

CHINESE SOCIAL SCIENCES QUARTERLY

WINTER VOLUME, 2010

邓正来 主编

重新认识中国

中國社會
科學輯刊

冬季卷

2010年12月（总第33期）

CHINESE SOCIAL SCIENCES QUARTERLY

WINTER VOLUME, 2010

邓正来 主编

重新认识中国

中國社會
科學輯刊

冬季卷

2010年12月（总第33期）

图书在版编目(CIP)数据

重新认识中国:中国社会科学辑刊. 2010年冬季卷(总第33期)/邓正来主编.

—上海:复旦大学出版社,2011.3

ISBN 978-7-309-08025-4

I. 重… II. 邓… III. 社会科学-中国-2010-丛刊 IV. C55

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第047991号

重新认识中国:中国社会科学辑刊. 2010年冬季卷(总第33期)

邓正来 主编

责任编辑/李 婷

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路579号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

上海第二教育学院印刷厂

开本 890×1240 1/16 印张 15.5 字数 390千

2011年3月第1版第1次印刷

ISBN 978-7-309-08025-4/C·198

定价:25.00元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

为了中国

顾櫟



壬午

学术委员会名单

主 编

邓正来

主编助理

程 农 吴冠军

学术委员

林毅夫	周国平	许倬云	林毓生
张维迎	孙周兴	童世骏	姜义华
许纪霖	何光沪	马 敏	黄宗智
王 焱	俞吾金	汪 晖	张曙光
葛兆光	季卫东	桑玉成	史晋川
陈嘉映	汪丁丁	时殷弘	陈平原
秦亚青	张 军	周其仁	葛剑雄
赵汀阳	林尚立	高 毅	郑杭生
陈弘毅	邓晓芒	张小劲	徐 勇
钱乘旦	陈 来	陈维纲	纳 日
徐 贲	姚 洋	张旭东	宋新宁
杨念群	郝雨凡	王铭铭	许章润
秦 晖	任剑涛	周晓虹	阎云翔
姚先国	郁建兴	朱维铮	邓正来

主办单位：复旦大学社会科学高等研究院
浙江大学公共政策研究中心

卷首语：重新发现中国

邓正来

在当下全球化的世界结构中,不仅作为中国社会科学之认识对象的“中国”发生了巨大变化,而且这种认识本身所赖以凭的话语系统亦需要根据当下中国的立场进行重构——否则我们将没有基本的哲学根据去谈论所谓“中国”社会秩序的正当性问题。因此,“中国”既是中国社会科学的认识对象,又是其思想根据;换言之,中国社会科学的学术判准只能是“根据中国”。这意味着西方思想家、甚或中国先哲的思考绝对不能代替当代中国人自己的思考,西方学者、甚或中国先哲的答案也绝不是当代中国人自己的答案。因此,中国社会科学必须加强对中国问题本身的深度研究和理论关注。为此,我们必须从那种因“西方化倾向”所导致的“中国之缺位”中解放出来,重新“找回”或“发现”中国。这里的“中国”绝不是1978年以前或更为久远的中国,而是与其有着历史性关联的世界结构中的当下中国;这里的“中国”也不只是地理或人口意义上的中国,不只是经济意义上的中国,而是体现并承载着中国人之文化身份和政治认同的中国。显而易见,这里所讲的“中国”绝不是意识形态视野中的中国,亦不是中国传统知识视野下的中国,更不是西方知识视野下的中国,而毋宁是有待我们运用各种理论资源予以认知并建构的一个伦理性的文明体。

为了引导中国学者加强对中国本身的理论研究,我们特设立了一个常规性的栏目:“主题研讨:重新发现中国”。本卷集中刊发的五篇文章分别从不同视角对不同的中国问题展开了深度研究:范丽珠和刘芳合著的《中国民间信仰的神学基础》一文从宏观的神学基础向度对中国民间信仰进行了理论分析。立足于对中国民间宗教超自然面向的考察,作者认为“天”和“道”道德意义的超越性代表了民间宗教的价值渊源,与此相关的“天命观”既是民间信仰与官方信仰、儒家思想共享的意义体系,也构成了民间信仰的基础。刘建军的《权力、仪式与差异:人类学视野中的单位政治》一文试图从人类学的角度,对单位组织和单位政治进行重新的审视。作者认为,单位组织中存在着成员差异与群体间差异,单位组织借助权力、仪式和差异完成着对单位政治的组合、表达和维持。因此,对单位政治的解剖应该实现从“结构”到“过程”的转变。由此可发现,单位作为一种城堡化的组织创造了独特、有趣的单位政治形态和单位化生活形态,而单位政治的消解取决于单位组织属性的变革及其内部治理结构的真正转型。赵德余的《粮食统购政策执行中合约规则的演变及其制度功能含义》一文以20世纪50年代中期粮食统购政策实施的历史经验为例描述和分析了市场制度被取缔之后一系列的替代市场功能性制度安排发生和运作的过程,并试图以此为参照,对这一时期粮食生产效率变动以及此之后农业危机发生的原因进行解释。立足于此,作者试图提出具有某种普遍性的解释性命题:经济社会改革过程中原有基本制度(合约)的各种要素功能是如何被替代、修复或改进将决定改革的绩效及成败。袁松和张月盈合著的《电视与村庄政治——以

