

中国人的风俗观与移风易俗实践

张勃·主编



中国社会科学出版社

中国人的风俗观与移风易俗实践

张勃
主编

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国人的风俗观与移风易俗实践 / 张勃主编. —北京:
中国社会科学出版社, 2016. 6
ISBN 978 - 7 - 5161 - 8228 - 4
I. ①中… II. ①张… III. ①风俗习惯—中国—文集
IV. ①K892 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 109504 号

出 版 人	赵剑英
责任编辑	吴丽平
责任校对	张依婧
责任印制	李寡寡

出 版	中国社会科学出版社
社 址	北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编	100720
网 址	http://www.csspw.cn
发 行 部	010 - 84083685
门 市 部	010 - 84029450
经 销	新华书店及其他书店

印刷装订	三河市君旺印务有限公司
版 次	2016 年 6 月第 1 版
印 次	2016 年 6 月第 1 次印刷

开 本	710 × 1000 1/16
印 张	17.25
插 页	2
字 数	295 千字
定 价	59.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010 - 84083683
版权所有 侵权必究

主 编 张 勃

副主编 杨 秀

编委会 (按拼音先后)

刁统菊 冯 莉 宋 颖 王加华

吴丽平 杨 秀 张 勃

目 录

为民间信仰辩护为什么要回到康德?	吕 微(1)
中国古代移风易俗思想述论	张 勃(10)
差异与美恶:风俗的地理区划与价值评判	王素珍(28)
汉代音乐教化与移风易俗	杨 辉(41)
北朝时期的“汉服运动”	宋丙玲(52)
宋代人的风俗观与移风易俗实践	董德英(69)
家祭礼仪与生活秩序重构	
——朱熹礼俗观探析	邵凤丽(84)
从苏轼的风俗思想看文化秩序的建构	刁长昊(97)
论明初士大夫之风俗观	李 扬(109)
明嘉靖初广东毁淫祠的局限及其原因考析	程肖力(119)
作为意识形态的风俗观	
——以中国共产党“移风易俗”的历史实践为中心	
(1920—1978)	张 多(134)
国家与民俗的悖论	
——以“殡葬改革”和“非遗保护”下的纸扎工艺为例	孟令法(148)
“土”义变迁考	王加华(160)
分餐与共食	
——关于中国近代以来的饮食风俗变革考论	林海聪(174)
显与隐:中国农事器物记录之观念略论	王 琴(187)
论民俗与神话的关系	王宪昭(201)
现代传播媒介对中国年俗的冲击与影响	匡 野 陆 地(212)

《十送红军》的文野之辨

——兼论民歌的界定标准 张自永(223)

作为身体实践的磕头

——以豫北大河村为例 毛晓帅(238)

存古:民初顾颉刚“保存唐塑”之倡导及其回应 史献浩(248)

中国人的风俗观与移风易俗实践

——民间文化青年论坛 2014 年会会议综述 王 鑫 黄美龄(263)

后记 (269)

为民间信仰辩护为什么要回到康德?^①

吕 微^②

笔者已经指出,杨庆堃在马林诺夫斯基式的结构—功能主义的经验论范式下,根据一项理论假设(“‘儒学—民间信仰’的弥漫性宗教连续体”)给予了中国社会民间信仰以道德正当性的成功辩护。当然,笔者同时也指出了,杨庆堃借助于经验性综合的方法论,给予民间信仰的道德正当性证明远不是充分的;因为杨庆堃仅仅证明了民间信仰因信仰的客体(对象)而在客观效果上(现实偶然地合于道德)的道德性,却不能证明民间信仰的主体在主观动机(意向)上(必然可能地出于道德)的道德性(民间信仰的主体在主观动机上出于道德的道德性,亦即民间、乡民或人民作为主体,是否先天地就拥有道德上的主动性即“信仰性”“宗教性”等先天的向善心性——用韦伯的话说就是,民间信仰有没有“任何规制生活的宗教设定”^③——原本就是一个在经验研究的理论范式下,无法解决的难题^④)。

