



现代人类学经典译丛

主 编 赵丙祥

梁永佳

学术顾问 王铭铭

Fêtes et chansons anciennes de la Chine

古代中国的 节庆与歌谣

[法] 葛兰言 (Marcel Granet) 著

赵丙祥 张宏明 译 赵丙祥 校



广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

古代中国的节庆与歌谣/(法)葛兰言(Granet, M.)
著;赵丙祥,张宏明译. —桂林:广西师范大学
出版社, 2005. 11

(现代人类学经典译丛/赵丙祥,梁永佳主编)

ISBN 7 - 5633 - 5479 - 4

I. 古… II. ①葛…②赵…③张… III. 宗教文
化 - 研究 - 中国 - 古代 IV. B929.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 077801 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市育才路 15 号 邮政编码:541004)
网址:www.bbtpress.com

出版人:肖启明

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东新华印刷厂临沂厂印刷

(临沂高新技术产业开发区工业北路东段 邮政编码:276017)

开本:690mm×960mm 1/16

印张:17.75 字数:229 千字

2005 年 11 月第 1 版 2005 年 11 月第 1 次印刷

印数:0 001 ~ 6 000 定价:24.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。
(电话:0539-2925659)

作者简介

葛兰言 (Marcel Granet, 1884—1940), 法国著名人类学家, 社会年鉴学派重要成员, 师从爱弥尔·涂尔干、马塞尔·莫斯和沙畹, 为法国结构主义人类学的形成奠定了重要基础。他的主要著作有《古代中国的节庆与歌谣》、《古代中国的舞蹈与传说》、《中国文明》、《中国人的思想》、《中国宗教》等。

译者简介

赵丙祥, 北京大学社会人类学博士, 中国政法大学社会学院副教授。

张宏明, 北京大学社会人类学博士, 中央党校副教授。





现代人类学经典译丛

古代中国的节庆与歌谣

安达曼岛人

巫术的一般理论

种族、语言与文化

身、心、社会

马塞尔·葛兰言 著

拉德克利夫·布朗 著

马塞尔·莫斯 著

弗朗兹·波亚士 著

马塞尔·莫斯 著

新华书店

责任编辑 吴晓斌

装帧设计 蔡立国

制 作 杨无惧

杨 雷

<http://www.bbtbook.com>

总 序

王铭铭

西方的现代人类学诸学派萌芽于 19 世纪末,到 20 世纪前期已长成丰满。

所谓“现代人类学”是相对于 19 世纪后半期的人类学古典学派而言的。古典人类学包含种种“大历史”,它先后以进化论和传播论为叙事框架,视野开阔,想像力丰富,但论述多嫌武断,时不时流露出傲慢的西方中心主义心态。

现代人类学是在反思古典人类学中成长起来的。

处在人类学的“现代时期”的学者,鄙视西方中心主义,注重探究非西方文化的内涵与延伸价值。他们质疑西方传教士、探险家、商人、旅行家的见闻和偏见,反思古典人类学获得知识的方法,以不同方式提出了“译释”不同文化和理解人文世界的新思路。

现代人类学并非铁板一块。在英国、法国和美国,现代人类学家分别提炼出功能、社会、文化等概念,围绕着这些概念,他们展开了激烈的辩论,使欧美人类学出现了一个“百家争鸣”的时代。

中国的人类学曾经与欧美的现代人类学并肩。上个世纪三四十年代,吴文藻、费孝通、林耀华等,间接或直接地受到英国功能学派的影响,凌纯声、杨堃等直接师从法国学派大师莫斯(Marcel Mauss)等,还有许多人类学家,浸染于德国—美国文化人类学/民族学之中。

因为这样,所以西方现代人类学诸学派,早已于 60 多年前为当时的中国学者所熟知。



不过,20世纪中国的学术史充满着断裂。中国人类学家还来不及以自己的“肠胃”充分“消化”西方思想,学科便被“彻底革命”了。随之,人类学的现代思想,迅即在我们这个国度中让位于政治化的“古典思想”。

中国的人类学,在过去的20多年里实行了自我重建。20年中的前10年,中国的人类学家要面对上个世纪50年代“院系调整”留下的问题,重新划定学科疆界,成为学者处理的主要事务。忙于参与学科的“地缘政治”,学者没有充分的时间去思考学术政治化给我们带来的危机。而紧接着,20年中的后10年,中国人类学家突然遭遇了如雨后春笋般冒出来的“后现代主义”。