税改后的豫中付村为考察对象》通过个案考察对大众传媒在当代中国农村社会变迁中发挥的作用进行了研究。作者从传播学的视角切入村庄场域,运用质性的研究方法考察了电视对村庄政治的微观作用机制。作者认为,农民与中央政权通过电视发生了单向收-发的信息传递关系:政策信息的传递从以前组织传播式的“层层过滤推进”变成了大众传播式的从中央到农民的“直达”。这使得基层干部通过操控政策信息而侵占农民利益的成本大为升高,同时也使得基层政权的权威性和能动性受到严重削弱。程雪阳的《公法视角下的当代中国土地产权制度——基于宪法第10条的分析》一文从现行宪法第10条规定的土地产权制度入手,通过分析国有土地所有权和集体土地所有权之间的不平等及其带来的“所有权残缺”,对中国土地产权的改革提出了建议:废除宪法所建立的“城市土地=国有土地”制度;废除“以土地所有权的性质来确定土地使用权的范围”制度;明确“农民集体所有”的性质和主体。毋庸置疑,这五篇文章都是值得肯定的进行中国深度研究的理论尝试。

目 录

2010 年 12 月(总第 33 期)

卷首语: 重新发现中国	邓正来	1
主题研讨: 重新发现中国(八)		
范丽珠 刘 芳 中国民间信仰的神学基础		1
刘建军 权力、仪式与差异: 人类学视野中的单位政治		10
赵德余 粮食统购政策执行中合约规则的演变及其制度功能含义 ——市场是如何被消灭的?(1953—1957)		26
袁 松 张月盈 电视与村庄政治 ——以税改后的豫中付村为考察对象		44
程雪阳 公法视角下的当代中国土地产权制度 ——基于宪法第 10 条的分析		58
本刊特稿		
荣 剑 中国史观与中国现代性问题 ——中国社会发展及其现代转型的思想路径		76
学术专论		
李永晶 “马克思与韦伯”问题与中国社会科学的建构		107
杜建国 反民主的美国宪法		120
Max Rebol 非洲是否可以借鉴中国经验: “北京共识”为什么是一种 “非共识”?		154
贾春阳 美国对“疆独”问题政策的演变、影响与前景		163

学术对话

- 贝 克 邓正来 沈国麟 风险社会与中国
——与德国社会学家乌尔里希·贝克的对话
..... 178

学术综述

- 谢小瑶 徐杨勇 共同解读转型期的法治化运动
——“转型期法治”全国研讨会综述 194

海外专论

- 约阿希姆·里特著 姚远译 黑格尔《法权哲学原理》中的人与财产：
第 34 至 81 节 198
- 麦克尔·勒威著 吴万伟译 韦伯“新教伦理”的反资本主义解读：
布洛赫、本雅明、卢卡斯、弗洛姆 209

书评思考

- 周林刚 精神分析的政治学？
——关于《爱与死的幽灵学》的若干评论 217
- 董山民 祛“魅”之后，如何超越？
——读王绍光先生《祛魅与超越》 224

- 《中国社会科学辑刊》稿约 233

中国民间信仰的神学基础

◆ 范丽珠 刘 芳*

古代中国人的信仰世界是完整的、有机的实体,在日常生活中“宗教”并非是孤立地存在着,而是用以表示人们对祖先的崇拜、获得生活意义以及在宇宙与人类道德之间相互感应的方式与观念。这样一套完整的世界观早在中华文明的黄金时代(春秋战国的百家争鸣)就已经发展出来,不仅影响了儒家、道教等诸子,改造了佛教,并直接决定了中国文化以及中国人信仰的走向。

中国的民间信仰传统植根于乡村社会的生产实践和广大民众的日常生活中,是一套影响广泛、充满活力的信仰系统。在杨庆堃先生对宗教的界定和分类中,民间信仰属于弥漫性宗教(diffused religion),它的神学基础、仪式系统、组织结构与世俗的社会制度、政治结构、观念系统密切地联系在一起,常常作为后者的组成部分而发挥功能。长期以来,民间信仰通过一整套世俗性的组织、功能性的仪式和多元化的崇拜,与世俗性的社会和政治制度有机地整合在一起,在传统中国的宗教系统中始终占有重要的地位。

