厚：《美的历程》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年，第 3、4、4 页。

social rites and customs,^① 如果再直译回来便是：从萨满仪式到社会的礼俗，并认定中国文明的特征由此而得以呈现。

更重要的是，巫史传统与李泽厚所谓“一个世界”观得以贯通了起来。这一点，其实既是建基在李泽厚的中西文明比较的基础之上的，也是建立在巫术与宗教的“动静”之别的根基之上的：“‘巫’的特征是动态、激情、人本和神不分的‘一个世界’。相比较来说，宗教则属于更为静态、理性、主客分明、神人分离的‘两个世界’。与巫术不同，宗教中的崇拜对象（神）多在主体之外、之上，从而宗教中的‘神人合一’的神秘感觉多在某种沉思的彻悟、瞬间的天启等等人的静观状态中。”^② 这就是说，巫术是动态的而宗教乃是静态的，巫所承继的乃是“一个世界”的本土思想之源，而西式宗教则是建基在“两个世界”基础之上的，基督教的人格神信仰就是如此：上帝在人之上，当然也就在人之外。

那么，巫在中西历史发展之中，究竟具有何种不同的路数呢？按照李泽厚的宏观比较，“西方由‘巫’脱魅而走向科学（认知，由巫术中的技艺发展而来）与宗教（情感，由巫术中的情感转化而来）的分途。中国则由‘巫’而‘史’，而直接过渡到‘礼’（人文）‘仁’（人性）的理性化塑建”。^③ 按照这种大历史的历程描述，西方文明的主流跨过了巫术的发展阶段，实现祛魅之后走了科学的认知之路与宗教的情感之路，西方文明当中的理性与情感由此割裂颠颠而行。这种理解是否符合史实暂且不论，李泽厚的落足点却在于中国的独特路数：从巫到史，进而形成了理性化的后果，亦即作为外在人文的“礼”与作为内在人性的“仁”，这就是孔子所做的“释礼归仁”的转换性工作。

问题在于，礼在中国文明当中乃是归属于日常生活的，然而，巫术活动本身则是始于非日常生活的，那么，非日常生活如何过渡为日常生活呢？李泽厚就此解释说：“一般说来，原始巫术是非日常进行的特殊性的活动，中国上古的礼制则是人群生活的日常规范。因此‘由巫到礼’的问题就在于：如何由非日常生活（巫）变而为生活常规、社会秩序（礼），如由自‘绝地天通’以来为少数人垄断的活动（巫）变而为多数人首先是社会上层所普遍履行的活动（礼），如何由含有反理性的强烈的迷狂、亢奋心态（巫），变而为含有更多清晰、理知因素在内的‘诚’‘敬’心理（礼）。”^④ 这里面涉及“从巫者”的身份问题，从诸如“王巫”那种代民众与天沟通，从而由内圣可以开出外王，再到与社会上层为主体的群体去践履“礼”，这就实现了一种从热情到冷静的转变，其中的重要功能变化无疑就是理性化所带来的。

李泽厚在描述从“巫”到“史”的过程中，还凸显出“数”的理性化力量，因为巫术礼仪往往是通过“数”（筮、卜、易）而步入理性化的“具体历史途径”的，由此出发，“本在巫术礼仪中作为中介或工具的自然对象和各种活动，都在这一理性化过程中演化而成为符号性的系统和系统操作。它日益对象化、客观化、叙事化，却又仍然包含有畏、敬、忠、诚等强烈情感和信仰于其中。值得注意的是，在此巫术活动演化为数字演算的符号活动中，仍然没有独立、至上的人格神观念的出现。相反，明显表现出的，仍然是人在神秘演算中的主导权和主动性”。^⑤ 中国在如此早熟的文明初构过程中，没有走西方人格神那种路数，而仍推重了人化本身的力量，而且，在理性化过程中始终有情在其中发挥作用，这就关系到李泽厚所提出的人类的“情理结构”的形成问题。

三、“巫史传统”的感性化进程

笔者认为，从文明发展的高度看，中华文明既继承又超越了巫性传统，通过“化巫为礼”“化巫为权”和“化巫为史”，巫的理性化、政治化和文明化构成了华夏文明的始基。^⑥ 这直接涉及考古学家张光直的文明比较研究，亦即从野蛮社会到文明社会转化有“连续性”与“突破性”的两种模式：“一个是我所谓世界式的或非西方式的，主要的代表是中国；一个是西方式的。前者的一个重要特征是连续性的，就是从野蛮社会到文明社会许多文化、社会成分延续下来，其中主要延续下来的内容就是人与世界的关系、人与自然的关

