

# 從玉教神話觀看儒道思想的巫術根源

葉舒憲

上海交通大學講席教授、中國社會科學院研究員

**內容摘要：**以玉為神靈和永生的信仰和神話體系，可簡稱之為玉教。本文從探討儒道兩家思想背後的深層文化基因與原型編碼，依據考古學新發掘出的玉禮器實物，提示玉教信仰及其神話觀在中國自史前期至文明期的形成和發展脈絡，分析和論證儒道兩家共同崇奉的聖人（聖王）傳統與遠古巫師傳統的關聯性，在夏商周三代以玉崇拜為本源和核心的禮樂文化中，透視儒家以玉比德思想及道家以玉為永生象徵的觀念由來、道教食玉信仰的文化之根。儒道兩家小傳統的共同點在於，它們均發源于「巫以玉事神」的大傳統。

**關鍵詞：**玉教神話、儒道同源、玉音、聖人與聖物、巫覡、大傳統

## 壹、「聖人」與「玉音」：儒道同源說

將儒道截然區分為分道揚鑣的兩家，會造成一定的遮蔽。傳統國學就將儒家與道家分開來看待，似乎是涇渭分明，人們也習以為常，陷入熟知非真知的常識性誤區。現代學界則因學統傳承和門戶的不同，以新儒家學派和新道家學派形成對峙局面，各執一端。長期爭論的焦點是，中國思想史上以儒家為主幹還是以道家為主幹？雙方相持不下。筆者希望打破這種文化短視的局限，從宏觀和深遠的視野去審視儒道兩家的文化同根性，提出文化傳統的大與小二分法，以其發生的媒介及時間座標為尺度，將漢字使用以前的史前文化稱為大傳統；將漢字使用以後的傳統稱為小傳統。這樣，儒道兩家所出現的春秋時代顯然屬於漢字使用後近千年的文化小傳統。分析儒道兩家創始人老子和孔子的言論，有望找出在分歧對立表象後面的同源同根

特性：聖人（聖王）崇拜與聖物（玉石）崇拜。聖人與聖物的對應現象由來已久，大約要比老子和孔子生活的時代早兩千多年。

對儒家來說，聖王崇拜是建構出儒學歷史觀和政治理想的原型，聖物崇拜則形成禮樂文化的物質原型及核心內容。從「禮雲禮雲，玉帛雲乎哉」的問題，到「巫以玉事神」的民間信仰及實踐，再到「君子比德于玉」的人格理想，「切磋琢磨」的學習實踐，華夏文明發生期的大傳統資訊——玉石神話與信仰，借助於考古發現的大量史前玉禮器分佈情況，目前已經可以描述出完整的延續過程。

對道家而言，聖王崇拜與聖物崇拜共同體現在追求遠古無為而治、歸真返璞的政治理念和「聖人被褐懷玉」的神聖記憶中。從《道德經》和《莊子》中對聖人的推崇備至現象，不難體會，在道家創始人心目中，遠古的聖人佔據著怎樣崇高的位置。既然儒道兩家都以聖人為榜樣，以下謹以《論語》、楚簡《五行》篇和《道德經》為例，比較考察儒道兩家的聖人聖物崇拜，揭示聖人與玉文化相關聯的底蘊。

儒家的聖人崇拜，鮮明地表現在孔子及其弟子的言論中。《論語》中講到「聖」和「聖人」的地方一共有六處，其前兩處是：

《雍也》：子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」<sup>1</sup>

《述而》：子曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」子曰：「善人，吾不得而見之矣；得見有恆者，斯可矣。亡而為有，虛而為盈，約而為泰，難乎有恆矣。」

子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂雲爾已矣！」

在五篇六處提到「聖」或「聖人」時，有四次出自孔子之口，表示推崇之意；兩次出自弟子之口，其中一次稱孔子為「天縱之將聖」，另一次表示能行君子直道而有始有終的人就是聖人。從這些言論看，儒家的人格理想追求為三段遞進式：俗

---

<sup>1</sup> 劉寶楠，《論語正義》（北京：中華書局，1990），頁 248-249。以下引文均出自本書，不另注。

人（小人）—君子—聖人。

儒家學說的核心內容即「內聖外王」說，讓個人通過禮樂教化式的學習和修身訓練，走向君子和聖人的境界。聖人不是虛無縹緲的神明，是出自人間的高人，以堯舜等上古聖王為現實楷模。與楷模相比，孔子雖然謙虛地認為自己距離聖的境界還有距離，但是從「若聖與仁，則吾豈敢」的感歎看，他對聖的敬畏和崇奉之心，昭然若揭。孔子把聖人理想的原型上溯到唐堯虞舜年代，並且表示在他生活的時代已經難以見到聖人，能夠見到君子已經是值得慶倖的了。因為君子的修身境界升格之後，便有通往成聖之道的希望，或許即所謂「六十而耳順」和「七十隨心所欲不逾矩」。<sup>2</sup>孔門弟子在孔子在世時就討論老師是怎樣的一種獲得天命的大聖，並由孔門弟子子貢親口發出孔子是「天縱之將聖」的讚歎，後以白紙黑字記錄在《論語》的歷代抄本中。孟子以下的儒者對此堅信不疑，從對學者的讚譽到對「素王」的膜拜，使得孔子頭上的光環越發耀眼。在漢武帝獨尊儒術以後，完成中國文化史上重要的一次造神運動，讓孔聖人塑像出現在各地城鄉的孔廟中，同外來的佛教師祖釋迦牟尼形像一樣，得以在廟宇之中綿續萬世之供奉，香火永續。

漢字「聖」的寫法，清楚地表明從「口耳」會意的情形，這個字的結構多少暗示著：聖人理想的出現，代表著那個已經逝去的口傳文化大傳統，它比漢字的歷史要長久得多。構成《論語》一名的「論」字和「語」字，都是從言的字，暗示著孔門教學與口傳文化傳統的千絲萬縷關聯。而「子曰詩雲」的傳承方式，當然不是文字教育的皓首窮經式學者所能體悟到的。傳播學家伊尼斯《帝國與傳播》提出：「飽受書面語傳統陶冶的學者，不容易理解建立在口頭傳統基礎上的文化。那種文化的輪廓，只是在詩歌和散文中可以朦朦朧朧感覺到，在可以觸摸到的出土文物中感覺到而已。」<sup>3</sup>他還說：千百年來，學者們關注于解讀文字的記載，試圖由此解開西方文明之真諦。可是，「希臘文明是口語詞力量的反映。」西方哲學日曆上的第一位偉人蘇格拉底就是口語文化價值的代表者。在《斐多篇》中，蘇格拉底曾經轉述古埃及兩位元神明的對話：