近年来,针对民间信仰的社会学和人类学研究大量涌现,连同内容丰富翔实的民族志和田野研究文本,使我们对民间信仰多了直观而真实的感性认识。不过,民间信仰作为一种延续了数千年的宗教和信仰系统,针对它的研究仅仅停留在直观的经验研究层面显然是不够的,我们还需要从历史的角度审视民间信仰,从宏观的神学基础和信仰结构中把握民间信仰。将民间信仰作为一个宗教整体,从神学和信仰层面对其进行阐释和分析,有助于我们更好地理解民间信仰在世俗制度和社会结构中的作用,有助于我们更好地把握民间信仰在宗教实践和文化传统中的意义。本文将关注中国民间宗教的神学基础,论证中国民间宗教所具有的超自然面向,特别是其对世界的看法决定了中国民间宗教的走向和具体内容。

上古时期中国宗教信仰的涵育

社会学家杨庆堃在其经典著作《中国社会中的宗教》一书中,确认中国古代宗教核心——他称之为“中

* 作者简介: 范丽珠,社会学博士,社会学教授,博士生导师,复旦大学社会发展与公共政策学院副院长,从事宗教社会学研究与教学多年;刘芳,复旦大学社会发展与公共政策学院社会学方向在读博士生。

国本土的宗教”^①,是“对天和命运的信仰,对占卜的广泛接纳,结合阴阳五行理论,强调对祖先的祭祀与崇拜”^②。

早在商朝时期,祖先崇拜和占卜术就已经出现。商王的坟墓和寺庙供奉各种牺牲,祭拜统御天下的王族祖先。此时,对诸侯来说,他们的祖先联系着遥远的上帝。在恰如其分地对待他们的上帝过程中,商人发展出复杂的仪式来慰藉逝去的先祖,以便获得他们的保佑。

占卜技术是商人宗教方面想象力的表现。占卜的过程就是通过将龟甲、兽骨加热,于是甲骨表面产生裂痕,这种裂痕叫做“兆”,甲骨文里占卜的“卜”字,就像兆的样子。从事占卜的人就根据卜兆的各种形状来判断吉凶,如史华兹(Schwartz)提示我们,“甲骨文很大部分的文字是关于宗教问题”^③。

当人们考察甲骨文时,就立刻会发现祖先崇拜的现象几乎无处不在,并且与自然神以及“帝”或“上帝”等神毫不排斥地融合为一体。在史华兹看来,“祖先崇拜的宗教取向,只是反映了在古代中国的社会结构之氏族拥有超乎寻常的力量”。在商朝、周朝时期的祖先崇拜表现出的社会秩序,深刻地影响了整个“精英文化圈中的”社会政治秩序和宇宙秩序的宗教观。这种秩序的价值在于“作为一种宇宙的隐喻,它表示了高高在上的神的权威之下,以家庭性的和谐而凝聚起来的实体与能量的世界”^④。在后来的中国历史上,祖先崇拜不仅得到了儒家思想的支持,并发展成为中国宗教的基础,在中国人社会生活中始终占有极为重要的位置,直到今天。

到了公元前11世纪,周朝(公元前1045年—前771年)取代商朝统治中国。周天子信仰的至上神更为“天”,周人的观念中,天虽然不那么遥不可及,但是仍具有道德意义的超越性。周克殷是上天的意志,“今予发惟恭行天之罚”^⑤,这就是周王的最高信仰——天命,天命的信仰即为周王朝的建立提供了合法性,同时也监督着周王的德行。在春秋战国时期(公元前771年—前403年),各诸侯国互相攻伐、社会动荡,以孔子为代表的先秦儒家学者,提出了“恢复周礼”,来解决礼崩乐坏的问题。孔子和其他诸子不仅认识到“天”的重要性,同时寻找通向道德的“道”。在后世,不论天的观念经历了何种转变,天始终是封建王权合法性的来源。“直到1911年的革命为止,在中国国家宗教中,这种关系一直未受触动。”^⑥

这个时期,各种不同的对于意义追求的探索也出现在中国文化中。人们开始相信天地生态系统之间存在着特别的互动,“感应”证明了在人、宇宙和神力三者合为一体中有着神秘性和道德性的关联。其后,在战国时期(公元前475年—前221年),中国的思想家开始意识到神秘的“气”的存在,在阴阳运行之中,气沟通了人与自然。到了汉朝时期,对天人感应和阴阳五行的信仰交织在一起,成为一套体系,从而熏染了后来的中国文化:世间的万事万物包括自然与道德都相互关联成为一体;而激发相互感应的动力则来自“气”。

民间宗教的超自然面向

超自然因素一直是中国人宗教生活和宗教信仰的核心要素,普遍存在于各种制度性宗教(institutional

① 杨庆堃:《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠主译,上海人民出版社2007年版,第23—24页。

② 同上书,第225页。

③ Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 18.

