

原道文丛



中国人的宗教信仰



[法] 葛兰言 著 程 门 译

贵州出版集团公司
贵州人民出版社



中国人的宗教信仰

[法] 葛兰言 著 程 门 译

贵州出版集团公司
贵州人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国人的宗教信仰 / (法)葛兰言著;程门译. —贵阳:贵州人民出版社,2010.3
ISBN 978-7-221-08883-3

I.中… II.①葛… ②程… III.①宗教—信仰—研究—中国—古代 IV.①B928.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 031074 号

责任编辑:梁永春

装帧设计:韩捷

中国人的宗教信仰

作者:(法)葛兰言 译者:程门 校译:陈勇

出版发行:贵州出版集团公司

贵州人民出版社

(贵阳市中华北路 289 号)

邮 编:550001

电子邮箱:guojian57@sina.com

经 销:新华书店

印 刷:中国电影出版社印刷厂

开 本:1/16 640×960mm

印 张:11

字 数:100 千字

版 次:2010 年 4 月第 1 版 2010 年 4 月第 1 次印刷

书 号:ISBN 978-7-221-08883-3

定 价:20.00 元

所有权利保留

未经许可,不得以任何方式使用

序 言

子曰：“可与言，而不与之言，失人；

不可与言，而与之言，失言。”

《论语·卫灵公》

本书共由四章和结论构成。其中，第二章和第三章分别论述了封建宗教和官方宗教。这两章将分散各处的中国重大历史事件的史实集中在一起：这是中华民族统一的基础。公元前 2 世纪分裂割据的诸侯国统一之前，与其说是因为相似的政治关系而被联系在一起，不如说实则是因为共同的文化。而这种共同性又有其自身的复杂性，为差异性的存在提供了广泛的空间。但在《封建宗教》一章中我并没有涉及有关差异性的探讨，没有把因地域差异而形成的独特性纳入其中。我试图界定在各个地区的宗教生活的一般形式。

但必须补充一点，作为一个特例来研究这种一般形式会存在一些风险，因为相关的历史记载几乎完全来自鲁国。我们有充分理由认为从封建时期开始，鲁国的风俗文化就被奉为常规；但只是到了封建大一统时代它们才被尊

为不可动摇的准则。从这点来看,我们根据鲁国的史料描述封建宗教,以试图构建中国宗教发展的整个面貌,并没有太大的坏处。正是因为成形于鲁国的封建宗教被历朝历代的统治阶级奉为祭祀礼仪的典范,我们有必要对其加以详细的论述。这章也是本书中最长的一章。我将研究崇拜和信仰的主要形式以推测其发展趋势,并揭示其在形成宗教生活基础的过程中与社会组织的相互关系。它们都是发生在城市中的崇拜仪式和信仰活动,或用更好的说法,是各个地区城镇里的贵族世家的信仰崇拜活动。因此本章开篇会描写有关城市贵族的生活情况。

第三章将以对特定的社会环境描写进行开章:这个环境呈现出特定的集体特征,也就是人们常称为儒家的那些人构成的阶级。他们秉持自家学说,针锋相对,差异极其明显,现实的环境和历史的潮流使得儒家学说独占鳌头。孔子作为儒家学说的创始人,虽生活在封建时期,但因其思想对于整个封建社会的宗教信仰体系的维护所产生的长远意义,这种维护又是古代统治所不可或缺的,所以我有必要在这儿对儒家思想予以考证。儒家思想又被称之为儒教,也有人称其为民族宗教乃至国教。它被称为国教是因其完美地诠释了中华民族的民族特性,至少对社会中的中产阶级有其规约性。从现实意义上说,它其实是文人的宗教;从其起源和礼仪特征来看,它又是一种阶级宗教。因此,我将其定义为官方宗教。这个界定可以解释为何我不热衷于列举其神话创造——其中大部分并不出色——因

为它更多的是与其人工创造的崇拜体系相呼应,而把重点放在研究中华民族文人阶层之宗教习俗的道德和心理方面。因此我将主要研究被称为中国的统治阶级的“仪式形式主义”的成就。令人惊讶的是,我们居然花费如此大的篇幅来描述一种没有神职人员和实质性教义的宗教,一种仅仅是建立在社会规范性和道德实证主义之上的宗教。

