

王铭铭 主编

中国人类学评论

Chinese Review of Anthropology, Volume 11

第11辑



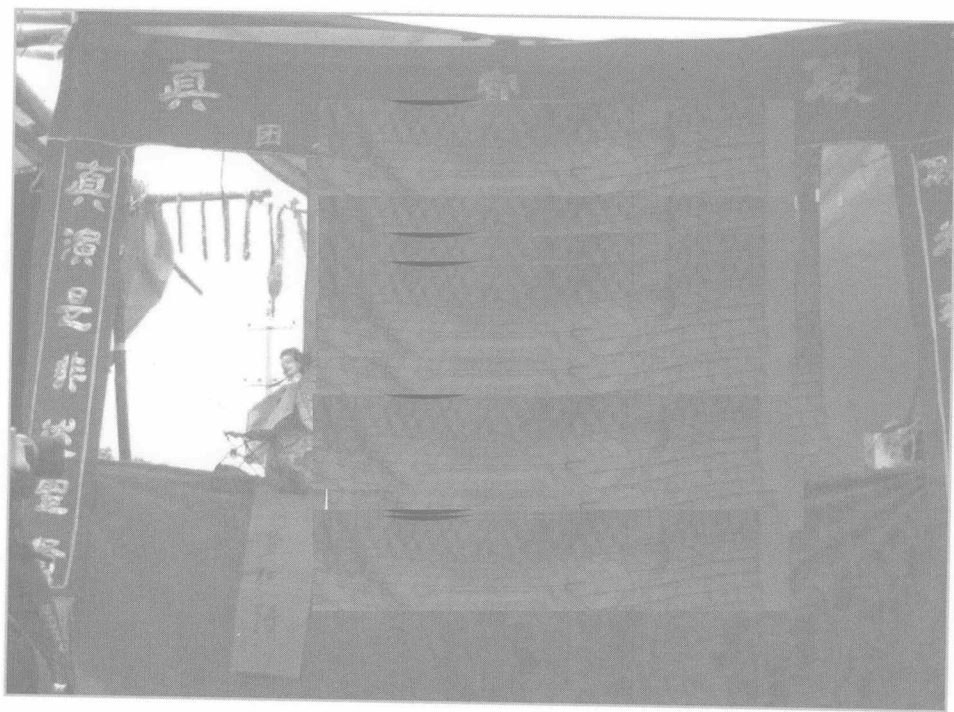
世界图书出版公司

王铭铭 主编

中国人类学评论

Chinese Review of Anthropology, Volume 11

第11辑



世界图书出版公司

北京·广州·上海·西安

图书在版编目(CIP)数据

中国人类学评论. 第 11 辑/王铭铭主编. —北京:世界图书出版公司北京公司, 2009. 6

ISBN 978-7-5062-9583-3

I. 中... II. 王... III. 人类学—文集 IV. Q98-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 071786 号

中国人类学评论(第 11 辑)

主 编: 王铭铭

出 品: 吴兴元

责任编辑: 马春华 黄燕华

出 版: 世界图书出版公司北京公司

发 行: 世界图书出版公司北京公司

(北京朝内大街 137 号 邮编 100010 电话 010-6401-3086)

销 售: 各地新华书店

印 刷: 北京盛兰兄弟印刷装订有限公司

开 本: 787×1092 毫米 1/16

印 张: 18 插页 3

字 数: 300 千

版 次: 2009 年 8 月第 1 版

印 次: 2009 年 8 月第 1 次印刷

教师服务: teacher@hinabook.com 139-1140-1220

读者咨询: onebook@263.net

营销咨询: 133-6657-3072 010-8161-6534

编辑咨询: 133-6631-2326

ISBN 978-7-5062-9583-3/Z · 263

定 价: 36.00 元

版权所有 翻印必究

目 录

神圣性、“他者”与仪式

隐士的礼物：一个界定外部性和伦理性的社会学分析

..... 纪仁博(David Gibeault)··· 1

“陌生人—王”在大理 梁永佳···23

神的身体、松果体与神圣性 张亚辉···35

无酒不成礼——竹林堡婚礼中的“酒” 尹 韬···54

乡村葬礼中的“灵事”与“人事” 黄剑波 王 媛···86

跨学科讲坛

地区、文明与历史叙述 汪 晖···94

圆桌会议

赫哲人、人类学与传媒的表征 王铭铭主持···111

文化人类学席明纳

宗教学与人类学 王铭铭···148

会议纪要

艺术人类学学科定位、理论与方法学术研讨会纪要

..... 王建民 张歆歆···150

述评特辑——经学、风俗、社会与礼仪：重读 20 世纪前期的中国论著

按语 157

经学与西学——读刘师培《经学教科书》 张亚辉···158

顾颉刚与土地神——1926~1927 年东南沿海的“游士”与“风俗”

..... 张 帆···171

发须爪中的“迷信”与“道德”