④ Ibid., pp. 22, 24.

⑤ 《尚书·牧誓》。

⑥ Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985, pp. 22, 24.

religion) 和弥漫性宗教的信仰实践中。杨庆堃在对中国宗教功能的结构性分析中,十分重视超自然因素,将其作为“中国宗教的中心内容、传统中国社会组织的关键因素”来看待^①。

在宗教学和宗教社会学传统中,对宗教概念的定义和界说可谓各有所依,流派纷呈。但无论是从宗教学、宗教人类学,还是从宗教社会学的角度出发,那些“表面上歧义甚大的宗教定义,归根结底都或隐或显地把对神的信仰作为宗教的本质核心或根本”^②。“神”作为一种超验性的“超人间力量”,在中国宗教的表述中就体现为一种更为抽象和宽泛的超自然因素。因此杨庆堃指出,“对宗教典型的中国式论述,是将超自然因素作为中心对象、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”^③。是否具有超自然的信仰系统,是否以超自然因素作为自身的信仰基础,成为我们界定一种意义和信仰系统是否为宗教的决定性因素。

由此,作为区分宗教与非宗教的关键性概念,超自然因素帮我们解开了曾经困扰学术界很久的“民间信仰是不是一种宗教信仰”的问题:民间信仰是一种宗教信仰。在民间信仰纷繁复杂的崇拜对象和祭拜仪式背后,一种带有普遍性的超自然面向始终存在于民间信仰实践之中。超自然性不仅是制度性宗教的重要特征,也是包括民间信仰在内的弥漫性宗教的主要特征。超自然信仰作为民间信仰的核心特征,给外在仪式和组织结构甚为松散的民间信仰提供了一套信仰系统,使我们能够将民间信仰作为一种宗教信仰,作为一个意义整体进行研究和审视。同时,民间信仰中普遍存在的超自然因素,也在客观上要求民间信仰研究不能仅停留在民族志和文献层面,还必须深入民间信仰的信仰结构层面,深入民间信仰的神学基础和宗教哲学之中。

民间信仰的神学基础问题

一套完整而成熟的宗教信仰,总是以系统化的宗教神学和教义哲学为基础的。这套系统的观念和概念是对信仰实践的高度抽象,是宗教信条的纲领和结构,也是这种宗教信仰赖以维系的神学基础。每一种宗教信仰都需要通过一套抽象的神哲学理念来阐释自身的意义、价值、作用和合理性。民间信仰也不例外。

但是长久以来,针对民间信仰神学基础的研究被有意无意地忽略了。究其原因,恐怕主要在于研究民间信仰的神学基础所必须面对的三个困境。

首先,民间信仰神学基础的研究要面对宗教社会学和田野研究的困境。民间信仰的社会学、人类学和民俗学传统偏重经验研究和文本分析,对民间信仰的神学基础鲜有涉及。作为植根于日常生活,着眼于此岸世界的信仰体系,民间信仰中宗教表象的超自然性并不突出,大量的超自然信仰以“迷信”或巫术的形态存在。这使得民间信仰的现世实践与民间信仰的神学基础之间出现了断裂,处于信仰彼岸的抽象的神哲学思想无法在民间信仰的民族志资料中获得系统性的论证,而基于地方社区的田野研究也无法将民间信仰中的神学基础和信仰实践有机地结合起来加以分析考量。

其次,民间信仰神学基础的研究要面对神哲学的相关概念、范畴的界定困境。民间信仰的宗教学和神哲学传统常常将民间信仰的神学探讨纳入对儒教或宗法性传统宗教的信仰系统中,较少将民间信仰视为一

① 杨庆堃:《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠主译,上海人民出版社2007年版,第20页。

② 何光沪:《宗教观念的本质与上帝观》,载任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版,第285页。

③ 杨庆堃:《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠主译,上海人民出版社2007年版,第20页。

个单独的宗教系统^①。作为一种弥漫性宗教,民间信仰带有明显的世俗性、功能性、多元性特点,这一方面使得针对民间信仰神学基础的探讨变得困难和复杂,另一方面也使得它与传统中国社会中的世俗意义系统,尤其是儒家思想和官方祭祀机制关系密切,这种密切性更最终表现在宏观的抽象信仰和神学基础上。虽然传统中国弥漫性宗教是否可以清晰地分离出儒教、宗法性官方宗教和民间信仰系统尚存疑问,但传统中国的弥漫性宗教或具有弥漫性宗教特质的意义系统的确在一定程度上共享着一套有关“天”的信仰和观念系统。