佛教和道教的描述在本书受到相应的约束,而对于许多外来的宗教如摩尼教、景教、伊斯兰教等则没有进行描述。对于这后几种宗教,我选择放弃则是明智之举:研究它们在中国的历史,不外是借助中国的证据来补充其总的历史,而无助于了解中国宗教生活的方方面面。不过,这个结论对于佛教并不适用,虽然道教的情况可能又不一样。道教用来指称一场古老而复杂的思想运动。在古时候,它似乎与一种具有派别意识的哲学思潮相呼应。后来这种形而上学激励了神职人员并且萌生了一种信仰:这种信仰始终保持了宗派宗教的外观并力图成为国教。从形而上的角度来看,道教表现了中国人对于世界的本土观念,这种观念一旦形成宗教,就成为了民间习俗和传统的自然避难所,因为它们受到官方宗教的排挤打压。倘若这种认识正确的话,道教理应成为这本书的重点。但我的解释是,我也难以肯定这种结论正确与否:道教未知。同样的解释却对佛教不起作用。但为了对称性,我对于佛教也没有进行更多的描写。当然原因不仅局限于单纯的形式:如果切合中国当时的状况来考虑,我认为将佛教定

义为一场利用官方宗教的不足而发起的宗教派别运动(其作为外来宗教这一点,意义微不足道)是妥当的。我将第四章命名为“中国宗教的复兴”,主要讲述佛教和道教。我会致力于研究这二者,尤其是它们所发挥的互补性作用。因为作为当时的国教,儒教并不能完全满足文人之外的普通人在宗教生活方面的需求。因此,有必要谈谈在国教和其他教派支持者之间的持续性的斗争。必须指出的是这种争斗的结果是前者的胜利,而必然的趋势就是两者的相互融合。

在现代中国,由于儒释道三教在形式上的重合,不断重申儒释道三教在宗教生活、准则和象征手法上的融合趋势已经为人们所公认。现在来介绍我以何种方式构思第一章和最后一章。由于种种原因,这两章的内容大都涉及我个人的观察^①。第一章主要描写乡村(民间)宗教。事实上随着中华民族的统一,城市生活和封建等级制度的建立主导着中国历史。但为了重建民间宗教和再现当时中国完整的农业社会状况,我们有必要采用归纳的形式。恰巧鲁国这份文献^②给了我们绝好的机会,让我们用令人满意的归纳方法进行研究。历史上的一切都是臆测。所以,我们如何着手进行研究呢?在导论中我将尽力阐明中华民族古代的宗

① 我们可以看到,在第一章“乡村宗教”中,葛兰言做了大量原创而卓越的研究。而在最后一章中,他也融入了大量的个人观察。

② 这里指《诗经》。作者对中国古代社会生活的重建,建立在大量先秦文献所提供的信息之上,尤其是《诗经》。

教基础。若没有这样一个导论,我们如何理解官方宗教以两种相继形式所获得的发展,即由原有基础的抽象化、图示化和空泛化带来的发展呢?我们又怎能看清诸多教派所采用的策略呢?这些教派以不惜使宗教变得空洞为代价,寻求使宗教得以复兴,通过从同一种古代文明资源中借取衰颓的信仰、崇拜元素,来赋予获胜的信仰一副民族性的面孔或是大受欢迎的气象。也许,为了通过询问农民群众来描述宗教生活现状,而农民是农村的中坚力量,我们应该重新发现其相同的根基。最后一章论述的是中国当代宗教。这章无疑是要列举当今整个中国易见的实例和信仰。因为有必要做出选择,并且所有的选择都是任意的,我只好走极端的路线。在试图界定现代的中国人对于我们称之为宗教的态度时,我主要利用了个人的看法:我尝试对现代中国人的宗教情感作考量。我观察得出的结论是,这种宗教情感建立在良好的信念的基础之上。这世间最好的信仰可以通向真理吗?在以宗教作为主题的书中我不能妄下结论。写到最后,我提出了一个令许多中国人和一些西方人所感兴趣的问题:未来中国宗教的发展将呈现出何种态势呢?这个问题的引出是很恰当的。我果真应当去解答它吗?宗教史学家应当不会自欺欺人地期望自己拥有未卜先知的能力。

序 言	·001
第一章 乡村宗教	
乡村生活	·001
圣地和乡村节日	·007
古代信仰	·014
民间神话传说	·024
第二章 封建宗教	
贵族的生活	·028
对天的崇拜	·038
土地崇拜	·048
祖先崇拜	·059
神话传说	·073
第三章 官方宗教	
儒家士人	·083
正统玄学及道德观	·093
宗教崇拜和信仰	·101
第四章 宗教的复兴	
道 教	·114
佛 教	·129
结论:现代中国人的宗教情感	·148