①②③④⑤ 李泽厚：《历史本体论 己卯五说》，第855、165、165、374—375、168页。

⑥ 刘悦笛：《巫的理性化、政治化和文明化——中国文明起源的“巫史传统”试探》，《中原文化研究》2019年第2期。

而后者即西方式的是一个突破式的，就是人在与自然的关系上，经过技术、贸易等新因素的产生而造成一种对自然生态系统束缚的突破。”^① 由此一来，张光直的两重文明模式（中国是连续性的而西方是突破性的文明）与李泽厚的两种世界模式（中国是一个世界而西方则是两个世界）就可以贯通起来。

这种中西比较的思路，主要聚焦于巫的理性化的一面，但无疑，巫还本有感性化的另一方面，但是无论是哪一面都可以置于“巫文明观”的境界来加以看待。实际上，李泽厚与王振复两位先生，恰恰代表了“巫文明观”的两个层面：前者聚焦于巫的理性化，认定天人合一、乐感文化、一个世界之根源就在于巫史传统的未断，历史学家余英时则认为轴心时代之后巫传统就衰微了；后者则聚焦于巫的感性化，认定从巫性转嬗为诗性的审美是一条通途，并将巫性定位为中华远古人文的根性。与李泽厚巫与史的纵横并重不同，王振复更注重巫术向“史”转嬗的所谓“中国事件”，但他们都坚持一种“实用理性”的智慧传统，巫性传统本然具有感性与理性的一体两面。

首先来看王振复对李泽厚“一个世界”观的质疑，前者认定，巫术与宗教都既是“一个世界”，也是“两个世界”，并没有那种二者之间的非此即彼之划分。这是由于，“当我们称巫术是‘一个世界’时，是强调了巫术的文化特性具有‘人神不分’的一面，然而这种‘人神不分’，是建立在人与神相分的基础上的。当我们称宗教是‘两个世界’，又是强调了宗教的文化特质具有‘神人分离’的一面，却并非否定宗教的文化实质，也具有‘人神不分’的另一面”。^② 按照这一思路，巫术与宗教之分，就根本不在于“一个世界”与“两个世界”之分，而在于这一个或两个世界所形成的内在机制、发展程度与内在结构不同而已。实际上，李泽厚的观点更聚焦在中西之别，更倾向于认定“一个世界”与“两个世界”乃是中西方不同的世界观，但王振复则认定中西皆有一个抑或两个世界。

王振复更进一步以自救与他救的区分，来看待巫术与宗教对待“神”态度的根本差异。“对于一个虔诚的坚信巫术的‘灵验’的巫师而言，巫术施行过程中的神灵，一方面是外在于‘我’的作为‘他者’的崇信的对象，另一方面，又是巫师自己。”^③ 为何说巫术不是一个世界，就是因为巫术也必须有所直面的外在对象。王振复由此更强调人与神的对等的方面，“在能够降神这一点上，作为‘他者’的神灵与作为巫师自我的神灵，在巫师的‘自我感觉’上，实际是同一个神灵，而且是平起平坐的”。^④ 与巫术不同，宗教既不承认万物皆有灵，而且信徒们亦不拥有灵异知识之神的属性。由此可以得出结论为，巫术乃是一半加一半的结构：一半是“自救”而一半则是“他救”，与之对照，诸如基督教这样类人格神的宗教，则仅是崇尚“他救”。这其实与李泽厚对于巫术与宗教之分的论述也有近似之处，因为巫术“既‘拜神’又‘降神’，既‘媚神’又‘渎神’，既‘畏天’又‘知命’，既崇尚灵力又崇尚人力”。^⑤

李泽厚与王振复更接近的地方，在于他们对由巫到史的历史理解，但是此处也体现出前者理性化与后者感性化根本视角的差异。按照李泽厚的解读，由史到巫，关键也在于理性化，不仅巫可以理性化为礼，而且，史就是巫的理性化。所以，巫史并重，在李泽厚那里被凝聚为“巫史传统”，并不是仅仅强调了脱巫而来的“史”的传统，这只是狭义上的价值，更广义的意义在于巫的“文明化”。王振复则极大地肯定了，从巫到史，乃是中国的“必由之路”。“这里所谓的必由之路，指的是中华民族及其历史文化传统的发展趋势的必然性，从‘巫’到‘史’，实际上是由中国原巫文化的性质所决定的。”^⑥ 在这个意义上，从巫到史被看作是“中国事件”确实是个洞见，史也是由巫而出的，华夏文明建构的特色即在于“巫的文明化”。