- 读江绍原《发须爪——关于它们的迷信》……………舒瑜…191
- 儒学人类学——读李安宅《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》
……………陈波…208
- 曾经沧海难为水——重读杨堃“葛兰言研究导论”……………赵丙祥…239
- 社会意识中的“隐”——《皇权与绅权》的一个补注……………梁永佳…250

书 评

- 《法律与人类学：中国读本》……………朱晓阳 侯猛编 刘琪评…263
- 《中国考古人类学百年文选》……………王仁湘主编 胡鸿保评…267
- 《心有旁骛——历史人类学五论》……………赵丙祥著 王瑞静评…270
- 《中国萨满音乐文化——以东北阿尔泰语系为例的地方性叙述》
……………刘桂腾著 高贺杰评…274
- 《伤心篱笆》……………潘年英著 王寄梅评…278

稿 约

神圣性、“他者”与仪式

隐士的礼物：一个界定外部性和 伦理性的社会学分析

纪仁博 (David Gibeault)

本文试图用比较视野研究一个个案，从而对中国的隐逸传统进行社会学分析。个案研究可以将隐逸问题纳入实在的社会关系中考察，比较视野可以将隐逸问题纳入社会学的普遍关怀中审视。笔者认为，两者在社会学研究中不可或缺。

中国隐逸传统存在大量不为社会学界重视、却具有巨大比较潜力的事实。隐逸(eremitism)虽然并非人类社会的普遍现象，却是复杂社会组织的共有现象，遍及欧洲、印度、泰国、日本等社会。我们因此应该着手解释，为什么如此不同的社会都存在遁世(renouncement)的现象。换句话说，不同社会中为何存在这一恒常的制度。不过，本文无意讨论该制度对社会学或人类学的理论意义，而是希望完成更为基本的步骤：中国隐逸制度如何修正学界一直使用的社会学术语。这要求我们将中国隐逸制度放在社会学已知事实之中进行比较，而不是放在中国自己的国家传统中分析。笔者这么做的意图在于坚持一种比较法：我们不能用异域案例解释中国事实(如用印度遁世修行者解释中国隐士)，而应该用中国的制度修正已有的社会学概念。否则，到中国来研究中国社会，却没有能力因此改变自己对于“社会”这一概念的看法，岂不是白跑一趟？

其实，这种方法并不新颖，涂尔干早在《宗教生活的基本形式》一书中就曾使用。他没有通过欧洲或者其他地方的例子“解释”澳洲宗教。相反，他用澳洲宗教理解其他已知宗教(因此他一再强调土著宗教的“简单性”)。同样的方法更早出现在托克维尔的《论美国的民主》中。人类学家重视这本书，是因为它的方法是用美国的例子理解法国革命。

中国的隐逸制度正是在这个意义上具有巨大的比较潜力。在所有已知的其他隐逸制度中，隐士(hermits)都确定无疑地属于宗教人物，例如天主教修士。但是中国的隐士则不是这样，或者说不一定是这样。和尚、道士虽然称得上是遁世的宗教人物，但是他们不足以定义中国的隐逸制度。中国隐逸制度的最基本特

征在于“不仕”，即拒绝服务于朝廷，这种行为通常被称为“政治”行为。这使我们认识到，以往用宗教理解隐逸的做法并不充分：如果中国的隐士与印度遁世修行者以及天主教修士同属一个范畴，那么宗教的一般定义（“信仰”、与神的优越关系、与自然/超自然的优越关系）就不足以描述这个范畴了。笔者认为，问题的关键在于“世界”（world）。“世界”（其形容词为“worldly”，拉丁文为“mundane”）体现了“整体秩序”及其“特别部分”之间的差异：如果说“整体秩序”可以称为“宇宙”（cosmos），那么“世界”则对应着该秩序的“特别部分”，也正是隐士所离弃的部分。笔者的观点是，对“宗教”一词进行综合的（或曰社会学的）界定，实质上就是界定“整个秩序”（宇宙）及其“特别部分”（世界）之间的关系。

这样一来，隐逸问题就不再是一种奇特的制度或者学者的好古心态，而是有关“社会”的问题：“社会”的观念，及其流动的边界和独特性质，都包含在隐逸制度之中，并因该制度而激活。这是一种与近年汉学研究不同的看法。最近三十多年，众多事实被冠以令人疑惑的“民间宗教”或者“民间文化”的名目，使“中国社会”最多只能被虚拟出来，它的实在性（reality）则淹没在由各种虚假范畴生成的“多样性”之中。