第一章 乡村宗教

乡村生活

在中国的社会体系中，城乡对立是个尤为重要的特征。^①这种城乡间的对立历史悠久，在最古老的文献资料中都可得到佐证。相较于后期，这种对立性在古代无疑表现得尤为典型。在封建时期，相对于城镇居民，乡村居民倾向于以左为尊；正如我们所知，没有什么比他们各自所持的方位原则更能区分这两个人群。我们暂且无权去认为这种区别是基于种族的差异，而且这似乎也与等级制度间的差别无关。这两部分人群之间一直存在着交流，其中历史名人来往于城乡之间的例子也不胜枚举。这种对立与他们的群居类型和生活方式有关。在作为城市产物的典策文献中，就表达了两者在价值方面的不平等。乡村生活之于城市生活就像平民生活之于贵族生活一样。最主要的一点

① 在葛氏对中国所做的社会学研究中，城乡间的对立与互补构成了一个主要特征。但是汉代以后的城乡差异并不如葛氏所描述的那么大，而先秦及远古时期的城乡社会生活状况则需要大量考古学的佐证。

是,乡下人、普通人或平民有与之相适应的风俗礼仪;这在贵族礼仪中被彰显,正所谓“礼不下庶人”^②。

如果不是《诗经》中所保存的大量的诗歌,我们就无从得知当初的民间风俗习惯,这些诗歌被城市里的王公贵族赋予象征的寓意,受到他们的推崇。这些或多或少经过贵族再创作或改编的诗歌,仍在其主题和诗化语言中透露出乡村生活的灵感。把这些主题集中起来,就可以最大范围地重新绘制出乡村生活的图景,继而进行社会分析。但是不管重建工作多么有条不紊,甚至在通过分析文献中的蛛丝马迹所证实之后,我们所得到的也仅仅是一个概貌。把中国大片地域看作一个在相当长的时期内存在的整体是可行的。但这些却也消除了地域和历史的特殊性,不过这一缺陷毕竟很小,只会被那些对某些个别事实和历史的精确性情有独钟、不肯罢手的人感觉到。因此重建过程中遇到死结的几率比较小,否则的话这种缺陷就会更严重,从而有必要被指出来。

在封建时代的初始期(大约截至公元前2世纪,始于公元前8世纪或更早),可能也在其结束时期,当然也包括封建时代之前和之后,在构成中华民族联盟的城邦之中(华夏民族联盟指黄河流域的中部地区,主要是在其东部,看起来也可能在更大范围内延伸至其南方地区),他们的日常生活就是乡村生活的大致情形。

① 《礼记·曲礼上》。

农民们在地之上修建村庄,并通常用速生的树篱围起来。他们中的一些是山洞居民,可能他们所有人在古时都曾经住过山洞。他们最常见的方式是用泥和压实的土把房子建成窑洞的形状。他们的墙和房顶是如此的单薄脆弱,以至于老鼠或者是麻雀都可以弄破。^①在房顶中间开有一方形通风口,可以让炉灶的烟冒上去,还可以方便收集雨水。在房子南边,朝东开了一扇门,朝西开了一扇小窗户。整个房子就只有一间屋子。在房子的西南角,最黑暗的地方,存放着粮食。也是在那儿,人们睡在稻草或是芦苇做的席子上。每座房子都有自己的院子。院子周围是一个种满桑树的果园。地势低点儿的土地是用来耕种的,从东到西,从南到北,都是纵横交错的犁沟;田地都是方形的,一块块用田埂隔开,田埂用来走路;有的地方还建了小茅屋,里面居住着守护庄稼的农民,只有在农闲时节他们才离开这里。他们只有在用饭时才能见到妻子,这些饭是他们的孩子一块儿帮忙送去的。只要雨水能使农活正常进行,这些农民就能从肥沃的淤泥地里收获到麻、豌豆、谷子,其中最重要的是小米,这些是他们的食物。当这些粮食脱粒、储藏之后,他们就回到村子里,修修房顶或是塞塞墙缝,把自己关在房子里度过又干又冷的冬天。他们得到了休息,土地在耗尽肥力、生产出粮食之后也要休息。另一方