与李泽厚关注巫文明的宏观建构不同，王振复更具体地提出了所谓“巫术之善”的问题：“巫术之善，体现在巫术施行的目的之中，趋吉避害的巫的目的，只是一种良好的愿望，实际上是虚拟的，由于坚信巫术的施行能够趋吉避害，因为千百年间，巫术在先民以及古人那里运用得很是顺手，成了试图克服生活困难甚

① 张光直：《考古学专题六讲》，北京：文物出版社，1986年，第17—18页。

②③④⑥ 王振复：《中国文化美学文集》第3卷，上海：复旦大学出版社，2024年，第158、159、159、160页。

⑤ 王振复：《中国巫性美学》，上海：上海古籍出版社，2024年，第523页。

至悲剧的一大‘法宝’。”^①在这个意义上，王振复认定巫术之善本身是假设性的，巫术由于寄托了原始人的良好愿望从而使之相其为善，甚至形成了巫性乌托邦。当然，这种巫术之善也会导致正反两种结果，如引发出“好”的结果，不仅使得巫者相信神灵，同时也迷信自己，巫术作为科学的“伪兄弟”也可以促进科学发展。这种说法是有历史依据的，西方萨满研究近期关注萨满早期形式对于史前时代的“认知进化/认知革命”的重要作用，这就是人类学家维尔兹斯基（A. Wierciński）所提出的萨满起源的复杂模型，这种“维尔兹斯基模型”就好似闯关一般给原始人类以生存的动力和能量。

按照所谓“维尔兹斯基模型”，随着“狩猎业的强化”，“狩猎技能的渐进传授和自然环境知识的转移”，这就需要“全面发展人的意志力潜能”，由此形成了“人与世界的萨满模式”；与此同时，“狩猎业的强化”也带来“高效狩猎的准备”，这就需要“感知力和耐力训练”，进而这就关系到萨满的“过关”模型，它需要“禁食，疼痛折磨，遭遇险情，极限跑等”，这就一面“与先天的情绪调节机能脱离，用情感标准培养意志力”，另一面“某种生理机能被剥夺导致的结果：或因机体异常反应产生的变化，或有意识自我控制和打通潜意识途径训练”，“与环境的自然条件脱离”后，从而都回归到“全面发展人的意志力潜能”。^②同理可证，“采集业的强化”也是如此，它导致了“致幻剂的发现和使用”，进而通过“（仪式性死亡）开启前世记忆与现世记忆通道”，从而“超越自我一积极参与社会心理活动”，最终从另一条通途形成了“人与世界的萨满模型”。^③这就从理论模型的建构角度，证明了萨满对于人类认知的促动，不仅以旁证的形式，直接证明了王振复的“巫术之善”，而且，李泽厚从巫术经由技艺到科学的发展，也是可以由此得到间接证明的。

在此，王振复对李泽厚的思想继承又出场了，那就是在“实用理性”方面如出一辙。王振复认为，“中国原巫文化的性质，在于追求功利的‘实用理性’，从原巫的‘实用理性’到春秋战国基本完成转嬗的‘史’的‘实用理性’，仅一步之遥。二者都是讲究功利即‘善’的，然而前者的‘善’是巫性的，后者则是以道德之善为文化内核”。^④这就是承认从巫到史过程中实用理性在起作用，而这里所谓的道德就是指礼与仁：“中国自古讲究礼与仁。在道德意义上，礼规范了为人处世的一系列‘天条’，实质是外在的意志整肃；仁是礼的发展，是被整肃的意志，转化为人或群团的内心自觉要求。礼与仁的主题，是道德人格性的。仁是礼的高级形态”，^⑤这一论述与李泽厚的“释礼归仁”阐释也具有异曲同工之妙。

质言之，王振复如此看待“巫”与“史”之关联：“原始巫礼，作为‘史’文化道德之礼的原型，它为道德意义的礼，提供了历史与人文资源”，^⑥并且从偏重美学的视角出发，甚至认定礼乃乐的组成部分而非相反：“就巫性之礼而言，原先巫觋施行所谓法术时的舞蹈、歌唱之类的‘乐’，只是作为巫术‘作法’的仪式和手段而存在的，发展到后代道德伦理的‘乐’，成为‘礼’的有机构成（按：礼也成为‘乐’的有机构成），或者可以说是说，道德伦理中的礼、乐二者的关系，既是二律背反又是合二为一的。”^⑦从历史起源来看，恐怕“未成型”的乐出现在“定型化”的礼之前，但是礼与乐究竟孰先孰后的问题，后代还是有不同的阐发的，不过礼乐融合却是个华夏文明得以奠基的历史事实。