现在我们一眼看去,在学科废墟上开出的花,有的沉迷于孤芳自赏,有的以鲜艳的色调过早地宣布着“后现代”的胜利和现代人类学的失败……

一个学科,在还没有获得其现代传统的情况下,就赶着回归于政治化的“古典时代”,在还没有反思政治化的古典时代的情况下,就直接进行“后现代解构”。

做学问不是从事灾难故事的反复叙述。现代人类学在中国的命运使我们想到,在我们这个历史悠久却常被遗忘的国度中,坚持一个接近“古老”的理想,兴许恰是学术重建的合适途径。

也许出于偶然的遭际,也许出于必然的思考,21世纪的开初,我与几位朋友和学生寻思着要论证现代人类学派的中国意义,我们商定编出“现代人类学经典译丛”。头一批5本,包含旧译重刊3本,新译2本,体现了英国现代人类学派的面貌,经一些友人的共同努力,它们已于两三年前问世。遗憾的是,世事难料,由于种种原因,“译丛”的出版工作停顿了几年,直到2005年初才重新回到议事日程上来。

欧美现代人类学诸学派有丰富的著述。在编选和翻译的过程中,我们尽力在经典中找经典。马林诺斯基、弗朗兹·波亚士、马塞尔·葛兰言、拉德克利夫—布朗、马塞尔·莫斯、埃文思—普理查德等,成为我们眼中的“经典作家”。我们深深地为他们的叙事所吸引,我们竭尽全力地试图使

更多的同人来共享我们的阅读之乐。在此过程中我们也深感力不从心，我们意识到自己所能完成的工作终究有限。

“现代人类学经典译丛”充其量是一种“局部呈现”。而我们却相信，这一“局部呈现”能从一个有趣的角度的表明：现代人类学提出过一个富有良知的学术主张——它要求我们从被近代化边缘化的文化中发掘出具有世界意义的哲学。

在我们这个巨变的时代，这一使命依然光荣。“他山之石，可以攻玉。”中国的人类学若能从它出发去寻找自身的出路，那学科存在的问题或许能得到部分解决。

2005年10月15日



译 序

赵丙祥

对一般读者来说,葛兰言会更像是一个普通中国人的名字而不会引起多大的关注;而对他在人类学这个学科内部的真正价值,即使是社会学家和人类学家也不见得了解多少。我经历的两件小小的事情就能够表明这一点。有一次,当我跟一位朋友说起我正在译这本书时,他对此表示不太理解。他问,有那么多的大师著作,为什么你不去介绍呢。另外一次就是我在厦门开会时,正好旁听到王铭铭教授跟一位国外女人类学家的谈话,当听说他很推崇这位已经被归入“古典”之列的法国人类学家时,她的眼神不由得现出了惊讶,坦言她对葛兰言所知甚少。与此同时,在法国人类学界内部,葛兰言却是得到广泛承认的一位大师。

作为一个知识人,葛兰言的生涯称得上是平淡无奇:他于1884年生于法国东南部德龙省的一个小镇,1904年考入巴黎高等师范学校,主修历史学。在此期间,他成为涂尔干的门生,并受莫斯的影响。1907年,他参加中学教师资格考试并获得高中历史教师证书。从巴黎高师毕业后,因得狄爱尔基金会的资助,师从沙畹习汉学。1911年到中国作实地调查。1913年回国,在巴黎高等研究院继沙畹任“远东宗教”讲座的研究主任。1914年服兵役。“一战”后于1918年奉法国外交部之命再到中国。次年归国,仍在高等研究院任前职。1920年,在巴黎大学文学院获博士学位,同年受聘于巴黎大学文学院讲师,主讲“中国文化”课。1925年,任巴黎东方语言专门学校“远东史地”讲座教授,次年又任巴黎中国学院教务长。据说葛兰言的辞世与他目睹巴黎被纳粹占领时的抑郁心情有关:1940年,在巴黎陷落于纳粹的情况下,马塞尔·莫斯坚持让他接任第五研究部主



