



普通高等教育“十五”国家级规划教材

# 中国宗教通论

主编 詹石窗 盖建民



高等教育出版社

ISBN 7-04-017117-1



9 787040 171174 >

定价 30.30 元

普通高等教育“十五”国家级规划教材

# 中国宗教通论

主编 詹石窗 盖建民

参编 (以姓氏笔画为序)

于国庆	王福梅	朱亚辉	刘晓艳	吴 洲
张慧远	郑振清	贾来生	黄永锋	盖建民
傅小凡	谢清果	蒋朝君	詹石窗	



高等教育出版社

### 图书在版编目(CIP)数据

中国宗教通论/詹石窗,盖建民主编. —北京:高等教育出版社,2006.4

ISBN 7-04-017117-1

I. 中… II. ①詹…②盖… III. 宗教-中国-高等学校-教材 IV. B928.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第011560号

策划编辑 马俊华 责任编辑 吴伟 封面设计 刘晓翔  
版式设计 王艳红 责任校对 俞声佳 责任印制 朱学忠

出版发行 高等教育出版社  
社 址 北京市西城区德外大街4号  
邮政编码 100011  
总 机 010-58581000

经 销 蓝色畅想图书发行有限公司  
印 刷 北京鑫海金澳胶印有限公司

开 本 787×960 1/16  
印 张 26.5  
字 数 490 000

购书热线 010-58581118  
免费咨询 800-810-0598  
网 址 <http://www.hep.edu.cn>  
<http://www.hep.com.cn>  
网上订购 <http://www.landaco.com>  
<http://www.landaco.com.cn>  
畅想教育 <http://www.widedu.com>

版 次 2006年4月第1版  
印 次 2006年4月第1次印刷  
定 价 30.30元

本书如有缺页、倒页、脱页等质量问题,请到所购图书销售部门联系调换。

版权所有 侵权必究

物料号 17117-00



## 内 容 简 介

本书是普通高等教育“十五”国家级规划教材。全书按历史与逻辑相统一的思路分上中下三编。导论从宗教的定义与分类入手,进而概述中国宗教的基本特点,陈述其研究意义,并且对中国宗教研究的历史与现状进行学术回顾,说明中国宗教研究的原则、方法。上编论述中国宗教的派别源流,分别对汉代以前的中国传统宗教、中国儒教、中国佛教、中国道教、中国民间宗教信仰进行介绍,同时考察了基督教新教、天主教、伊斯兰教的中国化过程。中编论述中国宗教的构成要素与思想特点,从神灵谱系、思想体验、制度伦理、思维方式等不同角度分析了中国宗教的内在要素以及思想意蕴。下编论述中国宗教的存在基础与基本功能,分别从农业生态环境、人口、移民、战争等不同侧面分析中国宗教与社会存在的关系。本书还讨论了中国宗教与传统哲学、世俗伦理、古代科学、文学艺术、社会政治的相互关系,分析了中国宗教的社会组织功能以及文化心理功能。

全书选材得当,立论稳妥,视野开阔,适合于人文社会科学各专业的本科生、硕士研究生选用,也适合政府宗教事务部门的干部以及广大的宗教文化爱好者阅览参考。

# 凡 例

一、本书使用的《道藏》系文物出版社、天津古籍出版社、上海书店 1988 年版本；《藏外道书》系巴蜀书社 1994 年版。《十三经注疏》系中华书局 1980 年影印本；《四库全书》系台湾商务印书馆影印本，《诸子集成》系中华书局 1954 年竖排本。以上诸丛书在行文引用时不再另注出版社与出版年月。

二、本书凡引众人熟悉的先秦两汉诸子百家古籍仅注书名与篇名，例如《论语·述而》。凡引当今出版社出版的书，则注明作者、书名、出版地、出版社、出版年与页码；若行文中已出现作者名，则在页下注时不再出现作者名。

三、本书所引用民国以前古籍凡涉及卷数等数目字，维持原有汉字表达式，民国以后者则用阿拉伯数字；但如果是作为一般统计数字的，则仍然用阿拉伯数字表达。

四、地方志依学术界惯例，直接在其前冠以刊刻年代，如“嘉庆《惠安县志》”等。

五、本书凡传统的干支纪年以及年号，均在后面括号内以阿拉伯数字形式加注公元年。例如“乾隆十七年(1752)”，括号中的数字即表示公元年。

# 目 录

引 言 .....	1
一、宗教的定义和分类 .....	1
二、中国宗教的特点与研究意义 .....	7
三、中国宗教研究的学术回顾 .....	10
四、中国宗教研究的学术原则与方法 .....	11