---

<sup>2</sup> 葉舒憲，〈六十而耳順：成聖的隱喻〉，《諸子學刊》第四輯（上海：上海古籍出版社，2010），頁 61-75。

<sup>3</sup> 伊尼斯，《帝國與傳播》，何道寬譯，（北京：中國人民大學出版社，2003），頁 56。

主神阿蒙對文字發明者透特神說：「你發明的文字使習字人的心靈患上健忘症，因為他們不再使用自己的記憶；他們會相信外在的文字，記不得自己。你發明的這個特別有效的東西不能夠幫助記憶，只能是幫助回憶。你傳授給學生的不是真理，而是近似真理的東西。<sup>4</sup>

伊尼斯對此做出評價說：蘇格拉底的性格貫穿在他的言談之中。「他是口頭傳統產生的最後一位偉人，也是最後一位闡述口語傳統的人。」這樣的評價在某種程度上亦適合於對孔門教學。蘇格拉底之後的柏拉圖曾挑起詩歌與散文之爭，他站在代表哲學的散文一方，指責以荷馬為代表的口傳詩人一方是非理性。<sup>5</sup>相比之下，孔子則堅定站在詩歌一邊。《論語》中有「不學詩，無以言」和「述而不作」等著名訓條。這實際上反映的是新興書寫文化（作）與古老的口傳文化（述）之爭。孔子一再表示對詩歌和音樂的喜好，這不只是個人的興趣愛好所使然，而是來自大傳統的口傳文化價值觀念在後代書寫文化小傳統中的遺留現象。

口頭傳播最需要的人體感官活動，不是視覺意義的讀和寫，而是聽覺意義上的聲音傳播和記憶能力。「聖」字與「聲」字的諧音現象，以及二者在先秦文獻中作為通假字的使用方式，都再度將聖人理想同那個先於漢字的應用而久已存在的口傳文化聯繫起來。以新出土的《郭店楚簡》之《五行》一篇為例，其中寫道：

金聖（聲），善也；玉音，聖也。善，人道也；德，而（天）道（也）。  
唯又（有）德者，然後能金聖（聲）而玉晨（振）之。<sup>6</sup>

「金聲玉振」是孟子形容集大成的聖人孔子的特殊用語，其本義所指，不甚明確。如今有出土的戰國楚簡作參照，其意義得以明晰，那是以聽覺感知的特殊能力來描述什麼是「聖」的境界。其前提條件是「唯有德者，然後能金聲而玉振之」。

<sup>4</sup> 伊尼斯，《帝國與傳播》，頁 57。

<sup>5</sup> 當代學者將代表的蘇格拉底還原為巫師，參看格裡瑪律迪，《巫師蘇格拉底》，鄧剛譯，（上海：華東師範大學出版社，2007）。對蘇格拉底、伊安和荷馬所代表的口頭傳統與薩滿教迷狂的相關探討，參看葉舒憲，《文學人類學教程》第五章第二節〈迷狂真相：巫師蘇格拉底與憑靈薩滿〉，（北京：中國社會科學出版社，2010），頁 135-140。

<sup>6</sup> 劉釗，《郭店楚簡校釋》，（福州：福建人民出版社，2003），頁 78。引文對「德」之異體字有所省略。

這裡的「德」，不是指現代漢語的倫理道德意義，而是帶有天命神話的意義，<sup>7</sup>是與人道相區別的「天道」方面的觀念。「玉振」配合「金聲」，是用來形容玉禮器、玉石樂器的聽覺效果之詞，表明作為儒家前身的禮樂之「聲教」內容。那是配合著前文字的漫長歷史階段而和口傳教育傳承方式密切結合在一起的。在金屬及金屬樂器出現以前的年代，即約距今四千年以前，華夏禮樂傳承的聽覺效果中尚不可能有「金聲」，只能以「玉振」或「玉音」為主。如果把「金聲」視為青銅時代到來的小傳統產物，則「玉音」就是地地道道的大傳統之遺留物。4500年前的史前「王都」——襄汾陶寺遺址出土巨大玉石磬，即為其實物見證。大小傳統之分，使得「玉振」為什麼在價值上高於「金聲」的疑問得到消解：通神的大傳統禮樂之聲，代表的是天道的感應；小傳統新發明的金屬樂器之聲，雖然同樣美妙，畢竟傳統短淺，代表「人道」之善而已，距離「聖」的境界尚有距離。

《五行》篇論述人之修身境界，共有五階段：細分為人道的四階段，即仁、義、禮、智階段，和天道的階段——聖。「智」被詮釋為「見而知之」；「聖」則被詮釋為「聞而知之」。<sup>8</sup>這一區分十分耐人尋味，或可將「見而知之」理解為識字、讀書和念經的認識方式，顯然屬於小傳統；將「聞而知之」的聽覺傳承理解為口耳相傳的認知方式，明白地屬於大傳統，和儀式性的講唱表演相關，當然也和音樂相關。對照之中，更加突出「聖」概念與前文字和前文明的大傳統價值觀的聯繫，有助於理解孔子為什麼要對詩歌和音樂青睞有加。

聞君子之道，聰也。聞而智（知）之，聖也。聖人智（知）而（天）道也。……

聖智（知），禮樂之所由生也，五（行之所和）也。<sup>9</sup>

將楚簡《五行》的這些描述，同《論語》的口語教學討論方式相互對照，可以收到很好的互補效果。對於具體詮釋孔子及其弟子們六次講到的「聖人」境界與禮樂文化的關係，也是頗多助益。至於《論語·陽貨》所說「禮雲禮雲，玉帛雲乎哉」，將禮與玉相互認同的現象，《五行》篇也提示出參照性的解說材料，那是在對五行

