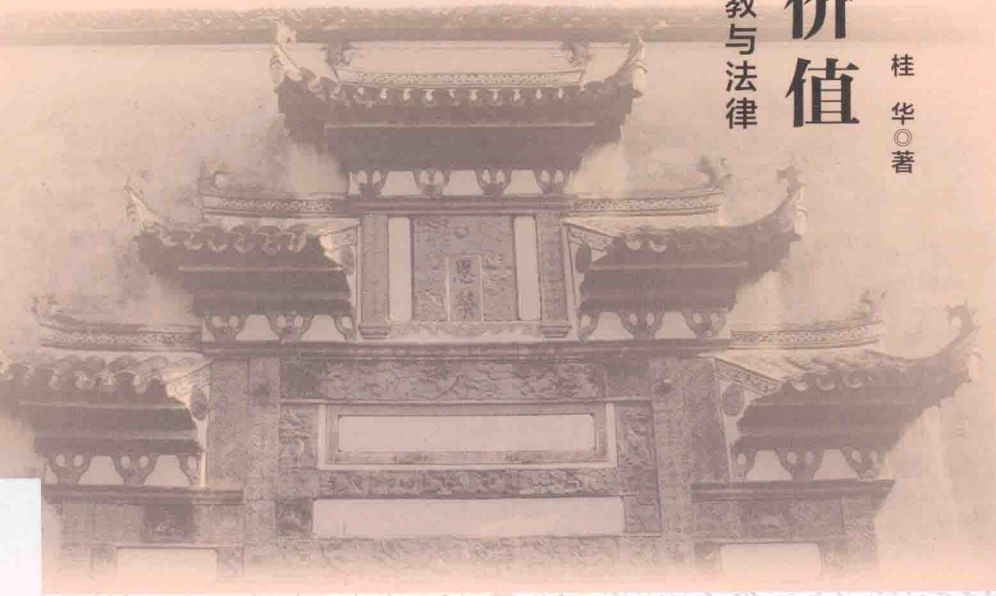


社会图像丛书

桂华◎著

# 礼与生命价值

——家庭生活中的道德、宗教与法律



1897

商務印書館  
The Commercial Press

014061303

B823.1

37

社会图像丛书

# 礼与生命价值

——家庭生活中的道德、宗教与法律

桂 华 著



商务印书馆  
The Commercial Press

2014年·北京



北航

C1747281

B823.1  
37

014081303

图书在版编目(CIP)数据

礼与生命价值:家庭生活中的道德、宗教与法律/  
桂华著.—北京:商务印书馆,2014

(社会图像)

ISBN 978-7-100-09528-0

I. ①礼… II. ①桂… III. ①家庭道德—中国 IV.  
①B823.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 117342 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

礼与生命价值

——家庭生活中的道德、宗教与法律

桂华著

---

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-09528-0

---

2014年8月第1版 开本 880×1230 1/32

2014年8月北京第1次印刷 印张 10 1/4

定价:24.00元

## 序

中国正处在千年未有大变局中，农村变化尤其剧烈。世纪之交，一直相对稳定和封闭的中国村庄同时在三个层面处在巨变中：一是国家取消了延续二千多年的农业税，彻底改变了农民与国家的关系；二是随着大量农民外出务工、经商，村庄边界开放，一直构成农村社会秩序基础的基本结构（血缘地缘组织）迅速解体；三是农民价值观念发生变化，活着的意义正在重新定义中。这三个层面的巨变，构成所谓的“治理之变”“基础结构之变”和“价值之变”。

华中科技大学中国乡村治理研究（以下简称“华中村治研究”）是从1990年代村民自治开始进入农村研究的。由村民自治到乡村治理，再到乡村治理的社会基础，我们很快就意识到，中国幅员辽阔，不同地区差异巨大，甚至村治基本结构也存在区域差异。自上而下的政策、制度和法律在不同地区实践的过程、机制与结果都可能有巨大差异，华中村治研究因此由政治学转向社会学的研究，由制度研究转向社会基础结构与基本秩序的研究。