① 本文是拙著《康德与未来的实践民俗学基本问题》中的一节,未刊。

② 吕微,1952年出生,男,中国社会科学院文学所研究员。

③ [德]韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,江苏人民出版社1993年版,第254页。

④ 经验研究不能够断言实践行为的先天动机,“这一点在这里是不能假定的”([德]康德:《道德形而上学奠基》,杨云飞译,人民出版社2013年版,第18页),否则那就成了“诛心之论”。参见陈泳超《背过身去的大娘娘:传说生息的动力机制——关于山西省洪洞县“接姑姑迎娘娘”活动的传说学研究》,未刊稿打印本,第244页。“我们永远不可忽视的是,绝不能通过例证、从而经验性地判定是否在什么地方有这样一种命令,应该担忧的倒是,所有那些看上去是定言的[实践]命令,骨子里其实有可能是假言的[理论命题]。……当经验所告诉我们的只不过是我们对一个[假言命题的理论]原因毫无知觉的时候,谁又能通过经验来证明那个[假言命题的理论]原因的非存在呢?”([德]康德:《道德形而上学奠基》,杨云飞译,人民出版社2013年版,第49—50页)

但是现在,如果我们不能阐明民间信仰的主体在主观上必然可能的道德动机,则我们就无以实质地证成民间信仰的道德性,因为民间信仰的任何合于道德的道德性,都有可能是出于道德动机以外的非道德动机的偶然现实效果,以此,除非我们从主观动机上阐明了民间信仰之出于道德的必然可能性,否则,仅仅从客观效果上给予民间信仰的道德正当性辩护,都不是必然可能地有效的。当然,反过来说,即便我们能够从主观动机上证成民间信仰之出于道德的必然可能性,也并不意味着,所有的民间信仰在事实上都具有出于道德的道德性。

但是,这也就意味着,一旦从经验效果的学术观点转化为从先天动机的研究立场考察民间信仰,为民间信仰的道德正当性辩护,也就转化为对民间、乡民、人民作为信仰主体是否先天地就拥有向善心性——“宗教性”“信仰性”——问题的考察(唯其如此,我们才能够从主观动机的必然可能性上,祛除民间信仰长期背负的“非道德性”的“迷信”污名,以此我们也就可以理解宗教学者何以要讨论人的先天“宗教性”的理由)。这里需要强调的是,从主观动机的必然可能性,而不是从客观效果的现实偶然性的立场,为民间信仰所做的道德正当性辩护,实际上也就不再是对民间信仰的道德正当性的事实性辩护,而是从主观动机上重新确立为民间信仰进行道德正当性辩护的观念性标准,因为,只有我们从主观动机上阐明了民间信仰之出于道德的必然可能性,我们才能够进一步说明在客观效果上合于道德的民间信仰的现实或然性。

当我们试图从主观上的先天动机为民间信仰做道德正当性的辩护,首先就想到了康德(Immanuel Kant, 1724—1804),这不仅是因为,康德是现代的动机伦理学最坚定的主张者,同时也是因为,康德是“非道德性动机的信仰即迷信”说最坚决的主持者。^①而这也就是说,尽管让中国社会的民间信仰很早就背负了“非道德性”“迷信”等污名的人,是早年“那些来华的西方传教士”,但实际上,传教士们污名中国社会民间信仰的理论根据,却是在西方文化中长期以来就形成的“道德宗教”观,而康德

^① “在现代学术语言初创时,民间信仰一开始就是从‘迷信’概念被界定的。”高丙中:《作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰》,原载《江西社会科学》2007年第2期,收入高丙中《民间文化与公民社会——中国现代历程的文化研究》,北京大学出版社2008年版,第280页;高丙中:《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》,社会科学文献出版社2012年版,第202页。

无疑是近代以来从人的主观—先天动机出发,对“道德宗教”观最系统、最充分的哲学阐释者(当然,康德的“道德宗教”观并不是从西方文化的宗教经验中总结出来的,详见下文),正如库比特所言:

康德的工作很快在1800年之后造就了一种形势,使得不同的当代思想家把上帝变成了道德、历史、自然或者基督。康德自己把我们跟上帝的关系变成我们的[主观]良心跟道德命令的[客观]要求之间的关系。^①

所以当我们从人的主观动机上为民间信仰做道德正当性证明(再次强调,这里所谓的“对民间信仰的道德正当性证明”只是一个临时性口号,而实际上,我们的论证是对民间信仰之出于道德的主观动机之必然可能性的先验阐明,而不是对民间信仰的道德性在事实上的证明)的时候,康德就成为必须面对的最强大的“拦路虎”或“绊脚石”,如果我们的确希望为民间信仰的道德正当性做一次彻底的辩护。当然,用“道德性”(这里暂且忽略主观动机的道德性和客观效果的道德性)规定基督教乃至宗教的本质的做法,还可以从康德往上追溯,也可以从康德向下延伸,在这方面,恰如日本的康德学者安培能成所言,康德的思想就像是一个蓄水池,康德之前人们的思想,被康德吸纳进蓄水池,而康德的思想又流溢出蓄水池,影响了康德之后人们的思想。^②从康德往上追溯,如帕斯卡尔(Blaise Pascal, 1623—1662)对基督教的道德性的赞扬:“我发现它(指基督教)已经由于如此神速的一种道德而充分获得权威。”^③而从康德向下延伸,如涂尔干(Emile Durkheim, 1858—1917)给予“宗教”概念的道德性定义:

由此,我们便得到了如下定义:宗教是一种由既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系,这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为“教会”的道德共同体之内。^④

① [英]库比特:《宗教研究的新方法》,王志成等译,宗教文化出版社2008年版,第164页。

② [日]安培能成:《康德的实践哲学》,于凤梧等译,福建人民出版社1984年版,第3页。

③ [法]帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆1985年版,第372、220页。

④ [法]涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海人民出版社1999年版,第54页。

把基督教道德化的同时,基督教作为道德性宗教的样板,也就成为评判基督教以外其他宗教、信仰是否属于道德宗教、是否属于道德性信仰的理论认识或经验认识的概念标准和实证样板,在这个意义上,说康德即使不是中国社会民间信仰被污名化为非道德的“迷信”的始作俑者也是集大成者,或不为过,正如现代宗教学的奠基人缪勒(Max Muller, 1823—1900)所言:

[这一点也可以追溯到康德,] 康德认为那种靠没有道德价值的行为,靠仪式即外在的崇拜来取悦神灵的,不是宗教而是迷信。^①

汉文“迷信”一词,是德文 Aberglaube 或 Aberglauben 和英文 superstition 的意译。在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中,康德前后三次以严厉的口吻批评了“迷信”,^② 似乎,径称非道德动机的信仰为“迷信”,康德比起其他人来,更为坚决,更少犹豫。康德《纯粹理性批判》《实践理性批判》《道德形而上学基础》《纯然理性界限内的宗教》

① [英] 缪勒:《宗教的起源与发展》,金泽译,上海人民出版社 1989 年版,第 8 页。同样的意思,在康德之前,帕斯卡尔说过:“凡是在信仰方面不把上帝当作是一切事物的原则来崇拜,在道德方面不把唯一的上帝当作是一切事物的鹄的来热爱,这样的宗教便是虚妄的。”[法] 帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆 1985 年版,第 372、220 页。