任,有一天,葛兰言被迫去见了纳粹政权下的一个官员,而那人恰是为葛兰言所憎恶的。可以想见,那次会面显然极不愉快,回家后,葛兰言便在抑郁中辞世了。^①

实际上,葛兰言的这本作品我还在北京师范大学念民俗学硕士研究生时就读过了,那时我读的是张铭远先生的译本。不过,可以想见,一个还未入门的学生,又能从中领悟多少东西呢?重读这本书已是四五年之后,在那时,王铭铭教授在北京大学社会学与人类学研究所主持人类学专业博士、硕士研究生的读书会,因为不是在正式课堂上读书,而算是一种对课堂教学的补充和提高形式。他的读书会多少总给我一点“散漫”的感觉,所以这种念书的方式也别具一格,他往往不是让研究生按部就班地去读某位大师或某个领域的作品,而是觉得哪些书有意思,就提出来请大家去选,大家在讨论的时候也常常是七嘴八舌,什么想法都可能。结果,我虽然已经毕业走人了,但常常借这个机缘从家里跑回去跟他读书,结果又一次读到了这本书。据我自己的猜想,他那时建议读这本书,可能和他自己当时对中国人类学的一些新想法是有关系的。后来,我们和广西师范大学出版社刘瑞琳女士商量继续出版“现代人类学经典译丛”。由于我曾在中国语言文学系呆了七年,于是这个任务就落到了我和张宏明博士的头上。

作为爱弥尔·涂尔干和马塞尔·莫斯的及门弟子,葛兰言选择的研究对象看起来却不太像他的老师和同门,他虽然研究的也是“异文化”,但同时也受到另一位导师沙畹的重大影响。他主要研究他所称的中国社会的“古代时期”或说“封建时代”,大致相当于秦汉以前。在这部著作中,他主要分析了《诗经》“风”部中的“情歌”,试图从这些情歌中看出古代中国社会的“形态”。简单地说,他认为,历代的文学批评家和卫道士往往站在“象征主义”的立场上,希望在诗歌描述的自然现象和当前的社会—政治

^① 有关葛兰言的生平及著述,可参见杨堃先生的一些论文,尤其是“葛兰言研究导论”一文。杨先生在莫斯和葛兰言手下获得了民族学博士学位,他写的关于葛兰言的论文至今仍是研究葛兰言的基本文献之一。

行为之间建立一种对应关系。葛兰言认为,这种阐释方法将“民歌”变成了庙堂之作,由此,《诗经》中的情歌也被从它们原本生长的社会场景中抽取出来,服务于阐释者当前的政治需要。但即便如此,仍然有一个看似简单的问题并未解决:为什么这些天才的阐释者会一再援引这些诗歌来满足他们当前的政治需要呢?确实,他们原本可以自己来创作的,他们并不是没有这种才能。

这成为葛兰言研究“封建社会”的起点。他认为,古代学者不断地研究、注释、援引《诗经》中的诗歌,恰好是因为它们“原本就具有仪式上的价值”,也就是说,这些诗歌原本是在仪式和庆典的场景中被创作和演唱的。这正是这些诗歌在后来时代能够继续拥有权威的历史原因。因此,后世阐释者站在政治伦理立场上所作的象征论解释,其道德源头可以在这样的观念中找到,即人类与自然一样也必须依照恰当的节奏行事,人类与自然、万物都处在同样的秩序之内。

那么,这样一种宇宙论又是从何起源的?葛兰言的回答是社会年鉴学派风格的。他认为,中国古代的社会形态及其社会行为逻辑为这种宇宙观奠定了基础,男女两性的交往为后来时代的社会交往提供了一个基本的“模式”,也成为后来时代的中国哲学核心主题的模式。

葛兰言从《诗经》的情歌中读出了上古的仪式集会。男女两性在春季的特定时间里,在一个特定的场景中举行集会,这种场景一般是山麓、河边等。他们分为两队,相互唱和,“爱情”就是从中产生的,然后他们就缔结“婚约”,而婚礼则在秋季举行。这种季节性约婚的社会形态前提是,人们的日常生活都是在村落中度过的,以家族共同体为单位过着封闭的生活。因此,在举行集会时,村落的日常边界被打破了,人们超越日常生活的界限,缔结了一种社会公约(pacte social)。因此,集会的圣地也由此拥有了神圣的力量,山川的威力是由社会赋予的,而不是相反。这样,在男女集会的竞赛(joute)中,不但人们直接相互交换礼物,当事的女性本身也成为双方家族相互交换的“礼物”(人质)。这是古代节庆的基本特征:它们本身就是性爱仪礼的活动,成为构建社会秩序的模式。但葛兰言并非