大约到了2006年，我们进一步认识到，无论是制度研究还是

社会基本结构的研究,都要涉及到构成制度与社会基础结构运行前提的人,要涉及到有血有肉的芸芸众生。而在世纪之交,农村剧烈变迁,恰好将一般只是隐藏在行动背后的价值因素凸显出来了。人们关于生命意义与价值定义的变动,对社会基本秩序产生重要影响。这样,我们就从乡村治理的社会基础进一步进入到乡村秩序的价值基础中来了。

从价值的角度来看农村,不仅扩展了华中村治研究的视野,而且可以更加深刻地理解农民生活,理解乡村治理。在持续的农村调研中,我们尝试去理解农民对生命价值的体验,逐渐积累了一些认识,并诉诸文字表达而形成了我们自己的一些观点。比如,我们对农村自杀现象的解释,对农民生育观念的解读,对农村宗教传播现象的关注等,都渐渐聚焦到农民生命价值的问题上。基于对这些现象的理解,我们提出了一些与学界不同的概念和命题,比如我本人提出的“农民的价值观类型及其关系”,杨华对中国妇女意义世界的解释,刘燕舞对中国农民自杀行为的解读,等等。

也是基于对农民价值问题的关注,桂华在确定博士论文选题时,虽然希望以国家政权建设作为自己博士论文的研究对象,但我还是强烈建议他研究农民价值问题,以延续和深化华中村治研究关于农民价值的既有研究。他接受了这个具有挑战性的工作。

### 二

在由博士论文修改而成的《礼与生命价值》一书中,桂华想完

成两个目标,一是“接续”,在一个方向推进华中村治学者的研究话题,开辟属于我们的研究传统;二是“转化”,将华中村治学者这一研究领域的积累转化为学界普遍能够理解和接受的学术产品。应该说,《礼与生命价值》在这两方面都做得不错。

与我们之前的研究相比,桂华的提问更直接,农民的“终极关怀”为何?他将这个问题操作为“生命价值”,并尝试将其作为一个独立的概念提出后,用于对复杂琐碎农村现象的分析,以至于从农民活着价值的角度构建一套认识农民生活的整体框架。

然而,“生命价值”毕竟算不上一个学界通用的分析性学术概念。为了让他人理解我们的努力,桂华将人活着的问题转化为宗教问题研究。关于中国人宗教生活的研究已经有很多,这些研究大多存在外部视角的局限,原因是这些研究很少切入中国人的心灵世界,而习惯用西方宗教学(宗教社会学)理论切割中国人活着的真实。西方宗教学(宗教社会学)理论是对“圣经—先知型”宗教传统及其历史经验的概念化,很多时候并不适用于对中国人的解读。针对此,桂华基于中国农民活着的经验,提出“礼”的二维一体性这套分析性概念,解释中国人生活的“社会性”与“宗教性”之统一,以区别“圣经—先知型”宗教传统下的“神圣”与“凡俗”的割裂。《礼与生命价值》向我们展示了中国人“宗教”生活基本形式与西方的实质差异,并进行理论化地表述,比较好地将华中村治学人的相关研究呈现出来。

称这本书为“农民宗教”研究,是在最宽泛的意义上定义“宗教”的。参照“圣经—先知型”宗教形式,中国人并没有“宗教”信仰,然而却也不能说中国人就执迷于“巫术”活动。桂华有志于揭示中国人的独特“终极关怀”实现方式。这一追求与当代中国新儒

学相似。不过,与文化研究不同的是,桂华的研究是社会学的进路,这一社会学解读的意义并非在于方法与概念上的差别,而是在于它解决了我们学术发展长期以来的一个困境:中国社会科学资源基本取自西方,而中国具有独立的文化传统。因之,我们对中国的理解,一直存在社会学科与人文学科的背离,前者以一种“价值中立”的姿态对待中国文化,后者则尝试恢复中国文化的“普世”价值。这是一个值得引起全面反思我们学术“方法”的现象。《礼与生命价值》带有这种自觉性。