② 其中《纯粹理性批判》一次:“只有这种彻底的研究,才能从根子上铲除唯物论、宿命论、无神论、自由思想的不信、狂信和迷信(Aberglauben),这些是会造成普遍的危害的。”([德] 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2004 年版,第 25 页/BXXXIV)《实践理性批判》两次,一次用英文 superstition,另一次用德文 Aberglaube:“一方面阻遏作为迷信(superstition)之源的拟人论或那些概念通过臆想的经验而得到的表面拓展,可以方面又阻遏那通过超感性的直观或类似的情感允许这种拓展的狂热;两者都是纯粹理性实践应用的障碍。”([德] 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,第 148 页)“道德学发轫于道德本性的高贵性质,这种性质的法则和教化指向意志无穷的益处,终结于——热狂或迷信(Aberglaube)。”([德] 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,第 178 页)《实践理性批判》Superstition 和 Aberglaube,英译本均译作 Superstition,参见 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Translated and Edited by Mary Gregor, Cambridge University Press, 1997, pp. 113, 134。“在我们用以思想一个纯粹知性对象的概念里面”,“无非就是恰恰为思想一条道德法则的可能性所必需的东西,从而虽然是一种关于上帝的认识,但只是在[道德]实践关系中的认识”,“一如它们在道德法则里面必定被思想的那样”,“于是这也仅限于它们被施以纯粹实践的应用的范围”,“仅仅将它们的应用限制在道德法则的施行上面”。([德] 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,第 149—150 页)康德认为,道德宗教的信仰结果,一定是“在道德上得到决定的意志之客体”,而信仰的对象,一定“是在与道德法则的施行相互关联时被赋予的”。([德] 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,第 151 页)

等一系列基于理性批判的伦理学、宗教学著作，为“污名”非道德动机的信仰为“迷信”，提供了全面而深刻的理论根据，并且为中国知识人所接受，如研究中国民俗学史的王文宝先生指出，早在1916年，蔡元培就注意区分了“理信”（理性的信仰）和“迷信”。

我国著名的民主革命家、教育家、科学家蔡元培（1868—1940）先生，1916年5月在法国华工学校师资班上课所用讲义于当年6月在《旅欧杂志》上以《华工学校讲义》为题连载，共分40题。其第16题是专讲迷信研究的“理信与迷信”，文不甚长，全文录之于下：人之行为，循一定之标准，而不至彼此互相冲突，前后判若两人者，恃乎其有所信。顾信亦有别，曰理信，曰迷信。差以毫厘，失之千里，不可不察也。种瓜得瓜，种豆得豆，有是因而后有是果，尽人所能信也。昧理之人，于事理之较为复杂者，辄不能了然。于其因果之相关，则妄归其因于不可知之神，而一切倚赖之。其属于幸福者，曰是神之喜而佑我也；其属于不幸福者，曰是神之怒而祸我也。……^①

近年，刘锡诚在为民间信仰做正当性辩护时，亦沿用了蔡元培区分“理信”和“迷信”的做法，但把“理信”和“迷信”区分为“公民……〔普遍〕的崇高信念”和“个人的心理行为”。

民间文化往往与民间信仰不可分离的，而这种状况又是由生活本身决定的，人们在生产力和心智都很低下、活动范围极其狭小的环境下，把生命和生活的希望与人生理想，寄托在对一些触手可及的俗神的信仰和崇拜上，自是顺理成章的；反过来，在这种普泛性的民间信仰中，既有迷信的成分，也有理信的成分……理信是任何一个公民（不论知识水平高低、拥有的财富多寡）都可以拥有的精神的、哲学的、生活的崇高信念，您可以崇尚善行，我可以信仰天国，总之，不论它是唯心的还是唯物的，进步的还是落后的，正确的还是错误的，这是人之为人的权利和信念。而迷信，无非是烧香、磕头、许愿、祈祷而已，如同基督徒的祈祷画十字、佛教徒的数念珠一样，只要这种