## 上编 中国宗教的派别源流

第一章 汉代以前的中国传统宗教 .....	19
第一节 夏代以前先民的原始宗教 .....	20
第二节 夏商周三代的社会变革与宗教观 .....	35
第三节 春秋战国至秦代的宗教信仰 .....	48
第二章 中国儒教 .....	62
第一节 儒家、儒学与儒教 .....	62
第二节 儒教的形成发展历程 .....	70
第三节 儒教的特征及历史影响 .....	77
第三章 中国佛教 .....	83
第一节 印度佛教在汉地的早期传播 .....	83
第二节 中国佛教的代表人物与主要派别 .....	93
第三节 佛典的翻译与大藏经 .....	98
第四章 中国道教 .....	102
第一节 道家思想与黄老之学 .....	102
第二节 道教代表人物与主要派别 .....	108
第三节 道教经典的传承系统 .....	116
第五章 中国民间宗教信仰 .....	120
第一节 结社型民间宗教 .....	120
第二节 松散型民间信仰 .....	128

第三节 中国民间宗教信仰的特点与历史地位 .....	136
<b>第六章 基督教、天主教与伊斯兰教的中国化 .....</b>	<b>144</b>
第一节 基督教的中国化 .....	144
第二节 天主教的中国化 .....	151
第三节 伊斯兰教的中国化 .....	158

## 中编 中国宗教的构成要素与思想特点

<b>第七章 中国宗教的神灵谱系 .....</b>	<b>169</b>
第一节 中国宗教的神灵谱系分说之一 .....	169
第二节 中国宗教的神灵谱系分说之二 .....	173
第三节 中国宗教的神灵谱系的思想理趣 .....	177
<b>第八章 中国宗教的思想与体验 .....</b>	<b>182</b>
第一节 中国宗教的主要哲学论题 .....	182
第二节 中国宗教的终极关怀 .....	193
第三节 中国宗教的修行理念与方法 .....	203
<b>第九章 中国宗教的制度与伦理 .....</b>	<b>209</b>
第一节 宗法制度与族规 .....	209
第二节 佛教僧团与戒律 .....	217
第三节 道教组织与清规 .....	225
<b>第十章 中国宗教的主要思维方式 .....</b>	<b>233</b>
第一节 内向体证思维:中国宗教运思之路 .....	233
第二节 圆融和合思维:中国宗教神韵之源 .....	241
第三节 符号象征思维:中国宗教建构之法 .....	248
<b>第十一章 中国宗教的基本属性 .....</b>	<b>257</b>
第一节 中国宗教的自然属性与社会属性 .....	257
第二节 中国宗教的文化认知属性与心理属性 .....	261
第三节 中国宗教的独立性与包容性 .....	264
<b>第十二章 中国宗教的相互关系 .....</b>	<b>267</b>
第一节 儒、释、道三教的冲突与融合 .....	267
第二节 儒、释、道与民间宗教的关系 .....	273
第三节 西方宗教与本土传统的碰撞 .....	278

## 下编 中国宗教的存在基础与基本功能

<b>第十三章</b>	<b>农业生态环境与中国宗教的关系</b>	289
第一节	物候学方法与中国宗教	289
第二节	农耕文明的稳定与和平性格对中国宗教的影响	301
第三节	少数民族聚居区的生态环境与其宗教的关系	303
<b>第十四章</b>	<b>人口、移民、战争与中国宗教的关系</b>	309
第一节	宗教信仰对人口繁衍的影响	309
第二节	移民浪潮与中国宗教信仰的传播	314
第三节	战争与中国宗教的作用	319
<b>第十五章</b>	<b>中国宗教与其他意识形态(上)</b>	328
第一节	中国宗教与传统哲学	328
第二节	中国宗教与世俗伦理	341
第三节	中国宗教与古代科学	350
<b>第十六章</b>	<b>中国宗教与其他意识形态(下)</b>	358
第一节	中国宗教与文学	358
第二节	中国宗教与艺术	364
第三节	中国宗教与政治	372
<b>第十七章</b>	<b>中国宗教的社会组织功能</b>	379
第一节	中国宗教组织的政治功能	379
第二节	中国宗教神职人员的支撑教化功能	385
第三节	中国宗教实体组织的经济功能	389
<b>第十八章</b>	<b>中国宗教的文化心理功能</b>	396
第一节	中国宗教的礼仪聚合功能	396
第二节	中国宗教的文化生态功能	400
第三节	中国宗教的心理调节功能	407
<b>后记</b>		413