<sup>7</sup> 葉舒憲、唐啓翠主編，《儒家神話》第一章〈德與玉〉，（廣州：南方日報出版社，2011），頁 50-53。

<sup>8</sup> 劉釗，《郭店楚簡校釋》，頁 80。

<sup>9</sup> 劉釗，《郭店楚簡校釋》，頁 81。引文對「聞」、「聰」之異體字有所省略。

的最高階段「聖」的階段的描述中：

聖之思也輕，輕則型（之道則玉音，玉音則型（形），型（形）則聖。<sup>10</sup>  
形），型（形）則不亡（忘），不亡（忘）則聰，聰則聞君子之道，聞君子

楚簡《五行》篇把儒家獨尊的關鍵字「仁」的到達條件解說成「玉色」，又把儒道兩家共同的關鍵字「聖」的到達條件解說成「玉音」。這就充分透露出《論語》中孔聖人所講的「禮」之背後，為什麼專指「玉帛」的現象。以上討論表明，「聖」的觀念，為什麼不宜拘泥於在文字產生以後的書面語境中去解釋，因為它深深地植根於唯聲（樂聲和語音）是尊和唯玉是尚的口傳文化的禮樂大傳統。若依據其核心信仰觀念來命名，不妨稱為玉教傳統。從「聖」與「聲」為同聲假借的用法，可以推知從耳會意的「聖」字的造字取象之源：耳是人體的聽覺器官，即聲的資訊接收者。以口耳的高度敏銳為基礎的「聖」之人格，為何在維繫口頭傳統生命力的同時，肩負著通達「玉音」的神秘任務？孔子對遠古禮樂（玉教和聲教）的熟悉和對禮與玉的關聯性認識，到諸子百家的「子曰詩雲」式論說格式，「賦詩言志」的特殊文學政治化景觀，口說式的論辯脫離禮樂背景，獲得獨立的說理和外交功能。隨著書寫權威日益強化，遠古的「聖」之理想就難以在新媒介的擠壓下保留其真實記憶，變得模糊，最終難免遺失其本來意義。伴隨著西周王權旁落，禮崩樂壞，玉器成為上層社會奢侈品和裝飾物以後，其禮樂的儀式意義也隨之淡化，玉和聖的本來關聯變得不再重要。儘管有「君子比德于玉」的教訓，能夠通達「玉音」的人畢竟日漸稀有，以至玉教的精髓失傳於後世，僅僅剩下一些顯得光怪陸離的神話傳說，從黃帝播種玉榮，到周穆王西遊昆侖探訪黃帝之宮，再到卞和以荆山之玉璞冒死晉獻楚王……在神話傳說的虛幻表像中，隱約透露著被神秘化的玉對聖王們的極端重要性。

道家的聖人崇拜，比儒家有過之而無不及。這一點，僅從老子《道德經》中就看得非常突出。《論語》共 20 篇二萬餘字，其中講到聖人的共 5 篇 6 處；《道德經》共 81 章五千餘字，講到聖人的有 26 章 31 處。從統計學資料看，聖人作為關鍵字，出現在道家創始人言論中的頻率，大約為每萬言中 62 次；至少高出其出現在儒家創

<sup>10</sup> 劉釗，《郭店楚簡校釋》，頁 76。引文對「聞」、「忘」、「輕」之異體字有所省略。

始人言論中的頻率（每萬言 3 次）20 倍以上。這是一個驚人的數字對比，人們不禁要問，老子何以會對聖人如此一往情深？幾乎到了言必稱聖人的地步。

天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭。（第八十一章）

故聖人雲：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（第五十七章）

老子作為哲人的推理方式，是來自神話思維的一種「類比推理」，<sup>11</sup>表現為「天地自然如何如何，人類就應該如何如何」的模式化運算式。如今再以聖人為價值準則來看，老子習慣的一種固定的推理句式模式為「是以聖人」如何如何。「是以聖人」句式，在《道德經》中 31 處使用「聖人」的案例中一共佔據 21 處。換言之，「是以聖人」句式在《道德經》中全部講到聖人的語境中，所占比例超過百分之六十六。由這樣一種十分偏愛的語用習慣，不難判斷：老子所要表達的宇宙人生道理，其實就是他心目中的遠古聖人的道理。用他自己的命名法，即可稱為「聖人之道」。

聖人代表著正面的榜樣力量，成為老子所論證道理的依據所在。聖人之道就是道家思想所本。那麼儒道兩家在對待聖人理想方面是否還有所區別呢？其最明顯的區別之處，儒家語境的聖人理想有明確的歷史人物為原型，那就是以堯舜禹湯文武為代表的聖王傳統。老子沒有將聖人與「聖王」做直接地或完全地認同，並不強調其和往古社會的統治者的必然關聯性，而是泛指性的「有道者」（77 章）。儘管在一些場合講到的聖人有君臨天下的統治者影子（57 章、60 章），但更多地描繪還是突出一種神秘的修道者形象，是在靈性和智慧方面遠遠高出常人的超級精神大師。儒家的「內聖外王」理念，至少在「內聖」這一方面是繼承老子的修道學說的，不過儒家的修道方式主要圍繞著西周傳統的官方禮儀活動，這是老子所竭力反對的。老子宣導的聖人之道以無為和不言為特色：

是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。（《道德經》第二章）

<sup>11</sup> 葉舒憲，《老子與神話》，（西安：陝西人民出版社，2005），頁 23。

天地長久，天地所以能長且久者，以其不自生，古能長生。是以聖人，後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。（第七章）

是以聖人為腹不為目。（第十二章）

至於依據何種標準來辨識聖人與俗人的區別問題，《道德經》第 70 章給出一個比喻的說法，透露出其中的秘密：「是以聖人被褐懷玉。」

面對老子的如此陳述，後學有必要提問：聖人與玉之間的聯繫，究竟是偶然的，還是必然的？從後世的世俗化立場出發，會判斷為偶然。從玉教大傳統的立場看，老子不經意的一句話其實點明二者間的必然聯繫。這種聯繫的出現要比儒家的君子佩玉說早很多時間。

玉這種華夏文明中推崇備至的聖物，也是儒道兩家思想的底層所共有的基礎性內容。稱之為華夏文明的文化基因，也並不為過。據王國維等學人的解釋，「禮」字從玉，其造字結構透露出，華夏禮文化的根基以玉禮器為特色。後代儒家從禮儀活動中衍生出以玉比人的思想，即一套玉德學說。從道家的玉石聖物崇拜，到道教的至高主神玉皇大帝，其實也是順理成章的發展。一旦在儒道兩家思想者背後的幾千年玉文化脈絡得以重現於世，對古人來說無從求解的難題，對今人已不再是難題了。