^① 王文宝：《珍贵的中国第一批民俗学课试卷》，《东南文化》2003年第10期。

行为没有危害他人，危及国家民族利益，那就应该永远属于个人的心理行为。^①

但是，正如上文所说，百年之后，事过境迁，随着后现代性的展开，今天的人们似乎已不太注意区分“理信”和“迷信”，即不大在意信仰是否应该具有道德的理性动机，以及宗教是否应该是具有道德动机的理性宗教，而是坦然地且满足于自我安慰，大多数人所秉持的信仰、所信奉的宗教都没有道德的动机甚至没有道德的效果（言外之意，我们自己的传统信仰或宗教的非道德性因此而并不值得大惊小怪，但如果我们的传统信仰或宗教是道德的，反而自外于绝大部分民族或文化了）：“因此可以这样说，[世界上]绝大部分宗教信仰都具有此岸性的特征。换言之，从一定意义上说，宗教信仰的功利性或此岸性也是绝大部分宗教信仰的生命所在。”^② 即如韦伯（Max Weber，1864—1920）所言：

除了基督教中仅仅在某些场合出现的例外和少数典型的禁欲教派，一切——古朴的与教化的、预言的与不预言的——宗教的福祉，首先都是纯粹此岸的：健康长寿、发财是中国、吠陀、琐罗亚斯德、古犹太、伊斯兰等宗教的预言，同样也是腓尼基、埃及、巴比伦和古日耳曼宗教的预言，也是印度教和佛教给虔诚的俗人的预言。^③

但是，即便世界上绝大部分宗教信仰的非道德性（非道德动机且非道德效果），是一个普遍的事实，就能够证明非道德的宗教信仰的正当性么？如果世界上大多数宗教信仰的非道德性事实，也算是一种对中国社会

① 刘锡诚：《非物质文化遗产中的民间信仰和神秘思维问题》，载刘锡诚《非物质文化遗产：理论与实践》，学苑出版社2009年版，第95页。

② 吾淳：《中国社会的宗教传统——巫术与伦理的对立和共存》，上海三联书店2009年版，第21页。

③ [德]韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，商务印书馆1995年版，第16页。参见吾淳《中国社会的宗教传统——巫术与伦理的对立和共存》，上海三联书店2009年版，第6、9、21页。韦伯认为，“中国的本土宗教儒教与道教所鼓励的是一种道德哲理，不包含理性思考的因素，以此不利于现代化。例如，儒教提倡适应社会，反对改造社会，与新教的理想模式正相反；道教是避世的哲学和生活方式，不包含对经济利益、理性主义的因素，而以非理性的巫术为中心。受儒、道影响很深的一般民众的文化（民间宗教），同样地缺乏现代人所需要具备的心理和伦理条件。”（王铭铭：《社会人类学与中国研究》，生活·读书·新知三联书店1997年版，第175页）

民间信仰的正当性证明，也称得上是一种对康德的“非道德动机的信仰即迷信”说的反驳，那么这样的反驳绝对驳不倒康德。因为，康德关于“道德必然导致宗教”^①，“道德不可避免地要导致宗教”^②，“道德法则导致宗教”^③（以及“理性必然导致信仰”，相反的命题是，“宗教应该是道德的”以及“信仰应该是理性的”）等一系列论断，并不是从（基于西方文化—基督教的）经验事实甚至（全人类）普遍的经验事实中总结出来的理论认识，而是从人的存在的本质规定性中推论出来的具有先天必然性和客观普遍性“应该”“合法则性”的先天动机论的实践命题（而不是经验效果论的理论命题）。以此，即便世界上所有的宗教信仰在事实上都不具有道德的效果（更何况在观念上不具有道德的动机），康德关于“宗教应该是道德的”“信仰应该是理性的”“非道德动机的信仰就是迷信”的说法仍然成立，仍然是放之四海而皆准的真理，从而督促每个民族、每种文化甚至每一个人都能够认真地反省自身，从而促进民族、文化乃至人自身的存在的自觉，就此而言，“研究民间宗教是否包含现代化或反现代化的精神（ethos）和伦理（ethic）”^④仍然是民间信仰研究所要解决的基本问题。