相反，笔者主张，中国的隐士不仅提供了一种一致性的视角，为描述中国社会的特性打下认识论基础，而且这种一致性是通过将“世界”相对化而实现的，这正是隐士的功能。

此处采用的比较法，建立在所研究事实的内部连贯性（internal coherence）的基础之上，因此必须用实在的案例加以揭示，并强调事实所引起的表现（representations）。正是出于这些原因，笔者将下面的分析建立在一个具体的案例上，这个案例来自我多年研究的一个村落。但是我必须申明，我绝对不是在做所谓的“村落研究”，而是将该村落视为一个将文献传统中常见的事实情境化的地点。我将突出该村有关“隐士”的材料，但也要将这些材料的关系背景交代清楚。这篇文章是针对中文读者的，并引用了前人的隐士研究，所以我将略去一些中国读者熟知的事实，如“神山”、“仙”等。

村落中的隐士

该村落叫“伍家沟”，位于湖北省西北部，距道教圣地武当山 15 公里左右。这个村落的位置决定了村民和隐逸传统之间发生的关联。但武当山并非决定该村与隐逸传统发生关系的唯一因素。下面的一则伍家沟神话故事、一个耳熟能详的故事，同样表达了村民心目中的隐士形象：

姜子牙保周朝

周文王访贤，在渭水访到了姜子牙。文王请姜子牙给他保朝。姜子牙说：“我腿脚不强，走不动路，天天只会钓鱼。”

文王没法，亲自拉着车子来请姜子牙。文王拉了姜子牙八百零八步。姜子牙说：“我保你周朝八百单八年。”

文王问姜子牙：“先生，你能活八百岁吗？”姜子牙说：“我活给你保朝，死后还给你保朝。”

文王不信，又追问一句：“死后咋个保法？”

“死后你把我装在棺材里，再把棺材吊在金銮殿上。国家哪方有难，你把棺材扭向哪方，那地方就平安没事了。”

文王照着姜子牙的话做了。还将姜子牙的话一代代传给子孙。^①

后面情节不再细述，大致说：808年后，姜子牙的尸体腐烂，化成18只鸽子，飞到18个地方，于是每个地方出现了一个反王，周代就完结了。这个神话故事让我们注意到隐士的三层含义：（1）虽然隐士基本“隐”在山里，但也有不少隐在“民间”，地位低微。就是说，在某些情况下，民间等于山里。（2）朝代是通过等级的颠倒——即皇帝对隐士近乎屈辱的谦虚——而建立的。我们注意到，故事里的周文王要亲自拉车，就好像没有随从一样。这里强调的是：文王要自己出力，甘愿被贤者愚弄。（3）王者和隐士之间的这种关系，是朝代延续的原则。

我认为这类故事代表老百姓的常见想法（可以想想脍炙人口的诸葛亮故事）。这种对隐逸传统的想法不仅出现在士人的生活中（他们的诗歌、绘画）以及官修正史里，而且还存在于老百姓的头脑之中。因此隐士的地位具有超越性，是不同社会层级的共同观念。而且，这个故事还表明，隐士地位与王权（kingship）有直接的关系，因此，拒绝服务朝廷具有正面价值（positive value）。对于隐士的历史研究都正确地强调“隐”与“官”的差异，以及“隐逸”与“出仕”的区别。但是，此处我们看到的是，在村民眼中，遁世成为隐士与朝廷结合的原因，或者说隐士与朝廷二分结构的开始。实际上，考虑整个过程不仅有助于理解村民对于隐士的态度，而且也有助于理解另一个其实并不奇怪的现象，即“终南捷径”^②。从晋到唐，隐逸传统最为兴盛。此后，人们不断怀疑隐士的动机。与其说怀疑本身表

① 韩致中：《伍家沟村民间故事集》，40页，北京：中国民间文艺出版社，1989。

② 韩兆琦：《中国古代的隐士》，北京：商务印书馆，1996。

明了隐逸制度走向腐败,不如说隐逸制度继续表达了隐士与帝王之间的根本性关联,这种关联甚至比科举制度更为根本。

村民对隐士及其在王权合法性中的角色,有一套相当重要的“看法”。更重要的是,他们还有一套令隐士发挥作用的制度体系,研究隐逸传统不能不考虑这个制度体系。我在另一篇文章已经讨论过这个制度^①,此处仅做一提纲挈领的介绍。

我认为我们了解一个系统,特别是一个文化系统,最好的方法是用关系理解成分(element)。这是一个莫斯原则,我用它来探索处于关系中的隐士。我在伍家沟村见到的最广泛的社会表征,是每一家堂屋的北墙(即家中的神圣之处)挂着一块牌子^②,叫“五位牌”,即五个字:“天地君亲师”。

五位牌的内容对于印欧世界来说相当陌生。它的一半是宇宙(天、地),另一半则描述不同的社会领域(君王、亲属、知识)。(考虑到五行之说,五位牌中间的君王可能正处于宇宙和社会之间。因为五行思想影响深远,可以让我们将五位牌上的“王”视为既属于宇宙又属于社会领域的概念。)隐士属于五位牌上“师”的一种,我们会发现,在这个地区,“师”的意思是亲属的外部的含义。这样看来,五位牌并非简单的罗列,而是一个体系:牌上的成分在彼此关系中获得意义,而且这些成分之间的关系都遵循同一个原则。