## 貳、聖人神話的民族志：作為天人仲介者的巫覡、薩滿

在君子階層成為社會精英以前的遠古時代，有什麼樣的人才能具備充當聖人的條件呢？《國語·楚語下》記述的春秋時期楚昭王熊軫與楚國大夫觀射父的一段對話，給出確鑿的答詞，那就是巫覡和祝宗一類神職人員。楚王熊軫詢問在往古天地相通的神話時代，凡人是否可以登天？觀射父回答說：

古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之。如是則神明降之，在男曰覡，在女曰



巫。<sup>12</sup>

有關巫覡的生理心理條件方面，觀射父點出「智、聖、明、聰」四個要點，可以和楚簡《五行》篇的五行說相比照。這就把「聖」的概念落實到對巫覡特性的描繪上了。這裡的「明」是指「光照之」，類似於後世佛教所講的神秘佛光現象，與運用眼力的識字讀書活動全然無關。「聰」指非凡的聽覺能力。「智」則指「上下比義」的能力，也就是在天人之間找到感應和徵兆的能力。具備這些能力，才會有「神明降之」的效果。從這個有趣的問答中可以看出，春秋時期的高級知識人還把「聖」作為巫覡能力的一種表現。那麼，巫覡不正是儒道兩家共同推崇的聖人之原型嗎？

《論語·子路》中孔子引用南方人的習語說：「人而無恒，不可以作巫醫。」<sup>13</sup>孔子對這個說法的評語是：「善夫！」今之學人大都生活在現代的無神論語境之中，有病則求助西醫之針藥。似不易理解孔聖人為什麼讚美巫醫。若能夠從大傳統的立場看問題，則容易看出巫醫和儼一樣，都是孔子十分敬仰的古老通神者。劉寶楠《正義》引《公羊》隱四年《傳注》云：「巫者，事鬼神禱解，以治病請福者也。男曰覡，女曰巫。」《正義》又引用《周禮》中相關的司巫與醫師之職，云：「是巫醫皆以士為之，世有傳授，故精其術，非無恒之人所能為也。」劉寶楠為有效地說明古代巫醫的通神者真相，還引用楊泉《物理論》對醫者的高度讚頌之詞：

其德能仁恕博愛，其智能宣暢曲解，知天地神祇之次，明性命吉凶之數，處虛實之分，定順逆之理，原疾量藥，貫微達幽。

劉氏接著評論說：「觀此，則巫醫皆抱道懷德，學徹天人。故必以有恆之人為之解者，或以巫醫為賤役，非也。」<sup>14</sup>經過這一番詮釋和疏理，巫醫何以得到孔子稱頌的原因，大體得以清晰。大傳統被文字小傳統遮蔽以後，巫覡或巫醫身份的神聖性逐漸蛻變，乃至在世俗化的社會價值觀中被視為「賤役」。劉氏對此偏見加以駁斥。孔子與觀射父大致屬於同時代人，孔子所稱道的巫醫，出自南國人的習語。這

<sup>12</sup> 左丘明，《國語》卷十八（上海：上海古籍出版社，1988），頁559。

<sup>13</sup> 劉寶楠，《論語正義》，頁543。

<sup>14</sup> 劉寶楠，《論語正義》，頁543。

和楚國大夫觀射父所描述的巫覡，應該是同類的神職人員，其基本職業定位即在於溝通天人或神人。這和戰國以後的文獻中所稱頌的聖人職責，大體是前後呼應的。如《郭店楚簡·唐虞之道》所述：

夫聖人上事天，教民有尊也；下事地，教民有親也；時事山川，教民有敬也；親事祖廟，教民孝也。大（太）學之中，天子親齒，教民悌也。<sup>15</sup>

此處說的聖人「上事天下事地」，與觀射父形容巫覡的「上下比義」相一致。將聖人之教與天子之教相並列。「天子」作為上天在人間的神聖代表，其溝通人神的仲介身份毋庸置疑。《尚書》則稱聖王帝堯「格於上下」（《堯典》），或稱通神者能夠「格於皇天」（《說命》、《君奭》）、「格於上帝」（《君奭》，或「格知天命」（《大誥》）。用殷周金文的措辭表達，則經常用「王（各）格廟」（《吳方彝蓋》；《小盂鼎》等）、「王各（格）大室」（《頌壺》《免尊》等）、「王各（格）于周廟」（《象方彝》，西周中期）、「其各（格）前文人」、「用格百神，用妥（綏）多福」（《寧簋蓋》）等等句式。「格」作為能夠通達天地之神、祖靈和廟宇聖所的符號，原來和巫覡通神的大傳統是一脈相承的。<sup>16</sup>

芮逸夫主編的詞典《人類學》「巫醫」條雲：「巫醫是指為人們測運、避災、祓除不詳、及醫治疾病的人。他們相信有超自然的力量在作惡，並且自認為能夠與上述超自然的邪惡力量相對抗，並予以克服。」<sup>17</sup>這是現代的文化人類學對巫醫職業的解說。需要補充的是，古之巫醫與今日人類學研究的薩滿同類，在精神上富有通神的潛能，這是他們超凡脫俗並足以對抗超自然的邪惡力量之關鍵。這種通神能力並不屬於所有社會成員，而只是社會中少數個人的潛能所在。這些人被選為巫覡薩滿的過程，即是從芸芸眾生中脫穎而出的過程。按照人類學的田野報告，薩滿的篩選和考驗儀式，以象徵性符號表示他們超凡俗而入神聖。<sup>18</sup>「人類學者對薩滿教社會

<sup>15</sup> 劉釗，《郭店楚簡校釋》，頁152。引文對「教」「有」等異體字有所省略。

<sup>16</sup> 臧克和，〈天人溝通——釋「格」〉，《尚書文字校詁》附錄，（上海教育出版社，1999），頁685-704。

<sup>17</sup> 王雲五總編，《雲五社會科學大辭典》第十冊《人類學》（臺北：臺灣商務印書館，1986），頁142。

<sup>18</sup> Eliade, M. *Shamism, Archaic Techniques of Ecstasy*. Translated by W.R.Trask. (Princeton: Princeton University Press, 1972), pp.71-109.