四、由“实用理性”趋成的“信文化”

“实用理性”的概念，在李泽厚正式使用之前，还被称为“实践理性”，这在他的20世纪60年代的书稿当中就率先现身。在《六十年代残稿》里面，李泽厚先生率先使用了“实践理性”这个词，这个来自康德哲学的词汇被得以创造性的应用，成为其所提出的“实用理性”的先导。那时李泽厚仍重在实践的塑造力量，“因为有实践中的理性，才可能有理性的实践，即合规律性的、普遍必然的实践，即实践理性。实践理性是宇

①④⑤⑥⑦ 王振复：《中国文化美学文集》第3卷，第160、160、161、162、163页。

②③ 米哈伊·霍帕尔：《萨满与认知的演变》，梁艳君译，《世界民族》2017年第6期。

宙中最强大无比的、活生生的、无限向前拓展着的主体一人的力量。”^①到了《孔子再评价》一文里，“所谓‘实践理性’，首先指的是一种理性精神和理性态度”，“这种理性具有极端重视现实实践的特点”，“只要理性作为实践的引导”，“重要的不是言论，不是思辨，而是行动本身”，^②到了后来李泽厚则弃用“实践理性”而使用了“实用理性”的固定用法。

我们再来看王振复对李泽厚实用理性之推进。确实，晚期的李泽厚试图以“巫史传统”来统摄“实用理性”“乐感文化”“情感互补”“儒道互补”“儒法互用”“一个世界”，认定此乃中国文化特征的根源之处，这无疑是一种源发意义上的整合。王振复就此把“实用理性”看作中国“巫史传统”的重要构成，进而又让“实用理性”贯通于由“巫”到“史”之中国文化传统的中心主题，而这里“史”还被加以更高层面的理解，诸如哲思、求知、求善与审美等等都归属于广义的“史”了。但是王振复仍清醒地指出，实用理性乃是一种后代人的提炼概括而已，因为作为“当事人”的先民而言，他们其实是并没有自觉意识到实用理性，或者说，实用理性乃是对巫文化的所谓哲学抽象，对先民本身来说皆为不“在场”的。

进一步而言，王振复所理解的“实用理性”，对李泽厚还有一定的推进。关于“实用理性”的三个特征，可以归纳为：“其一，从道德讲善，所谓‘善’的，就是好的；任何事物，一旦对人对社会而言是好的，便是有用而实用的”；“其二，从精神实质看，所谓‘实用理性’，是一种满足于经验层次的‘理性’。无论是物质生活还是精神生活，只要是实用或者趋向于实用的，就是值得肯定的”；“其三，因为这一理性的所追求的，只是实际、实在的效果，一般不作玄虚的精神向往，仅仅满足人格道德的自我实现，不像德国康德那样将道德问题作形上的思辨，从而预设了一个上帝一般的‘纯粹理性’”^③。由此，王振复的结论表示“巫史传统”中的巫是具有一定“实用性”的，“所谓‘实用理性’的‘实用’，无疑是其人文意义之一。它由非理性的巫术引起，然而其本身却是一种人文理性或者是趋于理性的”。^④由此可见，王振复更多将实用理性当作一种“人文理性”，难怪他将中华文化的远古人文根性定位在“巫性”之内。

另一个更宏阔的创构，在于王振复对原始“信文化”之新构，并以信仰神话、图腾与巫术作为其主要文化特征，这当然是中国学者的一种巨大的历史整合，因为在西方研究分工之中：神话、图腾与巫术之间有着明确的分水岭。李泽厚在《美的历程》当中曾有一个不被人关注的注释：“关于巫术（Magic 或译‘魔法’）与宗教的异同，关于巫术、神话（Myth）、礼仪（Rite）、图腾（Totem）之间的相互关系、先后次序、能否等同诸问题，本书均暂不讨论。”^⑤这恰恰是王振复所运思的起始之处，但他却批评了李泽厚相关美学研究的缺憾在于：将巫术等同于图腾，并且，将巫术只当做图腾的组成部分来加以阐释，从而没有更宏阔地将图腾与巫术融汇起来。