时间之外

在这个地区,亲属由两部分构成,我分别称其为“狭义亲属”和“广义亲属”,前者被后者涵盖(encompass)。狭义亲属即一个宗族,它由两个基本成分构成:时间秩序(辈分秩序)和边界(婚姻制度或称外婚制)。虽然这两个成分不足以囊括宗族的所有内容,但是它们不可或缺。辈分与外婚两个因素之间存在等级:辈分秩序确定一个人在宗族中的身份,外婚制度则需要依靠辈分秩序才能实现^③,而宗族的本质,表现为一个时间性制度。然而,通过婚姻建立的关系,即对外关系,在两个方面可以修改这一时间秩序:每一代,宗族的姊妹都要离开(出嫁),到

① 纪仁博:“历史与他者结构”,载王铭铭主编:《中国人类学评论》(第4辑),20~26页,北京:世界图书出版公司,2007。

② 实际上大部分家庭并不一定挂这块牌子,而是经常贴些政治领袖、美女、汽车等的图片。但是牌子的物理存在并不重要,因为村民都知道“朝北墙磕头”是什么意思。

③ 虽然存在很多表述外婚制度的方式(如“五服”),但是在伍家沟,主要方式在参与同一个辈分秩序(不可以结婚)或参与不同的辈分秩序(可以结婚)。我们将看到,婚姻制度的其他方面(如居住原则)也同样依赖辈分秩序。

别的地方生活,宗族因此形成了一个地缘边界,给这个时间性制度以地方属性,即,属于一个宗族的成员要住在同一地方。然而,姊妹离开的同时,媳妇也从外面嫁入,并因此建立一个新的地域单位:(建)房。其规则是:新婚夫妇必须按照辈分和兄长弟幼的秩序建房,而房子必须围绕一个院子(称为天井)建立。

“院子”的含义可以概括为:围绕继嗣关系的分灶状态(即婚姻关系)。这一点中国读者十分熟悉,不必细说。这里我们要注意的,亲属实体与其外部之间的关系相当复杂。我说复杂,不是难懂而是不单纯。首先,亲属实体本身的主要意义是其时间性,即一种继承制度,体现在“宗”这个字所代表的价值之中。但是通过它与外部的联姻,其性质也发生改变:它不再是一个统一的地域单位,而是不断因联姻(以及随之建房)而出现内部分化的地域单位。作为一个实体,它变

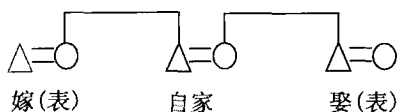


图 I

成了一个“时间加空间的实体”,它的叫法也由“宗族”变成“院子”。伍家沟村民把这种实体叫“罗家院”、“伍家院”,等等;“院子”既非指一个家庭,又非指一个居地,而是指整个“集中于某地的宗族”。在这个过程中,媳妇的外部性被内化了,并改变了群

体的性质,使其从一个“时间实体”变成一个“时间加空间”的实体。

亲属之外

上述狭义亲属性质所发生的改变,其含义在于“院子”参与到广义亲属之中。广义亲属在本土词汇中称为“三亲六党”。它只覆盖两代人,时间性极小,但覆盖的空间极大。“三亲”指“自家”(自己所在的“院子”)及其“姑家”、“舅家”。三亲表达每个“自家”具有的两种婚姻关系:给予和获取女性(“嫁”和“娶”)。在概念上,“姑家”和“舅家”这两种关系到了下一代人就融合为一种关系:“自家”的“表亲”(见图 I)。在“红白喜事”中,每种“三亲”都应该到场,但是他们不必亲自来,而是派代表,这些代表就是“三亲六党”中的“六党”。“六党”包括三亲下一代人的姻亲,即按照图 I 建立的“嫁出女人”和“娶入女人”的群体。“三亲六党”的总体构成如图 II。以伍家沟的常见人名“罗成光”为例,在这个亲属组织里,婚姻关系是该组织能够成立的主要原则,因此是一种涵盖性关系(encompassing relation),而继嗣关系则处于从属地位。其实,这里发挥作用的规则是:宗族实体的真实性和(有限的)时间深度,都是通过两种外部性(exteriority)实现的,即姊妹的嫁出和媳妇的嫁入。两种外部关系都表达为一个词汇:“表”。