而这也就是笔者为什么坚持，如果我们真正打算为民间信仰做正当性辩护，那么我们就不能仅仅“绕过”康德，而是还必须“回到康德”。

① [德] 康德：《纯粹理性界限内的宗教》，载李秋零编译《康德论上帝与宗教》，中国人民大学出版社2004年版，第294页。

② 同上书，第289页。

③ [德] 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆1999年版，第141页。

④ 王铭铭：《社会人类学与中国研究》，生活·读书·新知三联书店1997年版，第174页。

“现存社会人类学和中国学对中国民间宗教的研究主要包括如下几个取向：第一，多数学者越来越反对把中国民间信仰、仪式和象征看成没有体系的‘迷信’或‘原始巫术’的残余，而主张把这些社会—文化现象界定为一种宗教体系；第二，在此共识的基础上，学者们发展出对民间宗教与中国‘大传统’的文化之关系的研究方法，有的学者采用‘自下而上’或‘从大传统到民间传统’的研究方法，有的学者采用‘自下而上’或‘从小传统到大传统’的研究方法；第三，无论采用何种方法，学者们注意到民间宗教的内在体系、社会功能、意识形态形貌等方面值得我们进行深入的考察，同时通过这些考察可以理解中国一般民众的生活和思维方式……通过学术思想的总结和思考，我们可以看出中国民间宗教和仪式具有社会性、区域性和历史性。首先，它是对社会中人际关系、个人与社会、公与私以及伦理道德的界定。其次，由于历史和社会的原因，它形成一定的区域体系，在中国的区域格局中占有一定的地位。最后，在历史过程中的蔓延与再生，它表现出传统性，积淀为人们‘历史意识’和‘社会意识’的主要组成部分，并在现代社会与意识形态变迁中体现出多样化的适应与‘反文化’精神。”（同上书，第178—179页）

“回到康德”，并不是真的要驳倒康德（似乎驳倒了康德就能够为被“污名”为“迷信”的民间信仰“正名”），康德是驳不倒的，因为康德关于“道德必然导致宗教”的先天综合命题是一个普遍的实践真理；以此，回到康德，只是要遵循康德并且“激活”^①康德，即打开“道德法则导致[道德]宗教”的先天综合命题，一探究竟，看看该命题能否把“表面上没有道德动机的超自然信仰”容纳（综合）进该命题，亦即综合到“道德法则”本身当中。如果我们能够阐明，康德关于“道德法则导致宗教”的命题即“道德法则”本身就可以先天地综合“表面上没有道德动机的超自然信仰”的“准则”，那么，我们实际上也就给予了“表面看没有明显的伦理意涵”（杨庆堃）的民间信仰以道德的必然可能性的先验阐明和形而上学阐明。而这样的基于“实践认识”的理论阐明，显然与杨庆堃式的、基于经验性综合方法论的事实证明，已大异其趣；因为这不是一项依赖于感性直观的经验证明，而是一项依赖于理性逻辑对道德动机作为民间信仰之必然可能发生条件，因此也是对民间信仰的道德标准的先验阐明和形而上学阐明。

这就是说，在为民间信仰做道德可能性的正当性辩护的路途中，如果我们承认，康德关于“宗教应该是道德的”的命题是正确的（我们一旦为民间信仰做道德正当性辩护就已经承认该命题是正确的并且以该命题为判断标准），具有先天的必然性和超越文化的客观普遍性，那么，我们就不应该将康德的命题简单地拒斥为起源于西方文化、西方经验的西方理论或西方概念（再次强调，康德命题并不是对基督教之道德化的经验性描述，而是从先天必然、客观普遍的道德法则中推论出来的，而道德化的基督教只是“幸运”地符合了康德命题；这与康德之前和康德之后那些主