中的薩滿身份調研表明：這是社群中的一小批人，他們充當薩滿之職需要經歷特殊歷練的心路歷程，然後才會獲得通神本領和治療能量，因而可以將這一批人稱爲『受傷的醫者』。其薩滿治療的能量就來自於他們自己的傷病體驗，那是一種類似脫胎換骨的人格再造過程。」<sup>19</sup>薩滿文化植根于史前文化大傳統，對神聖與世俗的區分，如同觀射父所說的「古者民神不雜」，或是《尚書·呂刑》所說的上帝「乃命重黎，絕地天通，罔有降格」事件之前的情況。屈萬裡注《呂刑》說：「絕地天通，謂斷絕人間與天神之聯絡也。神降臨謂之降格。」<sup>20</sup>通神降神本是薩滿巫覡們的社會專職。在顛頂時代的絕地天通事件之後，出現家爲巫史的局面，結束了「民神不雜」的聖與俗分工狀態。

聖與俗的劃分是比較宗教學的一對重要分析範疇，自塗爾幹和艾利亞德以來，區分聖俗兩界，突出顯聖物的精神象徵意蘊，幾乎成爲人類學、宗教學研究的恒定主題。神話研究所受影響尤其顯著。艾利亞德《薩滿教》第三章講述薩滿如何獲得通神能量，即以西伯利亞的薩滿起源神話爲開篇。<sup>21</sup>這對促進神話研究從文學語境轉向宗教學語境，樹立起一種典範。羅伯特·艾伍德（Robert Ellwood）的《神話——宗教的關鍵概念》一書對神話概念做出重新界定，能夠提示很好的反思方向：

一則神話是一個關於神祇、英雄或其他非凡存在的故事，通常發生於原初的時代或在另一世界，該故事以敘述形式建立一個社會的基本的世界觀和價值觀。它解釋了該社會組織的由來，儀式和行爲編碼的的起源、意義與實際運作方式。<sup>22</sup>

英國宗教學家阿姆斯壯（Karen Armstrong）的《神話簡史》，乃標出「在純粹世俗性的場域中無法真正理解神話」<sup>23</sup>的基本信條。將神話還「聖」的這種後現代呼聲，就像奧林匹克的聖火，如果不出自雅典神廟中的女祭司之手，就無所謂神聖性一樣。

中國神話研究一個世紀以來大體分爲二類：即以古史辨派爲代表的「解聖爲俗」運動，以張光直爲代表的「由俗返聖」運動。前者以打倒千年偶像、以神話虛構來

<sup>19</sup> 葉舒憲，《文學人類學教程》，（北京：中國社會科學出版社，2010），頁139。

<sup>20</sup> 屈萬里，《尚書釋義》，（臺北：中國文化大學出版部，1980），頁193。

<sup>21</sup> Eliade, M. *Shamism, Archaic Techniques of Ecstasy*, p.68.

<sup>22</sup> Ellwood, Robert, *Myth: Key Concepts in Religion*. (London: Continuum, 2008), p.1.

<sup>23</sup> Armstrong, Karen. *A Short History of Myth*. (Edinburgh: Canongate Books Ltd, 2005), p.147.

解構上古聖王譜系為宗旨；後者則以還原俗事俗物中潛藏的神聖原型為特色，希望透過歷史文化的遺存，重構和彰顯遠古的聖者——薩滿巫覡們的文化創造功績。

神話學者拉葛蘭(Lord Ragland)曾辨析神話與向歷史演變的具體階段。他認為，神話的演變經歷了四個階段：第一階段，神話與宗教儀式密切相關，後者是其主要功能；第二階段，神話成為「歷史」；第三階段，「歷史」轉變成民間故事；第四階段，民間故事轉換為文字資源。<sup>24</sup> 人類學研究關注初民社會中的政教合一現象，曾概括出一套合成術語「神聖王權」(Divine Kingship)<sup>25</sup>或「巫王」。由於有了人類學文化通觀視野的透視作用，不僅屈原宋玉一類在想像中升天入地的詩人，就連儒家所崇奉的堯舜禹湯文武一干聖人，也都被還原為薩滿巫術信仰背景下的天人中介者<sup>26</sup>。治水救災的聖王大禹為神巫，以身為犧牲禱告禳災的商湯為大巫，上到天界得到神賜的音樂《九辯》《九歌》的啓，其神通本領照樣顯示出巫覡本色。具體辨識，這些聖王或巫王憑藉玉通天或通神的事蹟，都是玉教神話的例證。

聖人神話的巫覡原型，借助於新出土的實物證據，可有一個獲得新認識的契機。「傳說時代」的概念與「考古學時代」的概念一旦發生對應和視界融合，其歷史認識的效應，非同小可。對華夏文明源頭即大傳統的重新認識，首先需要確立雙重還原的原則：一是還原其口傳文化傳統，即上古禮樂文化的無文字傳統淵源，解構文字書寫文明的遮蔽和誤解；二是還原其本土宗教信仰的神聖儀式語境，讓巫覡和薩滿的請神降神實踐，成為研究儒道兩家聖人崇拜的背景和參照。

或許，馬王堆出土帛書《易傳》中的《要》篇，引用孔子的一句自述，可以作為儒道思想探源的一種指標。那句話是：「吾與史巫同塗（途）而殊歸也。」<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Lord Ragland, "Myth and Ritual", in T.A.Sebeok ed. *Myth: a Symposium*. (Indiana: Bloomington Press, 1958), p.129.

<sup>25</sup> 王雲五總編，《雲五社會科學大辭典》第十冊《人類學》，頁191-192。

<sup>26</sup> 關於宋玉和屈原與薩滿教想像的關係，見 Eliade, M. *Shamism: Archaic Techniques of Ecstasy*, pp.448-451。以及日本學者藤野岩友的專著《巫系文學論》，韓基國譯，（重慶：重慶出版社，2005）。

<sup>27</sup> 郭忻，《帛書〈要〉篇考釋》，《周易研究》（4）2004：46-47。

## 參、玉教信仰的神話歷史：虞夏商周的聖王與聖物譜系

所謂「歷史」，其實是在權力書寫作用之下，人為地建構出來的一套有關過去發生事件的話語。秉承西方學術的科學實證宗旨，現代的古史辨派學者們，希望拆穿這套話語的歷史假相，將其還原為子虛烏有的神話傳說或稱「偽史」。但是因為只有實證的武器，缺乏神話學的人文詮釋武器，遂將歷史與神話完全分割和對立起來，看成截然不同的事物，使得歷史本為「神話歷史」的原有面目被人遺忘，在捍衛歷史的客觀性和可信性的同時，將神話當作不客觀、不可信的虛構而拋棄掉。華夏文明初始期虞夏商周四代相承的文化正統根脈，就這樣被質疑和懸置起來，用胡適的話說，叫做「東周以上無史」。