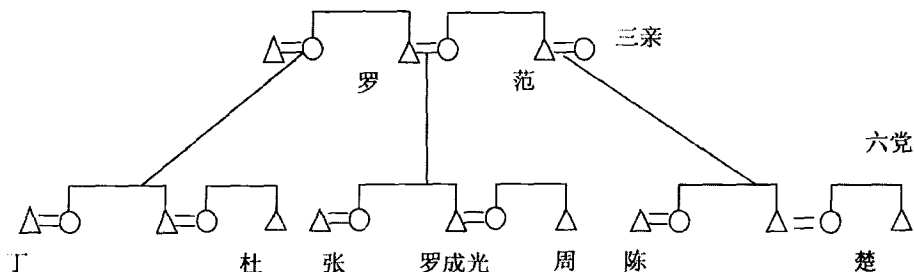


图 II

继嗣关系支配狭义亲属，婚姻关系支配广义亲属。每一种占支配地位的关系都将与其对立的关系从属于自身。两种支配和从属的关系在婚礼和丧礼中表达得很明显。在婚礼上，最重要的时刻是新娘和新郎给站在祖先之前的双亲（公婆/父母）磕头，这显然是将婚姻从属于继嗣。在丧礼上，“孝子”则做相反的事情：给带来特殊礼物的姻亲（“三亲六党”中的“六党”）磕头。在这个建立死者祖先地位的时刻，继嗣从属于婚姻。狭义和广义亲属的联系在于共同的规则：外部的相对性。一个实体是在跟外部的联系中被定义的。但是，在更高的层面上，实体的外部被纳入实体本身，构成一个新的“自我”，而这个新的自我，同样是在与新的外部的联系中被定义的。在狭义亲属中，实体或“自我”等于“男人表达的时间秩序”，女人属于这个自我的外部。在高一层的广义亲属中，女人被内化了，与男人一起构成新的“自我”，即“院子”。而“院子”的外部则为“三亲六党”所代表的“表亲”，“院子”是在与“表亲”的关系中被定义的。然而，这个规则并未就此终止，因为广义亲属的外部（“表亲”）同样会内化，形成一个新的自我。正是这次内化，出现了第二种社会领域——“师”。

“师”在伍家沟所在的地区首先指“歌师”。这是一个特殊的制度：歌师是“歌场上的秀才”，意思说他们虽有知识，但不必识字，他们保存本地认可和教养的知识，这些知识很繁杂，包括历史、道德、宇宙等。获得歌师地位需要具备两个条件：一为拜师，一为受到邀请在丧礼中唱歌。两个条件都只能在亲属领域之外满足：一个人不能在自己的亲属范围内拜师。而且，歌师参加丧礼必须受到正式的邀请，就算他是死者的亲属也不例外（而“三亲六党”并不需要得到正式邀请，参加丧礼[或派代表参加丧礼]是他们的义务）。一个人只有在丧礼中唱过歌才能成为歌师。^①

^① 就是说，一个歌师参与过丧礼的一个特别的公开阶段，才会在将来的丧礼中被邀请。这个阶段相当于一场考试，一个由许多歌师参加的知识竞赛和智力竞赛，在场观众则以此为乐。

歌师在丧礼中的作用是把亡者引到生者之中。歌师要去离孝子家最近的十字路口,邀请附近的亡者到孝子的家里。歌师们(因为总有好几个歌师)引诱亡者来“看戏”,整夜给他们唱戏。歌师们通过唱歌,逗亡者笑或打动他们,一直唱到第二天早晨,然后歌师再把他们送回阴间。

就这样,亲属领域在关键时刻——通过纳入由婚姻支配的实体,而建立与祖先的关系——是由歌师在亡者和生者之间的沟通来实现的。请注意,这里的“亡者”不是祖先,而是没有继嗣关系的逝者,即“宗”之外的逝者。不仅如此,该地所有负责地方的庙宇——涉及各种群体的地域性质——都具有连接亡者和生者的作用,即土地庙、泰山庙(伍家沟的村庙)、城隍庙。歌师如同负责这种往来的“牧师”,他是表达“地方性”(locality)的人,因为他的活动对象和范围都有地方性限制(大概30公里左右)。他代表社会生活中不属于亲属而属于邻里的方面,即“家乡”、“故乡”这样的词汇所表达的内容。我有许多机会看到从中国别处访问伍家沟的人,他们初次访问就跟当地人谈及风俗差异的话题,特别是吃饭的风俗。这时,村民会用一个较为含混的“我们”来代表这个地方共享相同风俗的人。^①在这个实体里,上述自家外部的“表亲”被纳入“自我”,形成一个新的“自我”。它包括所有在该地方生活的人,通过歌师与亡者的关系定义出来。

地方之外

“歌场上的秀才”在亲属之外而在地方之内。那么,同样的规则是否会延伸到地方之外?地方又跟哪一种外界建立关系?正如亲属分为狭义和广义两种一样,“师”也可以分为两种:丧礼中,歌师在十字路口聚集亡者时,他身边还站着一个道士,准确地说,一位火居道士。他做的礼仪与歌师有同样的目的:聚集亡者,第二天再送他们离开。但是他的方式不同于歌师,他不去请而是下命令。歌师引诱亡者,道士则驱使亡者。道士持有一种带印章的文件,还要念经(虽然他会背诵,但是仍要念)。他代表天界最高神,以他的口吻驱使众亡灵。歌师与亡者平起平坐,而道士则高于亡者。我们看到,生者与死者的关系中,歌师处于关系之内(within),道士处于关系之外(without)。