最后,与民间信仰神学基础的界定困境相关的,是它的历史性、民间性困境。民间信仰的松散性、世俗性、地方性和民间性特点,使得相关的神哲学阐释,更多的是将它作为一个与世俗政治权力相辅相成的信仰结构(比如儒教或者宗法性传统宗教)下等的或次生的宗教体系来看待。这种自上而下的结构视角,在一定程度上阻碍了我们从神哲学的角度独立地探讨民间信仰的神学基础问题,也模糊了民间信仰与官方信仰、民间信仰与儒家思想在神学基础层面的互动关系。

不过,神学基础研究视角的缺失,并不意味着神学基础对于民间信仰研究可有可无。这种研究的意义是不言而喻的。作为历史悠久、影响广泛的宗教信仰传统,民间信仰需要一套宏观而抽象的意义系统,也需要通过神学基础层面的阐释和概括实现自我整合。综合历史学、社会学和宗教学研究传统,对民间信仰的神学基础进行深入的研究和思考,一定会对我们进一步深化民间信仰的系统性研究有所助益。

民间信仰的价值之源:“天和道”道德意义的超越性

商朝时期的“上帝”和周朝的“天”代表了中国人对于超越有着深刻的理解,认为超越对人类生活有着神秘性的影响。杨庆堃这样描述“天”在早期中国宗教中的地位,“天是指导精神世界运行的至高无上的拟人化力量”^②,在日常生活中祈祷五谷丰登和摆脱病魔缠扰都归结到“天”。

“天”决定了人的特征,这种神秘的力量“天命”给予统治权力合法性;反映了“天”对人事有着类似人的兴趣,特别是皇帝的德政,“其原盖是由殷周之际以来,潜存于民间,王者必受天命而王之思想的复苏”^③。统治者的道德合法性,会受自然感应的影响——一场大旱或失败的战争都表明该政权失去了“天”命。这种传统最早的表述是,“天支配着道德秩序,……代表了一个宇宙的道德会保证并延续正常的人类秩序”^④。这种信仰和立场是中国宗教性最基本的特征^⑤。

同时,“天”的概念具有更非人化的意义,最终确认自然力量控制着人的生活。但是当“天命”出现后,则显示了自然的力量不仅仅是现代意义的物理学概念。“天”具有与人类道德活动主动的感应,是一种被认同的事实^⑥。

① 何光沪:《中国文化的根与花——谈儒学的“返本”与“开新”》,牟钟鉴:《中国宗法性传统宗教试探》,载任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版。

② 杨庆堃:《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠主译,上海人民出版社2007年版,第23页。

③ 唐君毅:《中国哲学原论:导论篇》,学生书局(台北)1993年校订版,第562页。

④ Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 122.

⑤ Hall and Ames, *Thinking Through Confucius*, Albany: State University of New York Press, 1987, p. 241.

⑥ 魏乐伯(Robert Weller)注意到英文译者常常把“天”翻译成“自然”。见其著作 *Discovering Nature: Globalization and Environmental Culture in China and Taiwan*, pp. 20-21。魏乐伯指出严复在19世纪末翻译达尔文进化论理论时把“自然选择”(natural selection)翻译成“天演”。

就在中国历史早期,另一个非常重要的宗教意向被发展出来。中国文化通过“道”来表述万事万物的敏锐察觉,并视之为构成现实世界理想境界之源。尽管抽象无形,“道”作为天地万物存在的根据而蕴含于天地万物自身之中,超验于人们的控制,无间不入,无所不包,人们借以发现宇宙的运行规律与恰当道德行为的规范。

“天”与“道”都是中国人所共享的精神遗产,儒家和道家分别给予了充分的阐释,与此相关就是衍生出对中国人影响至深的天命观。

中国民间信仰的神学基础:天命观念

中国民间信仰的神学基础,是自商周以来绵延数千年的天命信仰和天命观念。

中国原生的传统宗教始自商周时期,早于孕育儒家思想传统的春秋战国时代,更早于佛教传入和作为宗教形态的道教形成的西汉时期。杨庆堃指出,传统中国“原始宗教的核心是对天、次于天的众神以及祖先的崇拜”。“天生万物”,在先秦时代就得到充分发展的原始宗教,将对“天”的崇拜置于整个信仰系统的最高位置,认为天是指导世界运行的至高无上的力量,是统辖人间万物的宇宙主宰。作为一种悠久的宗教传统,对天的崇拜“既没有被外来的信仰所取代,也没有在漫长的三千多年岁月中失去影响力”^①。