當人們恢復對聖人即聖王為天人仲介者身份的理解，並有巫覡、薩滿通神禮儀實踐作參照系，以通天、降神、獲得天命為主旨的王朝史敘事主脈，就可以在聖物與聖王的對應中，得到相對實證性的考察和重新認識。大致分辨出建構性的想像敘事成分和真實的實物原型成分。做出這種分辨的關鍵在於，給「靈，巫也，以玉事神」<sup>28</sup>的古代認識增加現代新知識的具體求證：以考古學新發掘的玉禮器文物為判斷基準，去對照分析文獻中的歷史記載。

以下考察從唐堯和虞舜時代開始，縱貫夏商周三代，歷數各代聖王（聖人）以美玉寶玉為天命象徵物，述說其統治權、殺伐權之合法性的神話歷史材料，並將古書中的相關記載，對比和驗證於有考古學系年指標的玉禮器材料。

1. 唐堯時代：堯得天賜玉版。（《拾遺記》）
2. 虞舜時代：舜「輯五瑞」及「班瑞於群後」。（《尚書·舜典》）
3. 夏禹時代：禹合諸侯於塗山，執玉帛者萬國。（《左傳·哀公七年》）
4. 夏禹時代：帝賜禹玄圭，以伐有苗。（《尚書·禹貢》《史記·夏本紀》）
5. 夏啓時代：夏啓佩玉璜升天，得《九辯》《九歌》。（《山海經》）
6. 商湯時代：湯自把鉞以伐昆吾，遂伐桀，俘厥寶玉。（《史記·殷本紀》）

<sup>28</sup> 許慎《說文解字》語，段玉裁，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1988），頁19。

7. 西周時代：姜太公釣得玉璜，輔佐文王。（《《尚書大傳》卷一》）
8. 西周時代：武王伐紂，俘商舊玉億有百萬。（《逸周書·世俘》）
9. 西周時代：周公執璧秉圭以祈求祖靈（《尚書·金縢》）
10. 西周時代：周公分封，分魯公以夏後氏之璜。（《左傳·定公四年》）
11. 西周時代：穆王訪黃帝神宮，得玉策枝斯之英、會瑤池西王母。（《穆天子傳》卷二）
12. 春秋時代：孔子修《春秋》等，天有赤氣如虹，化爲玉璜。（《太平禦覽》引《搜神記》）

以上 12 條文獻記載的內容，貫通著自聖王堯舜到素王孔子的歷史，其脈絡即宋儒所認定的華夏正統所在，<sup>29</sup>包括堯、舜、禹、啓、湯、姜太公、文、武、周公、穆王、魯公、孔子共十一位聖人，其文獻的年代大致從《尚書》中的虞夏書，到東晉幹寶《搜神記》，大部分爲先秦古籍。其歷史講述的核心內容是聖人與聖物關係，合起來看足以構成一種上下貫通的完整譜系，中間沒有一代缺環。十一人中除了姜太公和周公是聖王輔佐，孔子是素王以外，全部是帝王級或諸侯王級的統治者，特別是開國立號的最高統治者。分析神聖玉禮器在這些聖王敘事中所充當的作用，即爲天人溝通、神人溝通的符號證明作用。玉代表神聖和天意、天命，並由此表示統治權和文明傳承的合法性，不是人爲設置的，而是有實物證明的。大凡在改朝換代之際，要出現有關「俘闕寶玉」的細節記載，那是因爲古人堅信「寶玉」的歸屬易主，即爲天命轉移的物證。此類事件不只是具有經濟價值的事件，而是事關王權合法性證明的事件，必加記錄。玉教的信仰決定了書寫「神話歷史」之關節點。

周人以夏人後裔自詡，因此自稱「華夏」（《尚書·武成》）。魯國又是周成王封周公及周公之子伯禽的分封國，作爲夏代開國帝王之通神升天法寶的「夏後氏之璜」，能夠歷經夏商周三代，而傳承至魯公之手，其君權神授的華夏正統符號意義，遠大於財富意義。《左傳·定公四年》孔穎達疏雲：「《哀》十四年傳雲：『向魍出於衛地，公文氏攻之，求夏後氏之璜焉。』則璜非一也。《尚書·旅獒》及《魯

<sup>29</sup> 朱熹在《中庸章句序》提出以「上古神聖，繼天立極」所形成的道統，聖聖相傳，自堯舜至周公皆爲聖王，周公以下自孔子始，皆爲有德無王位的聖賢，而不是歷代的帝王。其道統傳承的十一個階段聖人是：堯—舜—禹—湯—文—武—周公—孔子—顏子、曾子、子思—孟子—二程。

語》皆雲，古者分同姓以珍玉展親，則先王不以玉賜向魑，向魑自規求得之也。<sup>30</sup>東周時人對商周兩代之前的「夏後氏之璜」能夠記憶猶新，並且孜孜以求，實乃來自大傳統的玉教神話之核心信念使然。從春秋時期楚人卞和獻寶玉給楚王，楚文王使玉人理其璞而得寶，命名「和氏之璧」（《韓非子·和氏》；劉向《新序·雜事五》），到戰國時期趙惠文王得楚和氏璧。秦昭王遺趙王書，願以十五城換璧。藺相如向趙王請命奉璧出使秦國，上演一齣「完璧歸趙」的大戲（《史記·廉頗藺相如列傳》），玉教神話一直在華夏文明中繼續導演著不同的「神話歷史」劇碼。李白《鞠歌行》雲：「玉不自言如桃李，魚目笑之卞和恥。」清侯方域《爲吳氏禱子疏》雲：「不辭玉碎，留暫時於人間；所喜石堅，得請申於帝座。」可見玉教總體衰微之後，其神話信念爲歷代文人墨客所繼承的情況。當代小說家姚雪垠《李自成》第一卷第十二章，依然讓闖王大義凜然的說出：「我李自成寧爲玉碎，不爲瓦全。」