全然是“民间”立场的，他对“王霸”时代的研究，主要体现在另外一本著作《古代中国的舞蹈与传说》中。

在论及葛兰言的这种描述时，一种常见的意见是认为他的模式过于浪漫，很多学者都说他有一种“诗人”的风格，“富于想像力”，能给人启发，但同时这也暗示葛兰言的观点是令人难以信服的。另外，人们也认为他错误地将那个时代的“表述”当成“社会事实”本身了。在某种程度上，这种批评多少表明了人类学和其他学科如历史学的不同取向。当然，像丁文江这样的学者则会更严厉地对葛兰言使用的历史材料提出质疑，而李璜在 20 世纪上半叶介绍葛兰言的理论时，又为之辩护，说他是从错误的材料中读出真实的思想。可是，杨堃作为葛兰言的亲授弟子，却以一个人类学家的眼光指出，这种批评同样也误解了葛兰言，葛兰言的本意在于从中读出一种“社会的形态学”，而这种“社会形态学”的取向，从本套丛书中马塞尔·莫斯关于因纽特人的研究中，是可以看得非常明显的（“社会形态学：试论因纽特人社会的四季变化”，《身、心、社会》）。

国内学界在援引葛兰言时大多从“思想史”的角度来阅读，这并非事出偶然。在国外，葛兰言的命运也出奇地相似。就连他的老师马塞尔·莫斯，似乎也未充分意识到葛兰言的真正价值，因此他给葛兰言写墓志铭时用了“中国研究专家”的称呼，而不称他是“社会学家”、“人类学家”或“民族学家”，算是对他的盖棺定论，以至于 30 年多后，英国汉学人类学家的领袖莫里斯·弗理德曼仍为葛兰言鸣不平。

但多少令人奇怪的是，葛兰言的学术继承人的取向竟然几乎完全是按照莫斯为葛兰言写下的墓志铭分化和发展的。葛兰言的许多弟子和再传弟子似乎走向了另外一条多少远离人类学的道路，走向了“汉学”，这在康德谟等人的著作中已经隐约显现，如康德谟对于道教术语“灵宝”的有名研究在沿着莫斯和葛兰言开拓的道路上继续前行，虽然仍然不失人类学的关怀，但对讨论人类学中的礼物理论并无直接的兴趣。不过，在他的再传弟子一辈，“汉学”的意味则更加明显。在我们看来，这种“分家”有双重含义：一方面，在对中国人社会的理解方面更加深入；但与此同时，他

们似乎不再关心人类学的一般理论。而葛兰言在人类学的一般理论方面的贡献,更多的是由那些“汉学”以外的学者发扬的,其中要以列维—施特劳斯和路易·杜蒙为代表。

在人类学界,在论及列维—施特劳斯及其结构主义的理论来源时,除语言学、精神分析学等学科之外,往往直接追溯到莫斯,而忽略了他的人类学理论实际上更多地源于葛兰言,尤其是关于两性交换的理论。在列维—施特劳斯之后,另一位人类学大师路易·杜蒙也直接受到葛兰言的影响,他从葛兰言阐述中国“阴阳”关系的著作中(如《中国的右与左》等)领悟到“矛盾之涵盖”的奥秘,提出了等级主义的核心问题。在面对一种“文明的人类学”这个问题上,葛兰言的价值仍然是难以估量的。

在研读葛兰言的著作时,我时不时地会想起近年来曾在中国内地学界风行一时的德国社会学家诺贝特·埃利亚斯和他的名著《文明的进程》。“进程”(Process)的基本含义有两个,一个是进程或过程的意思,另一个则是加工程序或机制的意思,而且这两种含义是相互补充的。埃利亚斯考察了西方国家是如何从朴野的“风俗”演化到“文明”的“礼仪”的,由此深入考察了西方现代社会的控制机制是如何通过个人的身体逐渐实现的。我之所以要提到诺贝特·埃利亚斯,是考虑到葛兰言的基本主题之一与他有着异曲同工之处。我还没有考察过埃利亚斯的宫廷社会研究是否与葛兰言有直接或间接的关系,不过埃利亚斯的确承认,在中国这样的社会中,文明的进程早就完成了。虽然他们的研究都是在“二战”前进行的,并且只相隔数年,但数十年后,当诺贝特·埃利亚斯因被后人“重新发现”而声名鹤起的时候,葛兰言的名字却基本上不为人所知,这多少有点令人迷惑不解:是由于“汉学”与“社会科学”的隔膜,还是由于他们研究对象的不同(“本土社会”与“异己社会”)而在读者的接受方面造成了不同的效应?时至今日,在法国学术界以外,葛兰言仍然只在一小群社会学家和人类学家中间发生着影响,甚至他的影响也不为人承认,如列维—施特劳斯的某些结构主义基本原理实际上在很大程度上都是受惠于葛兰言,由于他自己没有明白地说出来,于是导致后人更多地将这种影响归之于涂尔干和