隐士就存在于这个外部。“仙”这个字很好地表现了这个意思:它描绘死亡

^① 实际上,很多场合都能辨别这个表达区域的“我们”。首先,武当山作为一个朝圣中心会引来很多外地人。其次,外出务工也给村民以非当地网络的生活经验。村民这样形容他们的当地生活:从来不做陌生人,而总是做主人或客人。

之上的人(长生不死)和在山上的人,即平地之上的人(或者说会飞的人,即不在地方、可以自由来去地方之间的人)。这是一般的情况。就伍家沟地区的火居道士来说,他们居住在村庄里面,却是从武当山来的。

现代的情况因最近一个世纪的大变迁而变得模糊,但是地方史家认为,火居道士是清末民初的时候下山的。^①一般来说,村民在朝山的时候,会邀请武当山某一道观的正一派道士到他们村“成家立业”。道士“成家”以后,每年要回武当山两次,即主神真武大帝的出生日和“得道”日,分别为三月初三和九月初九。散居在武当山附近村庄(如伍家沟)的道士,还可能在十月初一离村上山,一直呆到第二年的三月初三,一共五个月。这个时期,也是祖先访问后代的时期。^②

所以,村里的火居道士代表了武当山或武当山委派的人。因此本地方实体通过圣地(武当山)的隐士与这块圣地建立了实在的关系,如图 III 所示。图中,每个社会组织实体都构成一种“自我”,而每个实体都要认可一种与外界的关系。从里到外,每一个低层的外部都与其自我一起构成上一层的自我。

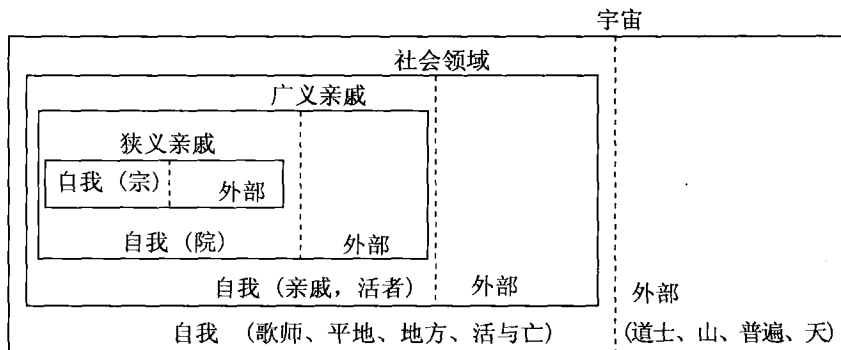


图 III

那么,这个从个人到宇宙的结构规则(我们可以综合为“一个社会实体通过与内在的外部发生关联而存在”)是否存在于最后一层,即普遍性的宇宙和隐士?在我们的例子中,道士是从社会世界之外来的,那么这种外部性是否会内化为新的自我?涵盖道士与社会世界的实体又会是什么?上面提到的“五位牌”,我们谈及了其中四项,还剩下“君”,答案就在这里。可是得到这个答案之前,我们需要对武当山的具体历史做一番描述。

① 王光德、杨立志:《武当道教史略》,265~266页,北京:华文出版社,1993。

② 在本地区,十月初一的节日跟清明一样。

社会之外

首先,我分析一下武当山的基本特征。这些特征反映了隐逸传统的总体特征,并非武当山独有。然后,我将探讨这些基本特征如何体现在具体的情境之中。

武当山有五个特征与本研究有关,都是关于隐士和隐士所离弃的世界的。这个被离弃的“世界”,很大程度上就是社会本身,这也是社会学家应该对隐逸保持敏感的原因。实际上,以人类学和社会学理解由隐士现象所定义的“世界”,首先需要修改我们对“宗教”这个概念的理解。我将利用这个机会引用一个宗教的定义,我认为它在分析中国的情况时效力更大。该定义由一位受到涂尔干和法国年鉴学派影响的当代哲学家提出。

(1)在《武当道教史略》一书中,作者一开始就使用了一句可以描述多数中国名山大川的句子:“它(武当山)很早就成为中国中部的‘神仙窟宅’……”^①

“窟宅”一词令人惊奇。《现代汉语词典》中将“窟宅”解释为“坏人聚集做坏事的场所:匪窟宅、盗窟宅,多指盗匪盘踞的地方。”那么,盗匪的住处何以拿来形容神仙?这个问题可能对于中国人并不奇怪,但是对于法国人则不然:我们的圣人与盗匪不可同日而语。但仔细想来,将神仙与盗匪混在一起是有逻辑的,因为两者有共同的性质:都处于皇权之外。套用西方的传统词汇,中国皇权既是“世俗的”(temporal)也是“精神的”(spiritual),世俗(也是政治的)与宗教(也是精神的)并无区分,需要区分的是皇权之内和皇权之外。