探尋中華認同的形成，可在早于秦始皇數千年的史前時代考察對玉器聖物的認同，圍繞著中原玉禮器體系的構建而逐漸萌生。秦始皇的統一帝國之所以要用傳國玉璽爲神聖的符號物，一直到大清王朝的末代皇帝，始終奉傳國玉璽爲至高無上的權力象徵，其根本原因即在此種聖人與聖物的對應譜系。這是處在華夏文明史發生期的「玉器時代」以來，中原王朝所鑄就的玉教神話的文化認同觀和核心價值觀所在。

在1921年以前，要想求證堯舜禹湯時代的玉教敘事之虛實，沒有足夠的參照物證。王國維提出用甲骨文金文作爲探索古史的二重證據，後人據此多少能夠證明殷商蔔辭中以玉祭神的情況不是神話虛構，而是反映殷商人的信仰與祭禮實踐。<sup>31</sup>筆者認爲可將人類學、民俗學的旁證作爲三重證據，將出土實物作爲四重證據。如果借助于這些古人見不到的新證據來考察，則比堯舜時代早許多的史前玉器生產和使用的地理分佈情況，如今都已經和盤托出了。在新材料基礎上，兩岸學界拓展出玉學和玉文化研究的專門領域，將前所未有的大傳統學術視野，帶給被現代疑古派摧毀殆盡的古史聖王譜系。僅就「夏後氏之璜」一項來看，自七千年前的河姆渡文化到

<sup>30</sup> 阮元，《十三經注疏》影印版，（北京：中華書局，1980），頁2134。

<sup>31</sup> 王宇信，《卜辭所見殷人寶玉、用玉及幾點啓示》，香港中文大學中國考古藝術研究中心編《東亞玉器》第1冊，（香港，1998），頁18-25。

春秋時代，出土的玉璜實物數以千計，其深遠的年代和廣大的空間分佈，促進了對「璜—龍—虹」三位一體神話觀的確認。這正是傳統國學視野中缺乏的新知識資源<sup>32</sup>。最具典型性的出土玉璜，是遼寧喀左縣東山嘴紅山文化祭壇遺址發掘出的雙龍首玉璜。<sup>33</sup>五六千年前的玉璜，讓今人能夠看到史前玉禮器實物，對照良渚文化出土的多龍首形玉璜和玉環，可將孔子作《春秋》得天賜彩虹化爲玉璜的神話，同玉教的大傳統銜接爲一整體。甲骨文中寫作雙頭龍的「虹」字只是從無文字大傳統神話觀進入漢字小傳統的仲介而已。

在西周玉器中，玉璜的重要性達到極致。如 1980 年陝西扶風縣太白鄉高家嘴村西周窖藏出土三璜聯璧。<sup>34</sup>同時也出現以玉璜爲主體的玉組佩禮俗，從三璜、四璜、五璜、七璜組佩，一直到山西曲沃晉侯墓地 63 號墓出土龐大玉組佩，共有 204 件玉器組合而成，其中玉璜多達 40 餘件。玉璜成爲死者升天彩虹橋的神話意義，與玉雕飛禽形象互爲映襯，相得益彰。除了玉璜之外，與堯舜禹以來各代聖王相對應的玉器出土情況，也已理出比較清楚的頭緒。堯舜時代相接近的王都級別的玉禮器群，是山西襄汾陶寺遺址出土玉器，約距今 4500-4200 年。與夏代接近的中原王都級別的玉禮器群，則以河南偃師二裡頭遺址出土玉器爲代表。此外還有湖北的石家河文化出土玉器群，陝西北部的龍山文化玉器群，以及甘青地區的齊家文化玉器群等。商代玉器以武丁時期爲最發達，西周玉器生產的情況則以周穆王時代爲轉捩點，從數量上、選料和工藝品質上形成高峰期。以在西周王畿區內的寶雞漁國墓地出土文物爲例。「魚國墓地的下葬年代雖然跨度自西周早期至中期穆王時期，但是出土玉器多集中在 BRM1 乙、BRM1 甲，以及 BRM2 之中，皆屬於穆王時期，西周早期的玉器相對較少。」<sup>35</sup> 西周早期的玉器雖然少，其來源是怎樣的呢？周武王滅商前後所俘獲的殷商王室寶物，即主要是大量商代人的玉器。在西周時期強國出土玉器中，改制型的西周玉器不在少數。如《漁國玉器》中編號爲 BRM1 甲：37 的玉龍，就被

<sup>32</sup> 王維，《中國新石器時代出土玉璜研究》，南京師範大學碩士論文，2007 年。

<sup>33</sup> 遼寧省文物考古研究所編，《牛河梁紅山文化遺址與玉器精粹》，（北京：文物出版社，1997），頁 62 圖版 25。

<sup>34</sup> 周原博物館編，《周原玉器萃編》，（北京：世界圖書出版公司，2008），頁 6-7。

<sup>35</sup> 蔡慶良，〈原生型、次生型、再生型玉器的討論——以漁國墓地出土玉器爲例〉，北京大學震旦古代文明研究中心等編著《強國玉器》（北京：文物出版社，2010），頁 376。



確認為「商代晚期遺留，未再加工的原生型玉器」。而陝西韓城新出土的芮國墓葬中，居然有一件周代人收藏的紅山文化玉豬龍。<sup>36</sup>在陝西鳳翔出土的春秋晚期秦國墓葬中，也曾發現紅山文化的玉禮器。<sup>37</sup>這些證物表明，遠古之寶玉被當做聖物而世代收藏傳承的情形。

玉器作為非實用性禮器，其生產和使用者的支配信仰性觀念可以通過玉教神話的比較研究而逐漸復原出來。這就給重建聖王與聖物對應的神話歷史譜系提供了條件。四重證據互動的研究前景值得期待。

## 肆、結論

史前時期，在巫以玉事神的長期禮儀實踐中形成的華夏大傳統，鑄塑出以玉為神靈和永生的信仰和神話體系，可簡稱為「玉教」。對祭祀禮儀中玉禮器之「玉色」和「玉音」效果的高度關注，成為世代傳承的神聖知識。以玉為寶的習俗和觀念，脫胎于玉代表神意和天命的觀念，貫穿在虞夏商週四代王朝的神話歷史中，從未中斷。這就給儒道思想的發生奠定了神話和儀式的原型。西周王權旁落之後，諸侯會盟仍以玉帛為信物，表示同盟或者和好。這是因為盟誓行為的觀念前提是神靈對結盟雙方的監督威懾作用。玉帛依然能夠代表天神。《左傳·僖公十五年》：「上天降災，使我兩君匪以玉帛相見，而以興戎。」以玉帛相見，是以禮相見。「興戎」則是動干戈，其發動戰爭的終極動因不在人間，而被視為「上天降災」的表現。