按照王振复自己的理解，在远古文化中，神话、图腾与巫术这三者之间的共通相融点都是“信”，三者由此构成了“三位一体”的关系：“原始神话、图腾与巫术等‘三位’，所以具有‘一体’共性的关键一点，是信仰‘万物有灵’。”^⑥这就是说，巫术、神话与图腾在中国远古文化当中形成了一种“三维动态结构”。共同点在于原始人对神话、图腾和巫术的“信任”：信其不虚且多加敬畏，奉行“万物有灵”信条时，原始人就相信了“信文化”的力量，他们不可能“知道自己不知道”。王振复进而又将文化上升与为“道”，因为原始“信文化”之“信”就寄托着原巫文化的“巫之道”，在这种原始的巫术信仰之中，“信文化”的内涵却是倒错地发现了人类自身的巫性力量。

由此可见，此“巫之道”，就走向了一种“文化哲学”。这是由于，“原古文化的道范畴本具巫性。……此道的文化根因根性，深扎在伴随以神话和图腾的中华原巫文化之中。文化哲学之道，成为由原古巫性之道

① 李泽厚：《六十年代残稿》，第7页，这篇手稿由笔者整理而成，参见刘悦笛：《中国实践哲学与美学来源的真正钥匙——新发现的李泽厚〈六十年代残稿〉初步研究》，《文艺争鸣》2017年第5期。

② 李泽厚：《孔子再评价》，《中国社会科学》1980年第2期。

③④ 王振复：《中国文化美学文集》第3卷，第149、153页。

⑤ 李泽厚：《美的历程》，第3页。

⑥ 王振复：《中国文化美学文集》第7卷，上海：复旦大学出版社，2024年，第283页。

走向审美诗性之道的一个中介与契机，同时伴随以原古巫性的气与象，走向审美诗性的气与象”。^①从哲学根基过渡到美学文脉，王振复试图以“巫之道”来贯穿整个中国美学史的文脉：“从道的本义指道路，到巫性之道，再升华为文化哲学之道，指道的无、虚、静、理、心、气及其言说，以及道指德用、仁义、人道与佛道甚或自由，等等建构起中国先秦哲学与礼仁之学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代实学和西学东渐的自由之思的现实理性之则。”^②

王振复曾以“气一道一象”的动态三维思想框架来阐释与数理梳理中国美学范畴史，同时这个理论构架也适用于其中中国巫性美学的研究。按照这种架构，在“巫之道”与“巫之气”和“巫之象”联通：一面是中国原巫文化的特异性就在于气，以龟卜、易筮为代表所蕴含的巫气就是典型；一面则是中国原古文化中的一系列的“象问题”，在王振复那里被扩展为“象情感”“象意志”和“象思维”等东方景观。与此同时，巫气与象在原始意义上亦是相伴而生的：“气是中国巫性美学的文化哲学本原，它是巫性审美的生命底蕴和生命张力；象作为‘现象直观’，主要源于巫性崇拜，又是‘当下即是’的诗性现象的审美；道，主要源于原巫及其巫性，以其‘实用理性’为历史与人文根因，导致中国艺术文化的审美，以礼与乐、善与美的调和与冲突、妥协与纷争为其基本格局与模式。”^③

总之，“巫，在人与神之际；巫性，在人性与神性之际”^④。王振复从感性化的角度解读巫性传统，这是因为，“巫文化作为原始的‘象意识’‘象情感’和‘象思维’的文化大泽园或者如马克斯·韦伯的所谓‘魔术花园’，从巫术转嬗为诗性的审美是可能的”。^⑤这种由此而生发出来的“审美诗性”，恰是与中国的人文根因与根性内在衍通的，因为从感性学的视角开看，“审美诗性，必关乎感知、想象、情感、理性与灵感五要素，这在原始巫术文化中，已是蕴含着可能发展为审美诗性的人文根因与根性”，^⑥由此，中国“巫性美学”便得以最终确立了下来。

结论 由巫史而发的中国美学：天人、物我、情理与感行合一

中国巫性传统本然具有感性与理性的“一体两面”，而且由“巫”到“史”的发展更有赖于中国人的“实用理性”而亦离不开感性作用。“巫史传统”之所以对于中国美学而言是具有源根性的，理由在于如下由巫史传统而发的四个方面：