莫斯。

除了人类学学科本身的考虑之外,我们翻译此书还有另外一个原因。在当前,某种类似于“民粹主义”的思潮在学界颇为盛行。举例来说,正如今天从事民俗学研究的学者一样,大多数古典文学研究者的基本意见认为《诗经》尤其是《国风》中的歌谣是民间大众的自由心声的表达,却没有想到这无非是用我们今人的眼光来看待古人,更不用说这种“今人的眼光”甚至不过是“一部分今人的眼光”,从某种程度上说,这种“民粹主义”情绪是20世纪初留给我们当今人的遗产。可是,与其说《国风》是一种自由的表达,倒不如说它更表现了一种古代社会的控制机制,是社会的强令。民众“自由”的“处境”是葛兰言在本书中主要讨论的“节庆”,^①因此,在葛兰言的意义上,“自由”的近义词是“控制”,是社会以节庆为手段预先强加给这些主体一整套控制。

我在和梁永佳博士的一次闲谈中曾经说到了他在云南的调查,他以大理巍宝山调查时的体验特别提醒我,他说:当他随同当地人前去参加当地有名的节日“绕三灵”时注意到,前来参加这种颇有“色情”意味的男男女女们并没有像他当初想像的那样眼里充满了渴望,正好相反,男女双方在轮流向对方唱一些“荤”曲时,都几乎无一例外地面无表情,眼睛从来不看对方,却像是冷漠地在望着天边某个不存在的东西一样。我和永佳两人都是有民俗学学习经历的,老师们在课堂上不断地教导我们说,“情歌”如何表达下层民众的心声和愿望。但永佳在大理这个地方却没有发现“我们”暗地里期待的那种“人民情感”,而是似乎有某种“莫名”的东西强迫着他们这样不得不这么做:求子、求福或求丰产。当然,永佳在大理所遭遇到的情景和《国风》之间几乎没有直接的关联,然而,它们的社会原理却是一致的。我援引他的这次遭遇,无非是想借此指出,我们这个学术共同体的世界观似乎也经历了一个与“大历史”相为同步的转型,多多少

① 在人类学家的群体之外,“节庆”这一概念在法国思想家巴塔耶和俄国文学批评家米哈伊尔·巴赫金这两个人那里得到了最充分的发挥。若是将这两人的观点与葛兰言作一个比较,是非常有意思的。

少地都沦入了一种类似于“民粹主义”式的信仰当中。而实际上,我们对支配着社会生活的那个类似于人类学家所说的玛纳(mana)的“东西”(列维—施特劳斯说的神秘的“something”)却始终知之甚少。

在这种“民粹主义”观念的支配下,许多学者都想当然地认为,“下层”或“边缘”的大众拥有一整套与“上层”或“中心”的精英截然不同的风俗、观念和实践——简言之,虽然这两个“阶级”之间从不缺少“学习”和“交流”,但他们从根本上存在着“文化”上的鸿沟。我们当然不是说,这种观念是不正确的,但在很大程度上混淆了“文化”和“文化框架”这两个东西。我们也绝不是说《国风》这类的民间歌谣不反映“人民”的声音,但这种声音究竟在多大程度上能够是“人民的”,却仍是一个悬而未决的问题。对人类学家来说,如果“他者”确实有声音的话,那么,“他者”的这些声音又在多大程度上是“他人”的?当越来越多的人类学家和民俗学家宣称自己的使命是从下层和边缘来反思上层和中心时,我们又怎样看待人类学这门学科的创立?