在这本书中,“礼”是从社会学角度切入的,并最终从人文角度出来。能将社会学与人文沟通起来,关键在于中国的“礼”不仅是社会制度,而且也包含实质价值。“礼”是事实与价值的统一,是实证与规范统一。社会科学与人文学科在认识中国社会现象时,前者只关注其“社会性”范畴,并用隐藏在“价值中立”方法背后的西方价值进行实质判断,后者只关注其“价值性”范畴,却无视中国现实变化。以“礼”为例,桂华比较好地在如何用社会科学方法来研究中国文化现象,及如何将中国文化价值注入社会科学实证分析这两个方面,取得了突破。

每个人都需面对活着的问题,并且每个人都是在文化体系下获得活着的意义的,因此作为从现实生活出发的研究者,我们不能不为当前中国转型及其“逝去”而焦虑。在这本书中,作者透露出这种焦虑,即对中国人文主义传统走向的焦虑。但作者也意识到,文化实践形态变迁带来人文传统衰落的不可挽回之势。中国正走向世界,这是中国文化不得不面对的现实。在如何开辟面向未来的新传统这个问题上,作者没有给出答案,他也没法给出。

吴飞先生评价这项研究“兼顾古今中外”,我觉得妥帖。能做

到这一点,是因为我们相信一个最简单的道理,那就是,“理论是灰色的,生活之树常青!”因此,我们一直坚持做经验研究,坚持将所有的理论放到实践中检验。一切从实践出发,一切理论以经验为本,让这本书具有生命力。

贺雪峰

2014年5月17日



# 目 录

导言	1
第一节 引子	1
第二节 宗教、家庭(族)与生命价值	3
第三节 礼的含义与维度	9
第四节 道德的社会科学研究	14
第五节 结构与章节安排	22
第一章 亲密关系中的情与礼	24
第一节 亲密关系的边界	24
第二节 人情与人伦	30
第三节 情之礼化	36
第四节 礼的功能	45
第五节 道德人格	52
第六节 道德实践原则	57
第二章 礼的二维一体性	64
第一节 人伦即礼	64
第二节 “宗”的伦理意识	74
第三节 德性伦理	80
第四节 人性论前提	88

## 2 礼与生命价值

第五节 礼的宗教性 .....	97
第三章 宗教与生活 .....	103
第一节 农民的生命观 .....	104
第二节 灵魂与祖先 .....	113
第三节 伦理化的超自然界 .....	121
第四节 仪式的意义 .....	129
第五节 宗教生活的基本形式 .....	137
第四章 礼的实践形态 .....	148
第一节 家庭的制度性 .....	148
第二节 乡土社会的归属体系 .....	163
第三节 熟人社会的濡化机制 .....	172
第四节 道德生活的结构 .....	182
第五章 家庭的民主革命 .....	189
第一节 家庭边界的固化 .....	189
第二节 变革的亲密关系 .....	200
第三节 法律与婚姻家庭 .....	208
第四节 伦理革命与个体自由 .....	216
第五节 变迁与区域性 .....	225
第六章 德性之后的伦理与价值 .....	232
第一节 个体化结构 .....	233
第二节 “过日子”中的情与义 .....	241
第三节 公私之辩 .....	252
第四节 圣凡之间 .....	263

第五节 政治与信仰·····	270
第六节 社会主义美德·····	281
第七章 社会、自我与心灵·····	287
第一节 社会性与超越性·····	289
第二节 自我的“本质”·····	292
第三节 心灵的自由·····	299
第四节 人文主义的遭遇·····	307
参考文献·····	314
索引·····	322
后记·····	327