第一，中国美学乃是“天人合一”的美学，由此成为“一个世界”的美学。

从文明的高度看，“巫史传统”其实形成了十字结构：从纵向来看，“巫”趋使人与天通，“史”使得历史延承，二者交合成为了中国人的文明传统。巫的“绝地通天”之力量，使得巫性传统至今没有断裂，在所谓“轴心时代”之后得以衰微的，乃是“小巫”的民俗传统，而非人与天通的“大巫”的普遍传统。如此一来，不仅中国思想历来注重人道与天道的合和与共生，而且中国美学的思想根基也在于天人合一。西方的“突破性”文明走出了巫术向外寻求另一个世界，从而形成了“两个世界”的分殊，中国的“连续性”文明的大智慧就在于走的始终是“一个世界”之途，中国美学由此成为“一个世界”的美学。

第二，中国美学乃是“物我合一”的美学，由此成为“一个主客”的美学。

从哲学的视角看，中国文明承继了巫史传统又超越了巫史传统，由此方能走上“民胞物与”的文明之道，但是其中的关键就在于巫史的“感通”实现了人与天地、人与人们、人与自我之间的沟通。“人坚信天人、物我与物物之际，时时处处相互感应，这用《周易》的话来说，叫做‘同声相应，同气相求’。”^⑦其实，庄子所谓“天地与我并生，而万物与我为一”，前者所说的是天人合一，后者所说的则是物我合一。在这种感性化的交往之中，“随物而宛转”与“与心而徘徊”循环往复，审美主体与客体并无断裂，中国美学由此成为“一个主客”的美学。

①②③④⑦ 王振复：《中国巫性美学》，第476、476、530、262、30页。

⑤ 王振复：《中国文化美学文集》第3卷，第111页。

⑥ 王振复：《中国文化美学文集》第7卷，第180页。

第三，中国美学乃是“情理合一”的美学，由此成为“一个文心”的美学。

从文化的视野看，尽管作为“感性学”的美学在创生之初就是独自直面人类情感领域的，但是中国“文化心理结构”却从未将真理、道德与审美三者割裂开来，更没有在理性与感性之间划出不可跨越的边界。中国人的“文心”抑或“文化心理结构”就是以“情理结构”为内核的，它讲求的乃是情中有理与理内有情，二者并不是盐与水那种融合，而是本然地就形成了“合情合理”的内在结构。这一基本思想规定，无论是“发乎情止乎以礼义”的儒家美学还是“道似无情却有情”的道家美学那里都是如此，中国美学由此成为“一个文心”的美学。

第四，中国美学乃是“感行合一”的美学，由此成为“一个生活”的美学。

从生活的根基看，中国美学绝不是哲学思辨的高头讲章，并不能仅仅以范畴、思想抑或文化来加以抽象，而是要从“生活世界”源头活水之中生生而成。过去无论是把中国美学史写成狭义的“范畴史”与“思想史”，还是写成广义的“泛文化史”，这种依照“筋”“骨”“肉”的逻辑抽筋、剔骨、剥肉的方式都是死的方式，要重新为中国美学“把脉”的话，只有回归活生生的“生活世界”才能把握到那多元共生的“活脉”。由此，中国美学就不只是道德意义上“知”行合一的，而更是审美意义上“感”行合一的了，中国美学由此成为“一个生活”的美学。这是中国美学的特色，也是其局限所在。

(责任编辑：张曦)

The Rationalization and Sentimentalization of the Tradition of Wu-Shamanism-Historiography

—— On the Creation and Construction of the Autonomous Knowledge System of Chinese Aesthetics

LIU Yuedi

Abstract: The construction of the autonomous knowledge system of Chinese aesthetics requires both rooting in the local tradition and going global. The tradition of Wu-Shamanism-Historiography formed between ancient-modern and China-West tension is such a unique local creation, which includes both the rational side and the sentimental side. Because The tradition of Wu-Shamanism-Historiography in China naturally has one body and two sides of sensibility and rationality, and the development from Wu-Shamanism to Historiography depends more on the rationality based on human practice and cannot be separated from sensibility of Chinese people. The reason why the tradition of Wu-Shamanism-Historiography is fundamental to Chinese aesthetics is precisely because, originating from Wu-Shamanism-Historiography, Chinese aesthetics is an aesthetics of unity of heaven and man, thus becoming the aesthetics of one-worldness; Chinese aesthetics is an aesthetics of unity of object and self, thus becoming an aesthetics of subjectivity-objectivity-unify; Chinese aesthetics is an aesthetics of unity of reason and emotion, thus becoming an aesthetics of one-mind-heart; Chinese aesthetics is an aesthetics that combines sensation and action, thus becoming the aesthetics of one-life-world.

Key words: The Tradition of Wu-Shamanism-Historiography, Chinese Aesthetics, Unity of Heaven and Man, Unity of Object and Self, Unity of Reason and Emotion, Unity of Sensation and Action