最后,对翻译过程中的一些问题、版本和相关资料作简单说明。

一、内山智雄翻译的日译本在翻译《诗经》中的诗歌时,采用了原文,并且校订了葛兰言原著中的一些错讹之处。张铭远先生的中译本在翻译时也采用了原文。我们原来也考虑使用原文,但这样一来就出现了一个问题,葛兰言在解读《诗经》时有自己独特的方法和眼光,因此在译成法文时,与传统的解释和现在通行的译法多有不同,在不少地方甚至相去甚远。因此,我们考虑再三,决定用白话直接回译葛兰言的译文,是为了更好地传达葛兰言本人的意思。但为了读者查找和理解上的方便,我们将原文一并附上。

二、(1)现在这个译本是根据 Albin Michel 出版社 1982 年法文版 *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine* 译出的;同时还参考了由 E. D. Edwards, D. Litt 翻译的英译本(*Festivals and Songs of Ancient China*, George Routledge & Sons, LTD, 1932)、内山智雄的日译本《支那古代の祭礼与歌谣》(东京:宏文堂,1938 年版)和张铭远先生的中译本(《中国古代的祭礼与歌谣》,上



海文艺出版社 1989 年版)。

(2)在上述英译本和中译本中都删去或漏译了一些内容,我们根据法文版全部译出。但原著中尚有一个对照所引歌谣在顾赛芬译本和理雅各译本中不同页码的表格,因考虑到对我国读者没有多大意义,故删去不译。

三、在相关文本的材料方面,主要参考、使用了以下版本:

《十三经注疏》上海古籍出版社 1997 年版;

陈立,《白虎通疏证》(上下),中华书局 1994 年版。

陈奇猷校释,《吕氏春秋校释》(1—4),学林出版社 1984 年版。

段玉裁,《说文解字段注》,成都古籍书店影印(第二版)1990 年版。

孙希旦,《礼记集解》,中华书局 1989 年版。

孙治让,《周礼正义》,中华书局 1989 年版。

胡培翠,《仪礼正义》,中华书局 1989 年版。

黄晖,《论衡校释》,中华书局 1990 年版。

刘向,《国语》,上海古籍出版社 1998 年版。

刘宝楠,《论语正义》,中华书局 1990 年版。

司马迁,《史记》,中华书局 1982 年第二版。

毛亨传、郑玄笺、孔颖达疏,《毛诗正义(附校勘记)》,上海古籍出版社 1990 年版。

王先谦,《诗三家义集疏》,中华书局 1987 年版。

在这里,要特别感谢胡千丽女士对我们翻译工作的大力帮助。在出版过程中,我们要特别感谢刘瑞琳女士,感谢责任编辑吴晓斌先生付出的辛勤工作。

2005 年秋,北京·海鹤落寓所

谨纪念
爱弥尔·涂尔干
和
沙畹



导 论

在本书中,我希望表明,了解中国上古的宗教习俗和信仰并非是不可能的。涉及这些早期年代的文献可靠的相当少,现存的那些文献实际上又是稍晚时期的作品。我们知道,当帝国着手废除封建制度的时候,它致力于摧毁封建制度所依赖的种种爵位,还采取了焚书的做法。^①然而,帝国一旦确立起来,它马上就着手创设与帝国本身相适应的爵位,而典籍撰写工作也重新开始了。^②这项工作进行得非常虔诚,而且,由于帝国制度是从封建时代的制度中产生的,同时记述封建制度的目的是要系统地阐明帝国制度,因此,重写典籍并不是肆意的曲解,历史学家凭借应有的谨慎,尚不至于无法从中获得满意的结论。^③这样的话,研究封建时代的体制是可能的,而且,已经有人通过对一些文本的比较研究,尝试去描述封建时代的各种祭礼了。^④但是,当这一步完成之后,我们对古代中国人的宗教生活究竟又了解多少呢?我们所了解的还都只是官方宗教。

尽管这样的描述已经非常精彩,但我们还必须进一步去了解,封建国家的祭祀活动究竟是从习俗和信仰中的哪些源泉中生长出来的。如果在

① 这里的帝国是指秦始皇灭了六国之后的秦王朝,封建制度是指周王朝实行的“封土建邦”的分封制。西方史学界普遍认为,秦王朝结束了中国的封建制度,进入以郡县制为特征的帝国时代。这不同于国内史学界对中国史阶段的划分。本书下文出现的帝国、封建都是同样的意思,不再注出。——译者注

② 参看沙畹(Chavannes)《史记》译序及理雅各《序》(Legge, *Prolégomènes*)。

③ 例子可见沙畹《泰山志》(*le T'ai Chan*)一书第453页中封土仪式的规则。

④ 见沙畹的研究,《社神考》(*le Dieu du Sol*, 见《泰山志·附录》,第437—525页),这是学术严谨和史实准确的一个范例。