# 导 言

## 第一节 引子

笔者农村老家(河南省信阳市)的风俗是大年三十的早晨吃春节团圆饭,据说我们的先祖是乞讨出身的,故要赶在天亮前“过年”,然后赶路去讨饭。每年当日,母亲很早起床准备丰盛的食物,父亲会收拾好堂屋中间的“香案”,摆上香炉和烛台,点上蜡烛和香,将刚出锅的鱼、肉、豆腐、米饭等摆上,放好碗筷,然后开启一瓶酒斟满酒盅,点上一些纸钱后,父亲边磕头边默念着“请祖先(好像是三代)回家过年”。这个仪式后,父亲就会喊小孩们(包括几个叔叔家的小孩)向祖先磕头。小孩们会笑嘻嘻地边磕头边喊着“请保佑明年考试得奖状”之类的吉利话。

这个程序之后,住在叔叔家的奶奶会被我们请过来,然后是叔叔和婶子们也陆续来了。大家一起摆桌子,收拾碗筷,端上酒菜。点响早已经挂好的鞭炮,就象征着“过年”了。大家坐在一起,开始吃一年之中最丰盛和最愉快的团圆饭。

其中,有一个细节让我印象尤为深刻。吃团圆饭的八仙桌摆在堂屋中,靠近供奉祖先“香案”的两个座位为“上席”。这两个位子很重要,自从我爷爷十多年前去世以后,长辈们一直让我这个长

孙坐在右边陪着奶奶；我年龄稍大之后，这个位子就轮给弟弟们了。再过几年，当我有了儿子或者侄子，右边的位子就会让给下一辈的男孩。在我的印象中，父亲是没有资格坐上席位置的，叔叔和婶子们更是不可能坐在那里，除非等到奶奶去世以后，那时候他们也当上爷爷和奶奶了。

在我描述的这个过年场景中，包含了很多家庭生活规则，如“祖先”与子孙、长辈与晚辈、男人和妇女、角色和职责、年龄与顺序，等等。我们老家农村将这些统称“老八套”，就是老规矩的意思。事实上，农民在比以上描述的更复杂、更琐碎的“老八套”下“过日子”，若是不守规矩，轻则造成人际矛盾，重则导致家庭灾难。

所有类此的家庭生活规范，都属于本书中的“礼”。“礼”为每个人提供生活指导，建立和谐稳定的家庭成员关系（包括与祖先间的超自然关系）。本书不是要对家庭生活中纷繁复杂的礼节做民俗学考察，而是要通过礼来揭示家庭组织与农民生命体验之间的关系。礼既是个体组成家庭的方式，也是家庭提供给其成员的生活规定。礼承载了农民家庭生活的制度性和规范性。

在近代自由民主话语中，传统的家庭生活方式成为封建秩序的象征，成为文化批判的焦点和社会改造的对象。要扫除“吃人的礼教”，改造中国家庭，建立一种能够保障个体自由的家庭新制度与新规范。这时，个人与家庭组织似乎变成了一对尖锐矛盾，礼变成了扼杀人性的工具。这种判断具有强烈的个体主义价值倾向。

在中国文化中，个体与家庭并非非此即彼的关系。本书将揭示家庭是农民个体生命价值之源泉，礼则是农民从家庭生活中获得超越性体验的途径。在阐明个体体验与家庭组织之间的辩证关系之后，本书还将进一步反观和反思，近一百年来指向个体自由的政治社会变迁对农民生命价值实现所造成的影响。

## 第二节 宗教、家庭(族)与生命价值

生命价值是指人活着的最终意义,即农民生活意识中的“终极关怀”<sup>①</sup>成分。生命价值是个宗教性<sup>②</sup>问题,因而很容易与宗教信仰联系起来。宽泛地看,农民所进行的所有指向超自然因素的行为都可以看作为宗教活动<sup>③</sup>,也可称之为“民间宗教”。宗教活动是农民生活的重要组成部分,从事农民信仰与道德问题研究的学者考察的是宗教活动中的人神(超自然对象)关系,如韦伯讨论的宗教伦理问题。

中国民众的宗教活动具有强烈的实用性与功利性,这是关于中国民间宗教信仰的常识。韦伯认为中国民间信仰属于“泛灵性巫术”,是功能性神的大杂烩。<sup>④</sup> 乌丙安分析说,“民间信仰的实用、实惠特点,显然与信奉一神教那种崇高的伦理道德和精神完美