(2)“神仙窟宅”实际上很符合武当山的发展历程,也符合大多数名山大川的发展历程,即,山里先有隐士(武当山是从汉代到唐代),隐士们吸引徒弟,建观庙作学习场所(唐代)。然后,本地人开始敬拜这些隐士和徒弟聚集的地方。最后,这座山及其神明、观庙、道士进入朝廷的等级制度(宋代)。武当山就是这样获得封号、进入地方等级制度的(从元代到清代)。表面上,这里存在一个矛盾:山在皇权之外,却进入皇权的等级制度。这值得我们分析。

(3)《武当道教史略》继续说道:“历代多有隐居修道之士……”,明确地把隐士和道士归为一类:士。考虑到第(2)条,以及士在朝廷服务(仕)的事实,我们可以注意到,“士”这一范畴既可以在皇权之内,也可以在皇权之外。当然,武当山是道教圣地,但是在某种程度上,道教本身也同样可以被视为隐逸传统的具体呈

^① 王光德、杨立志:《武当道教史略》,1页。

现。山上的圣地(基本都是岩崖之类)都有名字,在历代武当山志里(基本上都是由道士写的),这些圣地的名字或描写这些圣地的方式都跟隐逸传统有关,有“三十六岩”之说。^①第一岩(它们有顺序)叫“紫霄岩”,此处“幽人达士多居之”;第二个叫“隐仙岩”,一个联系隐士和仙人的地方;另有一处“隐士岩”,“相传古时常有隐士出没其间”;“玉虚岩”则“历代多隐居之”,而“碧峰岩”更是“隐居者遍之”,等等。这些说法,都将道教纳入了隐逸的传统。道教当然有其内在逻辑,也可以按照这些逻辑进行研究。但是,通过上述引文,我们同样可以把道教视为一个涵盖它的制度(即隐逸传统)的特殊形式。这个视角对我们理解中国宗教很有帮助,对于本研究也极为重要。因为上文曾将隐士视为本土观念里的一种“师”,而且,他们与歌师(另一种师)一起出现在丧礼中,即从武当山来的“火居道士”。这说明,我们可以将武当山的道士放在隐逸传统中研究。

很多武当山门派的确可以如此看待,张三丰就是一个例子。张三丰有时“处穷山”,有时“游闹市”,而且“旁若无人”。他的派别有“大隐市廛,积铅尘俗”的规矩。这些特点实际上属于经典的隐逸态度,即主张将遁世“内化”(如苏轼),行为上做相对性的遁世。这种相对性也以另一种方式体现在阴长生这个人身上:他是后汉的一位隐士,曾入武当山求师,元代《历世真仙体道通鉴》说,阴长生这个人

少处富贵之门,而不好荣位,潜居隐身,专务道术。闻有马明生得度世法,乃入诸名山求之,到南阳太和山^②中得与相见。乃执奴仆之径,亲运覆瓦之劳。明生不教以度世之道,但旦夕与高谈荣华当时之事,治国园圃之业,十有余年,长生未尝懈怠。^③

这段话包含一个很有意义的教育方式:苦行和极端的谦虚可能是中国道德提升的经典方式。这个故事与武当山及其隐逸传统的最后两个特征有关。隐逸之关键在于超越世界或社会,如“度世”的说法(“得度世法”、“度世之道”)。但是其超越世界的结果却是得到治世的规则(治国之业)。这样“遁世而治世”的事例还有张士逊,他在武当山学习的时候,遇到一位游山的邓若拙,邓道士对这位年轻人说:“子有道气,可随我学仙。”可张士逊却不情愿(“公不欲”),邓道士也不勉

^① 本节下面引文引自《武当福地总真集》,见李慎谦、刘洪耀:《武当山历代志书集注》,17~21页,武汉:湖北科学技术出版社,2003。

^② 太和山,武当山别名。

^③ 王光德、杨立志:《武当道教史略》,25页。

强他,说:“不然亦位极人臣。”张士逊后来果然当了宋朝的宰相。^①

在强调栖息于世外的同时,我们也看到两种相对化:第一,内化遁世而继续在世内;第二,通过遁世获得治世的能力。两种相对化都指向官僚。

(4) 但是在治世能力之上,或者在隐者教导官僚之前,隐士和朝廷具有直接的关系。隐士身处皇权之外,或者放弃皇位上山(如下例),可是皇帝对隐士却要十分佩服。皇帝经常要派人到山里邀请隐士来朝廷,敦促隐士传授知识,并给他一个职位,而隐士则加以拒绝。在隐逸传统上,有许多隐士拒绝去朝廷而派徒弟入朝的例子,但在武当山还没有发现这类传说。