在上古时代的信仰中,“天”也常常被表述为“天帝”、“皇天”、“昊天”等等,周人高高在上的神被称作“天”。“天帝”概念使有关“天”的信仰在早期传统宗教中具备了人格化的特征,天是至高无上,也是一种拟人化、人格化的力量。对于“天帝”的早期崇拜,常常会具体到在神话和现实间游离的黄帝、炎帝等人身上^②。同时,在传统信仰的演化过程中,“天”的概念逐渐取代了“帝”,这种对“天帝”观念的进一步抽象,也使得承载古人超越意识的有关“天”的信仰更加完备,更加系统化。由此,对于“天”的信仰就具有了双重特征:作为一种超验的最高概念,“天”具有抽象的非人格化特征;作为统辖和掌控众神、鬼怪、精灵,乃至世俗生活的最高主宰,“天”又不可避免地带有人格化的特质。

同时,虽然具有人格化和非人格化的双重特征,这两种特点在根本上都是“天”作为至高无上的超自然力量和超自然存在的一种表现。与“天”的这种超自然性、超验性相比,“天”的自然性指涉(作为自然界和大自然的“天”的概念)始终处于从属地位。长期以来“天”更多地被视为一种超自然存在,这种占主导地位的超验性、超自然特点,凸显了“天”的宗教性意义,也使得“天”具备了成为民间信仰神学基础的条件。

与“天”的信仰紧密相连的是中国人的命运观念,这也是源远流长的中国传统文化的重要组成部分。孔子说“死生有命,富贵在天”,命运常常被视为一个人人生历程中的某种必然性,在一出生即已被决定;孔子又说“知命”,强调命运是可以通过个人努力而被知晓的,甚至在一定程度上也不是不能被改变的。同时,与抽象而宏观的“天”的概念不同,命运观念更为个人化,更加贴近普通人的日常生活,是沟通超验的彼岸世界和现实的此岸世界的桥梁。对“命”的理解体现着中国人信仰系统中的积极性和能动性,对抽象神明的崇拜在“知命”信念的驱动下转换为世俗生活中的具体行动。命运一方面决定着人们日常生活中的喜怒哀乐,另一方面又在人们的信仰实践中被揭示,被认识。

作为民间信仰神学基础的天命观念,就是由对“天”的崇拜和对“命”的崇信构成的,是对两者的有机

^① 杨庆堃:《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠主译,上海人民出版社2007年版,第37、129页。

^② 李申:《中国儒教论》,河南人民出版社2005年版,第一章。

整合。天命观念是一个既对立又统一的整体,它兼具人格化和非人格化的特征,兼顾宏观与微观两个视角,整体与个人两个维度,既是一种超自然的超验性信仰,又与现世的世俗生活密切相关。这种对立统一、无所不包的特性,使天命观念成为民间信仰系统赖以维系的重要因素,成为民间信仰的神学基础。

首先,亦人格化、亦理念化的天命观念,为民间信仰提供了一套宏观的意义系统。天既可以像耶和华一样成为主宰一切的人格神,又可以像耶稣一样具象化为三皇五帝^①,还可以抽象化为一套放之四海而皆准的理念和价值法则。这一方面给民间信仰提供了一个统辖一切的人格化主宰,另一方面也使这种人格化具有高度的可塑性,给民间信仰对天命观念的吸收和改造提供了可能性和便利条件。同时,天命观念的理念化诉求,也直接或间接地为民间信仰提供了一套道德和价值理念。

其次,亦宏观亦微观,亦整体亦个人的天命观念,为关注微观、关注个体的民间信仰建立了一个结构性的信仰框架。有关“天”的崇拜更多地着眼于宏观的、整体的层面,而对“命”的解读和信仰则更多的兼顾了微观层面和现世生活的个人层面,两者相辅相成,共同构成民间信仰的神学基础。一个很好的例子是为中国民众所普遍接受的“天人感应”、“天人合一”理念。这套在传统天命观念下形成的天-人关系说,一直对民间信仰的理念和实践具有广泛而深刻的影响。

最后,亦超验亦现世的天命信仰,在为世俗化、功能化导向的民间信仰提供超验性神学理念的同时,也把超自然信仰和世俗生活紧密联系了起来。在“天”的指挥和授意下,无数功能性的神明和精灵融入平民百姓之中,影响着人们的日常生活;人们通过实践民间信仰,认识自己的命运,发现生活的意义。超验的天命观念概括和提炼着纷繁复杂的超验性民间信仰,同时也形塑着民间信仰的超验性建构。

天命观念：民间信仰、官方信仰和儒家思想共享的意义系统和神学基础

在研究中国传统文化和宗教信仰的大量文献中,民间信仰与官方信仰、儒家思想的相互关系和作用机制始终是热门话题之一,受到持续的关注。但可惜的是,民间信仰的意义在相关研究中始终没有得到应有的重视。基于民族志资料的社会学和人类学研究,常常只关注具体民间信仰的地方性社区实践,或是从政治性权力性角度探讨官方信仰和其所支撑的政治系统对民间信仰的形塑、管理和控制,较少将民间信仰与官方信仰放在平等的地位上探讨其相互关系。基于历史文献和哲学思考的宗教学研究,常常将民间信仰作为官方信仰或儒家思想的子系统,甚至设想将三者整合在一套意义系统中^②。