① 蒂利希认为宗教的本质是人类精神活动中的“终极关怀”,他的文化神学理论将宗教的本质定位为人的精神体验,认为宗教是文化的本体,而文化仅为宗教的实现形式。参见蒂利希著,陈新权、王平译:《文化神学》,工人出版社1988年版。

② 史密斯认为名词性质的“宗教”概念是将宗教者内心的诸如虔敬、顺从、崇敬和崇拜等一类个人性活动变成了一种非个人性的可观察的“体系性的实在或实体”,这个概念的产生是与17、18世纪的护教历史有关的,所谓的“宗教的终结”是指放弃名词性的“宗教”概念及其所代表的理解方式,保留作为人属性的形容词性质的“宗教性”概念。参见史密斯著、董江阳译:《宗教的意义与终结》,中国人民大学出版社2005年版。

③ 这借鉴了杨庆堃对民间宗教活动的定义,他认为:“对宗教典型的中国式论述,是将超自然因素为中心对象、区别宗教与非宗教的标准……忽略了超自然因素,没有任何一个宗教概念能够准确地反映中国民众宗教生活的客观内容。”参见杨庆堃著、范丽珠译:《中国社会中的宗教》,上海人民出版社2007年版,第20页。

④ 参见韦伯著,康乐、简惠美译:《中国的宗教 宗教与世界》,广西师范大学出版社2004年版,第316页。

的追求不同,也不会对各种善恶鬼神表现出对上帝那样的‘爱’,而是用香火与供品换取可以感得到的福和可以摸得到的利”<sup>①</sup>。类此的认识,皆可统一到“宗教—巫术”这对宗教学基本范畴中。依据韦伯的划分,缺乏宗教伦理的人神(超自然对象)关系属于“巫术”。宗教伦理体现在人与神(超自然对象)订下的“契约”中,在宗教伦理引导下,人世的道德行为以对神的信仰为指向,并以获得灵魂“救赎”为终极目的。中国农民的宗教生活中缺乏类此的宗教伦理,故被划入“巫术”范畴。

韦伯认为农民阶层是“巫术”的主要担纲者,<sup>②</sup>“巫术”这种落后、原始的宗教形态是农民宗教生活的基本形式。这样的判断,既产生于韦伯宗教理性化的理论框架,也与其宗教比较研究方法有关。其宗教比较研究的核心对象是每种宗教文化中包含的伦理成分。当韦伯将“救赎”宗教伦理当作终极关怀的根本实现形式时,他就预设了宗教活动与人的生命关怀之间的关系。如此一来,中国农民宗教生活的性质是在“救赎论”的映照下被认识的,中国农民生命价值的实现方式也遮蔽了。

以上帝这一外在超越的终极实存为道德之根基和生命价值之源泉,属于圣经—先知型宗教<sup>③</sup>的超越方式。韦伯发现“中国宗

① 乌丙安:《中国民间信仰》,上海人民出版社1996年版,第9页。

② 韦伯分析说:“他们的整个经济生活特别受制于自然,这使得他们必须时时依靠自然的力量。他们相信可以用巫术强制作用于自然力之中或之上的神灵,或者干脆就买通神灵的善意。除了生活方式的激烈变革之外,别无他法让他们脱离这种普遍存在的、原始形态的宗教意识。”参见韦伯著,康乐、简惠美译:《中国的宗教 宗教与世界》,广西师范大学出版社2007年版,第481页。

③ 秦家懿、孔汉思将世界宗教划分为主要的三大类型,即哲人型宗教、犹太先知型宗教和印度神秘型宗教,其中“中国宗教”属于哲人型宗教。参见秦家懿、孔汉思:《中国宗教与基督教》,生活·读书·新知三联书店1990年版。