① 葛兰言的 *Fêtes et chansons* (1919 年出版),即是根据《诗经》所提供的大量信息来重建中国古代的乡村生活面貌。关于葛氏对乡村建筑的描述,参见 Arthur Waley 译, *The Book of Songs*, Allen and Unwin, London, 1969 年版,第 282、130 页脚注。

面多亏有了妇女。在农闲时节,她们纺麻织衣。男人和女人交替劳作。这种有着交替节奏的劳动在干湿季节的更迭中形成了模式,而干湿季更迭在东亚平原上有着很明显的标志。

整个一年,在耕作的农田里,就同在他们封闭的村子里一样,这些农民只和他们的亲属打交道。一个村子就是一个亲缘关系密切、同属一个宗族的大家族。血缘关系、自然的父子关系,并不能导致这个宗族的分支。一个侄子差不多就是一个儿子,正如父亲和叔叔没什么两样。家庭生活本身不会产生排他性情感:所有同代的年轻人,兄弟、堂兄弟、表兄弟都可以娶他们的姐妹、堂姐妹、表姐妹。在一个大家族中,母爱本身不会表现出令人嫉妒的情感:如果真有谁被偏爱了,他肯定是长姊妹的孩子。同样,所有的姨母、舅母、婶婶、姑妈都可以称为母亲。最受尊敬的母亲不是那个生了孩子的女人,而是在年龄上(或其丈夫的年龄)占据整个家族母亲地位的女人。实际上,年龄和辈分是宗族内部区分仅有的两个原则^①,而宗族是由辈分最大且年事最高的成员来领导和代表的。后者被称为首领或父亲。这个名称是部落酋长的意思,用在姓氏之后,也是那个村庄的姓。这个名字作为宗族的象征,是一种认同的符号,很特殊并且不能交流,而这种被共识所维系的认同感,就是宗族亲属关系的精髓。

① 葛兰言认为中国古代的亲属关系本质上是建立在以年龄和辈分为区分的原则之上,并且在早期表现出单线世袭的特征,先是母系然后才是父系。

这个尚未分开的大家族,随着时间的推移,逐渐处于孤立的境地而自给自足。但它并不是完全独立的,也不总是封闭的。男女交替劳作的情形与两性间的差异相一致,这种差异从宗族内部的婚姻禁忌中表现出来。在每一代中,一半同性的孩子,不得不离开那个家族的村子,到邻村与异性年轻人结婚,同时交换到本村的是另一群性别相同但姓氏不同的年轻人。有一种可能就是这种互换发生在男孩子之间,由于在古时他们的姓是由妇女们传下来的,而且他们的房子也是女人主管的,最初作为上门女婿来的丈夫从来没有作为主人占有过这个房子。但是从开始有文献可供直接参考的那个时间看来,交换的是女孩儿们。在古老的歌曲中最令人同情的抱怨来自那些被迫去另一个村里生活的新娘。最本质的一点是这种家族之间的交叉婚姻就像一块犁沟交错的田地。通过这种方式,每一个村庄从邻村那儿接受一群“人质”,反过来也同样满足邻村的要求。通过这种定期的交换,一个家族就与另一个家族变得利益攸关,同时也产生了一种外部影响,进而恒久地渗透到家族的内部生活。这使得家族之间的依赖性以及当地社区的至高地位都变得明显,而这种社区是一种范围更大的族群组织模式。

这种更高级别组织的复杂性不同于家族内部凝聚力所产生的情感:它不是来源于不断的接触、共同的利益、共同劳动以及每天的共同栖息。日复一日,个人完全属于他的家族,并且这种归属感产生了对邻居的习惯性的抗拒心理。只

有在特殊的场合，家族本位主义才能让位于出自更高群体利益的愿景，这种突然而令人目眩的愿景在一般情况下是无法洞见的。他们有节奏的生活在一年中两个特定的时刻给中国农民提供了这种特殊的场合。一个是他们在初春时放下家务劳动，开始田间劳动的时候；另一个是在秋末时完成农活，开始家务劳动的时候。这两个时间点上男女的劳作轮流更替，生活方式有了变化。每个家庭纺织的衣物和收获的粮食都很富足：这是他们劳作结束、欢庆丰收的时刻，也是进行盛大庆祝、物质交换和迎接大规模社交活动的时刻。这不仅仅是为了获得直接的物质好处的一种交换，每个家族都为他们收获的劳动果实而自豪，都希望能展示自己的财富；相邻的家族也来到这个社交集会中，他们相互邀请分享对方的财富：显示这种慷慨就可以赢得对方对自己威望的认可。在这些家族神圣的集会上，他们通常比较随便，完全把自己置于他们日常的需求之中。每个家族都可以意识到自己在这种富足之中的力量，并且感觉到这种力量是由于公共的展示而增强的。这个时候，他们平日的彼此隔绝被打破，自然消除了对相邻家族的敌意。