这些研究视角都忽视了天命观念作为民间信仰、官方信仰和儒家思想共享的价值和信念的重要意义,忽视了天命观念在构建和整合中国几大信仰和理念传统中所起到的神学基础作用。从天命观念入手研究民间信仰、官方信仰和儒家思想,有助于我们从神学基础层面厘清三者的相互关系,有助于我们深入地分析和阐释民间信仰在中国信仰系统中的意义和作用。

长期以来,围绕“儒学是不是一种宗教”的讨论始终没有间断过。有学者支持“儒教是教论”,认为儒教

① 李申：《中国儒教论》，河南人民出版社2005年版。

② 参见李申：《中国儒教论》，河南人民出版社2005年版；何光沪：《中国文化的根与花——谈儒学的“返本”与“开新”》，牟钟鉴：《中国宗法性传统宗教试探》，载任继愈主编：《儒教问题争论集》，宗教文化出版社2000年版。

是以对“天”的信仰为核心,包括天命观念、祭祀活动和相应制度,以儒学为理论表现的一种宗教体系^①。另有学者指出,周公的“圣人以神道设教”理念被孔子继承,孔子谈论天命却同时“敬鬼神而远之”,可见儒家对于天的态度,“用”的成分大于“信”,儒学也因此否定了自身成为一种宗教的可能性^②。

杨庆堃在其著作中认为,从有神的超自然的角度出发,儒家思想还不能算作一种完全神学意义上的宗教,但可以被视为一种具有宗教特质的信仰系统。儒家思想的神学本质是它基于理性主义观点形成的不可知论,它使得儒学一方面更多地关注社会教化和世俗伦理,具有很强的现世化倾向,另一方面又在超自然信仰和灵魂问题上缺乏一种彻底的无神论和理性态度,为宗教神学思想的发展留出了充足的空间。(第一、第十章)

儒家思想的这种不可知论特征,不仅来自它的理性主义倾向,更来自它对天命观念,对天命观念中的宗教性因素的开放性继承态度中。作为一套成熟的思想体系,儒家学说从来没有完全排除过宗教的影响,它不仅在对于天和命运模糊不清的态度中彰显了自身的宗教性特征,还在实践中“包含了一套基于信仰上天、天命决定论、预测以及阴阳五行理论之上的宗教思想子系统”。在《中国文化的根与花》一文中,何光沪虽然讨论的是儒教的问题,但是却间接地承认了中国原生宗教的存在,“所谓儒教,非指儒学或儒家之整体,而是指殷商以来绵延三千年的中国原生宗教,即以天帝信仰为核心,包括‘上帝’观念、‘天命’体验、祭祀活动和相应制度,以儒生为社会中坚,以儒学中相关内容为理论表现的那么一种宗教体系”^③。

在中国传统社会,作为儒家思想和民间信仰共同的神学基础,“天命观念”使两者能够在长期的社会和宗教生活中实现和谐稳定的良性互动。长期以来,儒家在天、命等超自然信仰基础上,逐渐形成儒释道三教合一的格局,从而完全与民间共享一个宗教信仰的体系。实际上,所谓的“三教合一”所达成的在同一个生态环境下相互的糅合混融;并不是在儒家、道教、佛教理论上与制度上的诉求,而真正将“合一”实现的是中国民间信仰。故我们在民间社会看到的事实是,虽然中国老百姓对孔子给予极大的尊重,很多偏僻的地方也有文昌宫,不识字的老太太也能背诵“三字经”,也将“耕读传家”作为一种理想,甚至如果有可能,就是再辛苦也会让子孙读经书,考功名;但是,这些并不影响他们对道教或佛教鬼神系统、仪式、修炼方式的热衷。在这个过程中,佛教和道教的思想原创性与俚俗性混在一起,以至于其宗教的理念与境界迷失于其民间性之中;而儒家的人文理念和道德追求对于普通老百姓来说,实在是过于高远,而通过民间士绅教化的内容往往要依靠佛教与道教的鬼神系统作为监督和控制的机制。所以,中国民间信仰表面上看是三教的合一,其骨子里却是民间习俗的古老思想与原始信仰^④。