武当山有两个例子表明隐逸和朝廷的联系。第一个是陈抟,他是五代、宋之际的著名隐士,所有的皇帝都尊敬他,“曾数次被征召入朝,商讨国事”,“皇帝下诏,赐以封号”,授予他谏议大夫的职位但遭到陈抟拒绝。^②第二个例子就是张三丰,他可能是武当山名气最大的隐士。明成祖几次征召他,却都找不到他。这是隐士对朝廷最严厉的态度,表明对朝廷不加认可。明成祖称张三丰为老师(先生),在给他的一封信中这样说道:

皇帝敬奉书真仙张三丰先生足下:朕久仰真仙,渴思亲承仪范。尝遣使致香奉书;遍诣名山虔请。真仙道德崇高,超乎万有,神妙莫测。朕才质疏庸,然而至诚愿见之心夙夜不忘。敬再遣使致香奉书虔请,拱俟云车风驾,惠然降临,以副朕拳拳之怀,敬奉书。^③

皇帝的语气十分谦恭。当然此处及其他类似的情形中,我们可以怀疑双方的诚心。可是这里分析的并不是诚心而是制度的逻辑。上文已经提及,隐士的生活策略应该在制度的秩序中理解,下面也将谈及皇帝的策略。张三丰拒绝任何皇帝敬意的故事成为武当观庙布局的一部分:香客进山门见到的第一座庙叫“遇真宫”,这是明成祖所建专门纪念他希望拜见张隐仙的观庙。通过这座庙,“张三丰拒绝皇帝”被纳入正式的制度秩序,这个秩序将在后面讨论。

(5) 当隐士即是走出皇权,也就是走出社会秩序(即世界)。隐逸是自在或逍遥的途径,但是在武当山,这一条路不是随便走的:做隐士需要拿到“文凭”——度牒。得到度牒需要专门的礼仪,叫“太上出家传度仪”,申请者通过这个礼仪确认其出世。隐士成为超越世外之人,却因此而救世,他“遁世而度世”。如何理解

① 转引自王光德、杨立志:《武当道教史略》,104页。另见宋代吴处厚撰《青箱杂记》。

② 同上,50页。

③ 同上,190页。

其中的矛盾？欧洲的一般道德，完全反对这种看法，特别是启蒙运动以后，欧洲人认为救世要通过积极投身政治，而不是遁世。《道教大词典》给“度世”以两个意义：(1)修道者立身行道，以行化度人；(2)谓超越世俗而脱凡尘也。表明了“度”有两个意义：拯救世界和超越世界。“度”是有限的意思，超越有限就是得到普遍性，涵盖社会区分，如“普度”礼仪，就是涵盖生者与亡者的区分。^①

武当山与隐逸的五个特点可以归纳为两个方面。一方面，隐士的位置属于宇宙而不属于社会，他们是“方外之士”，因此也激活了世界的本体论。无怪乎隐士在各个社会层级的心目中都有地位，就连伍家沟这样没有绅士、多为文盲的村庄也不例外。因为学者、农夫等各个层级都置身于隐士所定义的世界之中。另一方面，朝廷在世界中的位置模棱两可(ambivalent)。有时“世界”等于“服从朝廷”，隐士则为“方外之士”；有时隐士认为自己要服务世界，甚至为朝廷出谋划策。但是，隐士不进入官僚衔级，而是受到皇帝加封。就像隐士可以进入世界一样，皇权也可以渗透进隐士的领域。

论“宗教”

由上得出两个结论。第一，“隐逸”是在整个宇宙观中界定的；第二，朝廷在宇宙中的地位是模棱两可的，即宇宙和朝廷的边界是相对的。这两个结论，以及两者之间的关系，可以帮助我们社会学用术语了解中国社会，并透视中国社会一体性的基础。前者是一个普遍性的问题，后者是一个中国具体性的问题。说它普遍，在于遁世者将“世界”(world)视为“宇宙”(cosmos)之一部分。这是一个人类学的课题，因为我们会在相当多的文化中遇到同样的问题：对于每个文化来说，什么是“世界”，社会各制度在宇宙秩序中的关系是什么？相对而言，用“宗教”这个概念研究该课题，使我们能对不同社会进行比较研究而不至于过于歪曲。因此，有关“宗教”的概念，不应该由自己文化的常识提炼而成，而应具有比较意义。但基于常识而发展的宗教概念，至今仍困扰着我们，威廉·詹姆斯(William James)关于宗教经验的作品就是一个极端的例子^②，不那么极端的例子当属汉学家对于中国“宗教”的论述。虽然这些作品在理解中国秘密传统方面有

① 李叔还：《道教大词典》，杭州：浙江古籍出版社，1990。

② William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London, 1902. 莫斯曾严厉批评该书，称其为一个有洞察力的“本土理论”，但完全依赖于对新教的理解。见 Marcel Mauss, *Oeuvre*, t. I, Paris, Editions de Minuit, 1968, pp. 58~65。