^① 高丙中：《日常生活的现代与后现代遭遇：中国民俗学发展的机遇与路向》，《民间文化论坛》2006年第3期，收入高丙中《民间文化与公民社会——中国现代历程的文化研究》，北京大学出版社2008年版；以及高丙中《中国人的生活世界——民俗学的路径》，北京大学出版社2010年版；以及高丙中《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》，社会科学文献出版社2012年版，第43页。“激活”，高丙中又称其为“古典新用”，参见高丙中《社团合作与中国公民社会的有机团结》，《中国社会科学》2006年第3期，收入高丙中《民间文化与公民社会——中国现代历程的文化研究》，北京大学出版社2008年版，第259页；高丙中《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》，社会科学文献出版社2012年版，第261页。“我有意识地选用一些很旧的概念，尝试让它们在中国当下的社会情境里获得解释的生命。”参见高丙中《民间文化与公民社会——中国现代历程的文化研究》，“序言”，北京大学出版社2008年版，第5页。

张道德宗教的人或以基督教的道德效果甚至道德动机作为评估其他非基督教的宗教的道德性的认识论做法有本质的差异)；相反，正确的做法是，深入康德命题的内部，探讨其被“激活”、被打开的理论可能性，而一概以“西方的……”为借口，规避或绕开所有先天必然性和客观普遍性命题，在平等对话的机遇面前宣布“弃权”的做法，都是在理论上怯懦的表现。

我们承认“道德法则导致宗教”的命题是正确的，却并不意味着可以反过来说，在经验现象中，凡宗教都必定起源于道德，凡信仰都必定起源于理性，我们甚至可以承认，在经验现象中，“绝大部分宗教信仰都具有此岸性的特征”，即宗教并非一定都起源于道德或道德法则，信仰并非一定都起源于理性或理性的意志。道德导致宗教，理性导致信仰，是说道德法则应该也必然能够导致宗教，理性意志应该也必然能够导致信仰，只要道德法则拥有足够的空间以容纳宗教，只要理性意识到自己没有充分的能力以规定意志。以此，道德导致宗教，理性导致信仰，都是表示普遍地“应该”的实践命题，而不是描述文化性事实的理论命题，以此，前者也就理所当然地可以作为后者的判断标准，以促进文化的反省、推动文化的自觉。这里，也就仍然可以套用康德的一句话：在民间信仰被污名的“迷信”里面彰显出来的道德正当性辩护的难题，事实上乃是民俗学向来所能陷入的最富裨益的困境——

因为它最终驱使我们去寻找走出这个迷宫的线索，而这个线索一经发现，还会揭示出我们[在感性上]并不寻找却[在理性上]仍然需要的东西，也就是对于事物的一种更高而不变化的秩序的展望；我们现在已经处于这个秩序之中，而且我们从现在起能够受确定的规矩之命依照至上的理性决定在这个秩序之中继续我们的此在。^①

① [德] 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆 1999 年版，第 118、119 页。

中国古代移风易俗思想述论

张 勃^①

今天理解移风易俗时，不少人将其与风俗移易等同起来。这其实是一种误解。事实上，移风易俗与风俗移易是虽有关联却属于不同范畴的两种现象。风俗移易涉及的是风俗的变迁。学者的研究早已表明，变异性是风俗的根本特性之一。^② 由于时间迁移、社会变迁，风俗移易是必然现象，故而一代有一代之风俗。移风易俗涉及的是人在有意识促使风俗发生变化方面的思想观念和社会行动。作为思想观念，移风易俗是指人们关于移风易俗之必要性、重要性、目标、主体、对象、措施等一系列问题的态度和看法。作为社会行动，移风易俗往往是统治者或者社会精英为了一定目的而采取措施以改变某些风俗的有组织的实践活动。移风易俗的实质是对社会生活现状的干预，就是一些人（这些人往往处于强势地位、掌握更多的权力）在一定的观念支配下，通过有组织的活动打破现存状态、使之朝向另外一种状态变化的过程。移风易俗往往导致风俗移易，是风俗发生变化的重要作用力。

在中国，无论作为思想观念还是社会行动，移风易俗都既是过去时，也是现在时。先秦时期思想家们已经提出移风易俗命题并进行了初步的理论思考，政治家们则出于不同的缘由开展了不同的移风易俗行动。后世的人们不断有进一步的思考和实践，直到今天，人们仍在讨论移风易俗之于现代社会的价值和意义，移风易俗行动也仍在不同地方、不同领域开展