这种农村社区的聚会由盛大的狂欢活动构成，同时体现了家族联合和政治联合的实力。这些在男女劳作轮替季节举办的集会，带有两性婚配交换的特征，每个宗族都从别的宗族得到婚配“人质”，同时也向别的宗族送出婚配对象。因此这些显示农民和谐融洽的节日，也就是婚配和繁殖的节日。这些安排春种秋收、庆祝成功、展望未来的活动是农

村生活中的重大节日,在这里,食物狂欢和交媾狂欢混杂在一起。它们在突然之间把农民们从单调枯燥的日常生活中解脱出来,深深地唤起了他们心里怀有的深远希望,也在最大程度上激起了他们内心的创造性活动。这个特殊活动所孕育出来的习惯和信念支配了中国人宗教信仰的发展:公众和家族的崇拜、对祖先和土地神的崇拜、甚至是对天的膜拜,都从这些关于人和自然的生殖力崇拜的喜庆节日里迸发出来,家庭精神体现出其全部的力量,同时也创造出了一种社会意识。

圣地和乡村节日

乡村群众的聚会在特别的地方举行:它们是在耕种区之外的地方,不被家庭侵占和挪作世俗之用,对每个人来说都是圣洁的。这些圣地所在地在中国许多地方都被专门划分了出来,而我所能描述的也只是节日庆祝仪式的大概情况。他们需要一个有着丛林、流水、低谷和高山的地方举行传统庆祝活动。来自远方成群的朝圣者在那里分合聚散,他们通常坐牛车来,身着新织的时令衣服,昭示着每家的富足。平常关在屋里鲜有露面的妇女们,则在此时身着盛装结伴出行,像天上的云彩一样绚烂。她们穿着图案鲜艳的裙子,头戴灰色或茜草红的头饰,像锦葵或樱花一样美丽。人们聚在一起新结好友或巩固旧友关系。他们牵着手挽着手,尽情享受这来之不易而又注定短暂的聚会。整个地域的人都沉浸在这隆重聚会的激情中,蹦跳着,到处

都充满欢乐。在与目睹同族人狂欢的人们交流之后,他们更能体会这种幸福。他们希望能使这种有益的交往尽可能的亲密。这样似乎他们的内心世界可以得到惊人的扩充。他们体验到源自这块土地每个角落的一种神圣守护力量的存在,想用尽一切方法去获得这种神圣力量。这就是圣地:他们所攀爬的山谷坡坎、他们捞起裙子跨越的溪流、所采摘盛开的花朵,以及蕨类植物、灌木丛、白榆树和橡树木材。点燃的篝火、花束的香味、沐浴的泉水、浴后的微风,一切都充满着力量,无限的力量。一切都是被寄予了所有希望的一种承诺。拥挤着的动物们也举行着它们的季度性聚会,蚂蚱在草下聚集,迁徙的鸟停止了飞翔,鱼鹰在沙岛上聚集,野鹅在树林里互相召唤,这一切都是节日的一部分,都分享着此时此地的圣洁。它们的叫喊和追逐成为一种标志,人们从中可以听到自己的心声。他们感觉自己因自然和谐而强壮。他们的节日随着雨季开始和结束。难道这些节日由第一道和最后一道彩虹的出现控制吗?或者他们自己规定彩虹的出现?在这些体现乡村和谐的聚会中,一切都沉浸在欢愉里,人们想象着他们融入自然和谐之中。他们那极富创造性的欢愉转变成一种崇拜需求,于是用以聚会的圣地的一切都得到狂热的崇拜:孤零零的树木、小片的森林、水塘、河流的交汇地、涌动的喷泉、土堆、裂开的石头和似乎印着巨大脚印的岩石。

但古代中国的农民走出他们日常生活惯例后(无疑很艰难与残酷,沮丧而且思想空洞),无不经历一段变迁时期