玉由神明的代表，演變成為儒家人格的理想的象徵物。這一轉變的實踐基礎是，史前巫覡持玉祭神，被王朝國家的君王們所接替。《詩經·大雅·棫樸》：「追琢其章，金玉其相。勉勉我王，綱紀四方。」這四句詩是以金玉的美好質地來比喻周朝帝王統治四方的權威。這樣的修辭性用語，如果提前一兩千年的話，是根本說不出來的。因為當時還沒有「金」的生產和使用習慣，只有玉的生產和使用習慣。繼

<sup>36</sup> 孫秉君、蔡慶良，《芮國金玉選粹——陝西韓城春秋寶藏》（西安：三秦出版社，2007），頁 39 圖版。

<sup>37</sup> 古方主編，《中國出土玉器全集》第 14 卷，（北京：科學出版社，2005），頁 26 圖版。

帝王之後，統治階層的官員和知識人，也能夠用玉來比喻。這個轉換過程在儒家學派之前就已發生。《詩經·秦風·小戎》曰：「言念君子，溫其如玉。」已經明確地將以玉比德的物件主體從帝王轉向所謂「君子」。

玉器從史前部落社會巫師酋長專有的神器，發展為帝王權力的象徵物和國家禮法的神聖道具。早在殷商甲骨文出現之前很久，玉器符號系統就已經先于夏代而流行各地，並在唐虞時代至夏代走向交融和統一，最終在中原地區完成這一過程。儒家玉德觀和道家的食玉長生觀，均從商周以來的帝王用玉制度的傳統發展而來。賦予美玉以道德化、人格化的內涵，成為充分體現形而上意義的形而下器物，從而奠定後世華夏玉文化的主基調。

## 參考文獻

- 王宇信，《卜辭所見殷人寶玉、用玉及幾點啓示》，香港中文大學中國考古藝術研究中心編《東亞玉器》第1冊，香港，1998。
- 王維，《中國新石器時代出土玉璜研究》，南京師範大學碩士論文，2007。
- 王雲五總編，《雲五社會科學大辭典》第十冊《人類學》，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 古方主編，《中國出土玉器全集》第14卷，北京：科學出版社，2005。
- 伊尼斯，《帝國與傳播》，何道寬譯，北京：中國人民大學出版社，2003。
- 左丘明，《國語》卷十八，（上海：上海古籍出版社，1988）。
- 朱熹，《中庸章句序》。
- 屈萬里，《尚書釋義》，臺北：中國文化大學出版部，1980。
- 阮元，《十三經注疏》影印版，北京：中華書局，1980。
- 郭忻，《帛書〈要〉篇考釋》，《周易研究》(4)2004: 46-47。
- 許慎語，段玉裁，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988。
- 劉寶楠，《論語正義》，北京：中華書局，1990。
- 劉釗，《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民出版社，2003。
- 葉舒憲、唐啓翠主編，《儒家神話》第一章「德與玉」，廣州：南方日報出版社，2011。

- 葉舒憲,《老子與神話》，西安：陝西人民出版社，2005。
- 葉舒憲,《文學人類學教程》，北京：中國社會科學出版社，2010。
- 葉舒憲,〈六十而耳順：成聖的隱喻〉,《諸子學刊》第四輯,上海：上海古籍出版社,2010,。
- 臧克和,〈天人溝通——釋「格」〉,《尚書文字校詁》附錄,上海教育出版社,1999。
- 藤野岩友,《巫系文學論》,韓基國譯,重慶：重慶出版社,2005。
- 遼寧省文物考古研究所編,《牛河梁紅山文化遺址與玉器精粹》,北京：文物出版社,1997。
- 周原博物館編,《周原玉器萃編》,北京：世界圖書出版公司,2008。
- 蔡慶良,〈原生型、次生型、再生型玉器的討論——以漁國墓地出土玉器為例〉,北京大學震旦古代文明研究中心等編著《國玉器》,北京：文物出版社,2010。
- 孫秉君、蔡慶良,《芮國金玉選粹——陝西韓城春秋寶藏》,西安：三秦出版社,2007。
- Armstrong, Karen. A Short History of Myth. Edinburgh: Canongate Books Ltd, 2005.
- Eliade, M. Shamism, *Archaic Techniques of Ecstasy*. Translated by W.R.Trask, Princeton: Princeton University Press, 1972.
- Eliade, M. Shamism, *Archaic Techniques of Ecstasy*.
- Ellwood, Robert, *Myth: Key Concepts in Religion*. London: Continuum, 2008.
- Lord Ragland, "Myth and Ritual", in T.A.Sebeok ed. *Myth: a Symposium*. Indiana: Bloomington Press, 1958.

初稿收件：101年03月15日

審查通過：2012年05月26日

責任編輯：張雅嵐

#### 作者簡介：

葉舒憲：

四川大學文學院比較文學博士

中國社會科學院研究員

通訊處：中國北京建國門內大街5號

E-Mail：ye6208@163.com

## The magical roots of Confucianism and Taoism: From the perspective of Jade worship and mythology

YE, Shuxian

Institute of Literature, Chinese Academy of Social Sciences

**Abstract:** This article explores the deep culture of Confucianism and Taoism thinking behind genes and prototype code from the emerging field of cultural anthropology---material culture study, according to a large number of jade ritual kind through those new archaeological excavations, and suggests that the jade religious belief and its mythological concept in China since prehistoric times to the civilization of the formation and development context, analysis and demonstration of traditional sage (the divine king) the relevance of the ancient Shaman tradition of common worship of Confucianism and Taoism, the origin of the three dynasties of Xia, Shang and Zhou Jade worship and the core of the ritual culture. In terms of Confucian thought, jade is compared to the virtue, and gentlemen must to wear jade objects. For the Taoist, jade is the origin of the concept of divinity and symbols of immortality. The Taoism jade eating practice could also be traced into prehistoric cultural roots of Jade faith. Traditional Confucianism and Taoism have in common is that both originated in the great tradition of the “shaman serve Gods by jade”.

**Key Terms:** Jade Cult Myth; the Same Root of Confucianism and Taoism, Virtues of Jade; Shaman, the Great Tradition