① 张勃，1972年出生，女，北京联合大学北京学研究所研究员。

② 钟敬文主编：《民俗学概论》，高等教育出版社2010年版，第14—17页。

着。移风易俗的历史性与现实性、理论性与实践性使其成为一个值得深入探讨的重要课题。近年来,学术界尤其是历史学、民俗学、伦理学、美学的学者围绕着风俗观、移风易俗观及其流变^①,不同地方、不同时代、不同组织的移风易俗行动及其成效得失^②等不断展开研究,也有一些学者将移风易俗视为理解特定历史时期政治、社会、历史人物及其思想的重要路径,通过移风易俗探讨更具基础性的问题^③,取得了丰硕的成果。当然,相对于历史时期丰富的移风易俗思想和大量的移风易俗行动而言仍显不足,而且已有成果大多为微观或中观层面的研究,缺乏对中国移风易俗思想的系统总结和宏观把握,本文拟从整体上对中国古代移风易俗思想进行梳理。

中国素有重视风俗的传统,早在西周时期就已有专门的观风察俗制度。一方面采取自上而下的方式,所谓“天子五年一巡守。岁二月,东

① 这方面的代表性成果如丁毅华《〈淮南子〉的风俗论》,《学术月刊》1991年第6期;聂凤峻、刘俊杰《荀子移风易俗思想浅议》,《齐鲁学刊》1993年第2期;孙家洲、郭文玲《汉人士人“移风易俗”理论的架构及影响》,《中州学刊》1997年第4期;陶思炎《迷信、俗信与移风易俗——一个应用民俗学的持久课题》,《民俗研究》1999年第3期;陈桂炳《叶春及的移风易俗观》,《民俗研究》2000年第2期;萧放《中国传统风俗观的历史研究与当代思考》,《北京师范大学学报》(社会科学版)2004年第6期;杨辉《“移风易俗”命题溯源——在中国美学史视野下》,博士学位论文,浙江大学,2005年;田兆元、游红霞《清末民初浙江学者蒋观云的风俗观》,《杭州师范学院学报》(社会科学版)2007年第6期;党超《论班固的风俗观》,《南都学坛》2004年第6期;刘开军《历史批判与现实关怀——清代中期史学家的风俗论》,《史学史研究》2012年第1期;王海鹏《论近代来华传教士的中国风俗观》,《唐都学刊》2012年第4期;等等。

② 这方面的代表性成果如严昌洪《对近代风俗改良团体的考察》,《湖北社会科学》1987年第9期;徐永志《戊戌维新派与移风易俗》,《中州学刊》1990年第6期;高寿仙《洪武时期的社会教育与移风易俗》,《明史研究》(第6辑),1999年;王永平《论唐代的民间淫祠与移风易俗》,《史学月刊》2000年第5期;万建中《民国的风俗变革与变革风俗》,《西北民族研究》2002年第2期;盛美真《社团组织在移风易俗中的作用——民国时期云南风俗改良会考察》,《云南民族大学学报》(哲学社会科学版)2011年第2期;常建华《明后期社会风气与士大夫移风易俗——以山东青州邢玠家族为例》,《安徽大学学报》(哲学社会科学版)2012年第4期;等等。

③ 这方面的代表性成果如[日]岸本美绪《“风俗”与历史观》,《新史学》十三卷三期,2002年9月;高新伟《从顾炎武的风俗观看其“民本”思想的内涵》,《青海师范大学学报》(哲学社会科学版)2005年第4期;陈宝良《从风俗论看明代社会风俗的特点及其影响》,《福建论坛》(人文社会科学版)2006年第3期;牟发松《从移风易俗看秦汉对地方社会的控制》,《社会·历史·文献——传统中国研究国际学术讨论会论文集》,2006年7月;常建华《旧领域与新视野——从风俗论看明清社会史研究》,《中国社会历史评论》2011年6月;等等。