与民间信仰一样将天命观念作为神学基础的还有传统中国的官方信仰。官方信仰更多的带有政治和意识形态面向,着眼于为政治统治和政治更迭提供神圣性和合法性。由此,怎样通过与民间信仰的有机整合实现稳定的政治统治成为官方信仰的主题之一。在神学基础层面,这种整合是基于“以神道设教”观念,通过对天命信仰的吸收和解释来实现的。天命观念不仅为历朝历代的政权提供了神圣的合法性,也使得这种合法性能够获得普通民众的广泛认可。

① 何光沪:《中国文化的根与花——谈儒学的“返本”与“开新”》,《宗教观念的本质与上帝观》,载任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版。

② 周黎民、皮庆侯:《儒学非宗教论——与任继愈先生商榷》,载任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版。

③ 何光沪:《中国文化的根与花——谈儒学的“返本”与“开新”》,《宗教观念的本质与上帝观》,载任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版。

④ 参见范丽珠:《全球化时代宗教的价值:探讨从文明冲突到文明共存的可能》,载《社会理论》,中国社会科学院社会学所主办,社会科学文献出版社2008年版。

同时,对天命观念的官方解读也不能脱离以民众为基础的民间信仰。杨庆堃指出,从宗教信仰的政治权力层面出发,天命观念“有赖于民众接受上天作为至高无上的权力,并相信这种权力预定了宇宙中的万事万物,从国家的重大事件到个人生活中的琐碎小事”。而对官方的天命信仰的政治认同,正是通过民间信仰对天命观念的神学认同实现的。通过神学层面的共识,浸润在民间信仰环境中的普通大众同时接受了天命观念和皇权至高无上的神圣性。如果没有这种共识,单纯的官方政治宗教仪式可能流于形式,对“天”的崇拜,对皇权合法性的认同也有可能远离普通民众的日常生活和信仰实践^①。

民间信仰的教堂与实践：家庭与祖先崇拜

至少从商朝以来,中国人就开始崇拜祖先,并发展出大量复杂的仪式来祭祀先人。如果说中国文化重视家庭和通过代际传递保证其源远流长具有一定的独特性的话,在几乎所有的古代文化中,都发现人们为死亡的问题而困扰。从早期人类就发现无法相信自己的家庭成员或德高望重的领袖竟然会在世界上消失了。考古发现显示了人们如何精心地安排墓地^②。这种对死者的尊重完全是在直觉的引导下,人们相信死者并没有远离,而是仍然以其他的方式环绕在他们的周围:“不论如何,祖先并不简单地只是存在于亡者神秘世界漂泊的幽灵。他们的灵魂始终活在由其后代结成的各种关系中。作为家族群的一员,穿越了生死界限,他们继续在社区和亲族中扮演着重要的角色。”^③

尽管已经死去了,却仍然存在于家族群体中;人们相信,死者的灵魂既可能会带给人们快乐和安慰,也可能会造成麻烦或祸端。早在《礼记·檀弓上》就记载了孔子说的:“之死而致死之,不仁,而不可为也。之死而致生之,不智,而不可为也。”复杂的仪式和季节性的祭祀就是为了和逝去的祖先维系着和谐的关系。悲伤、葬礼以及纪念性的仪式都是在家庭中进行的,凝聚着以亲属关系为基础的宗教、道德的情感^④。这样的仪式成为中国文化“宗教取向”的核心内容。史华兹强调在祖先崇拜中超越性的意义:“死者的灵魂始终保持着与其活着的后代的关系,作为家庭的成员穿越生与死的界限,继续在社群中扮演其角色……”^⑤

熟悉的家和村里面的祖宗祠堂摆放着有祖先名字的神主牌,每年祭祖或过年的时候人们聚集在一起祭祀祖先。在中国社会的文化传统中,家庭就是地方的教堂。在这个中国宗教独特的方向看:“人们并不觉得他们是某个宗教的成员,而是属于社区、家庭、家族以及某个行业……”^⑥这是大范围家庭成员和亲属们聚集在一起表达其宗教的情感。

人们将某一时间作为文化性的纪念日来怀念自己的祖先们,如清明节人们到祖坟上扫墓,祭拜过世的亲人们。这一纪念性仪式在20世纪以来被人们忽略,不过到了2008年,中国政府重新确认清明节作为公共假日。

在中国社会,祖先崇拜具有更广泛的社会意义。在民间,不论何人,如果生前其具有很高的道德操守并

① 杨庆堃:《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠译,上海人民出版社2007年版,第135、136页。

② Robert Harrison 在其著作 *Dominion of the Dead* (University of Chicago, 2003) 中,追溯了“人类是如何在安顿自己住处时,已经埋葬了自己的亲人”的过程。

③ Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 21.

④ Ibid., p. 70.

⑤ Ibid., pp. 20; 21.

⑥ 参见 Vincent Goossaert 的文章,“Religious Traditions, Communities and Institutions”, In *Religion and Public Life in the Chinese World* (即将出版)。