教”中缺乏人神之间的“信念伦理”<sup>①</sup>，这是可以接受的；但若以“救赎”宗教伦理为标尺来否认中国农民对生命价值的超越性追求，则是不可接受的。很多中国文化研究者批判了这样的观点。在儒学是否为宗教的争论<sup>②</sup>中，那些肯定中国儒学具有“宗教性”的学者，皆是在儒学所包含的“终极关怀”内涵层面上讨论这个问题，段智德将其概括为“具有独立人格的儒家的人何以实现终极的‘自我转化’的问题”<sup>③</sup>。

具有人文精神的儒家士人的“终极关怀”是通过“立德、立功、立言”这类俗世行为的超越化转向而实现的。儒家所提供的高度哲学化和精神化的“君子”之道固然是农民所无法体验和持有。那么农民在宗教救赎与理性哲学之外，通过何种途径实现其生命终极价值？这是本研究的核心问题。

在探讨农民道德和价值问题时，家庭(族)一直是一个重要的论述对象。梁漱溟说“中国缺乏宗教，以家庭伦理生活来填补它”<sup>④</sup>。这启发我们不应该将农民的生命价值问题设定为一个规范的宗教学命题。接下来回顾一下部分与中国农民生命价值问题

---

① 韦伯说：“当然儒教伦理中并没有救赎的观念。儒教徒当然没有被‘拯救’的欲望；不管是从灵魂的轮回，还是从彼世的惩罚中被拯救。这两个观念都是为儒教所不知的。如叫他弃绝生命的救赎，因为生命是被肯定的；也无意于摆脱社会现世的救赎，因为社会现世是既有而被接受的。他只想通过自制而谨慎地掌握住此世的种种机运。他没有从原罪或人的堕落中——这是他所不知的——被拯救出来的渴望。他希望被拯救的，没有别的，或许只有无尊严可言的粗野不文。只有侵害到作为社会基本义务的恭顺时，才构成儒教徒的‘罪’。”参见韦伯著，康乐、简惠美译：《中国的宗教 宗教与世界》，广西师范大学出版社2007年版，第225—226页。

② 参见任继愈主编：《儒教问题争论集》，宗教文化出版社2000年版。

③ 杜维明著、段智德译：《〈中庸〉洞见》，人民出版社2008年版，第236页。

④ 梁漱溟：《中国文化要义》，上海人民出版社2005年版，第79页。



有关的经典阐述,从而揭示出农民日常世俗生活中所蕴含的宗教性意义。

许烺光在研究中国人的人格问题时,意外地阐释了农民生命价值的体验方式。许烺光提出的“祖荫下”象征着个体与家族之间的关系。当“祖先”这一超自然因素参与到家庭生活中后,就产生一个超现实的具备世系传承性的家庭(族)概念。生活在“祖荫下”的农民“以‘祖先庇护’为中心内容的一切活动”<sup>①</sup>,即荣耀祖先和维系家族的发展构成了农民“社会行为”的目的和价值。

许烺光对生活在“祖荫下”农民的行为理性作了功能性解释。家族组织能够满足成员的物质需求和社会需求,个人的社会地位、安全保护、情感需求、物质供给等都可以在家庭组织中获得。“祖荫下”的人与“祖先”的关系还发挥着神义论的作用,人的现世命运与“祖先”阴德联系在一起。既然人的所作所为及其结果要放置到祖先庇护中去解释,那么祖先所象征的家庭(族),就成为人的行为的正当性基础。农民行为的价值指向着“光宗耀祖”这个终极目的,农民伦理道德的根基为“家世传承”。

许烺光提出的“祖荫下”这套文化模式与社会制度,深刻地揭示个体与家族之间的功能性关系。但由于许烺光持的是结构功能主义研究视角,将“祖荫下”看作是一种社会性事物而没有从宗教的角度对其进行研究,因此他并没有阐释个体在家庭组织中所获得的主体价值体验,也没有揭示出这套文化模式所包含的“宗教性”内涵。许烺光没有将家庭(族)的制度性与个体的价值性沟通起来,很有可能诱导我们只关注到这套文化模式和社会制度所具

---

<sup>①</sup> 许烺光著,王芃、徐德隆译:《祖荫下》,南天书局有限公司2001年版,序言第7页。