# 引 言

宗教是一种社会历史文化现象,是人类把握世界的一种方式。目前世界各国、各民族都有宗教存在。作为一个具有五千年文明史的古国,中国在漫长的历史进程中创造了辉煌灿烂的文化。追溯先民缔造文明的历程,我们不难发现,原始宗教对中国文化的孕育,儒、释、道三教对中国文化的发展,佛教、基督教和伊斯兰教与中国文化的融通整合,都曾经是中华文明史不可或缺的篇章。宗教观念和宗教行为对中国社会的民众心理、性格、风俗、伦理道德乃至国家政治结构、经济生活产生过或明或暗的深刻影响。当今信息时代,宗教在中国社会生活中的地位和所扮演的角色业已发生根本性的变化,但对于拥有一亿宗教信仰徒的多民族国家来说,宗教作为社会巨系统下面的一个子系统,仍有其不可替代的社会功能。因此,了解与认识中国宗教,这不仅具有不容忽视的历史文化价值,而且有很强的现实意义。

## 一、宗教的定义和分类

从区域地理分布和类型学的角度来看,中国宗教是世界宗教的一种形态。要对中国宗教的性质、特征及其结构与功能、影响诸多问题进行全景式的通论,我们就必须先就宗教的定义、宗教的基本类型作一番考察。

何谓宗教?在古汉语里,“宗”属于会意字。东汉许慎《说文解字》称:宗者,“尊祖庙也。从宀从示”。所谓“宀”,即屋也;而“示”字,表示置祭品于祭桌上。引申开去,则同屋所祭者为祖,同祖所祭者为宗。至于“教”,《说文解字》释云:“上所施下所效也。从攴,从孝。”这是会意兼形声字。上施,故从攴;下效,故从孝。上所施者,《周易·观卦》的《彖》辞云:“观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣。”这里所说的施教即神道设教,意为古之圣人用神道来教化百姓。<sup>①</sup>

在西文中,Religion 其词源有两个。一个是拉丁语 *relegere*,意即敬仰神灵

---

<sup>①</sup> 在中国佛教典籍中,“宗教”为“宗”与“教”的合称,特指佛教内部的宗派而言。“宗”之意为“宗下”、“宗门”;“教”指“教下”,指注重解说佛教经典的佛教诸宗,诸如天台宗、三论宗、法相唯识宗、华严宗等,与现代汉语的用法不同。



时所表现出来的“集中”、“重视”和“小心翼翼”的样子;另一个是拉丁语 *religare*,意即“联结”、“组合”和“固定”,含有人与神、神与灵魂之间联结的意蕴。因此,在西方拉丁语时代,宗教原义就是指人对神的敬仰和崇拜以及神人之间存在着某种沟通。

然而严格意义上的“宗教”概念之内涵与外延究竟如何表述?这一问题长期以来一直困扰着宗教研究者。

早在一百多年前,英籍德国学者,号称是西方宗教学之父的弗里德里赫·麦克斯·缪勒(Friedrich Max Müller, 1823—1900)在其所著《宗教的起源与发展》一书曾就此问题作了一个经典式的回答:“每个宗教定义,从其出发不久,都会激起另一个断然否定它的定义。看来,世界上有多少宗教,就会有多少宗教的定义,而坚持不同宗教定义的人们之间的敌意,几乎不亚于信仰不同宗教的人们。”<sup>①</sup>正是由于这一困难,西方一些宗教学著作干脆回避了宗教的定义问题,拒绝给“宗教是什么”的问题作出明确的回答或界定。

为什么会出现这种情况?一方面是由于宗教研究者各自的出发点和视角不同,另一方面是由于宗教在各个不同地域、民族和文化传统中有着不同的表现形态,人们对宗教的理解和本质属性的认知也就“仁者见仁,智者见智”,所下的宗教定义自然迥异。下面我们着重就学术界目前流行的几种宗教定义展开分析。

### 1. 学术界流行的几种宗教定义

古今中外关于宗教的定义难计其数,但归纳起来主要有以下几种代表性的说法。

第一,宗教是人与神之间交通的一种信仰。如德国哲学家福来德勒说:“宗教是由虔信的纽条,作人和神的结合。”法国宗教哲学家鲁维尔定义说:“宗教因为灵魂上的烦恼,依属于自体,及其命运和一种神秘结合,交通所谓意识和意志关系。”日本内山正如指出:“信仰宗教是两方面,一种是信幽界之存在,一种是神人关系的观念。”中国舒新城则认为:宗教是由于人类自卑感情所生的信仰,认定神的存在,而以直觉与神交通,谋求生活上的安慰与助勉。<sup>②</sup>

这一类定义以神为中心来界定宗教的本质,将人与神之间的交通作为宗教的定义,抓住了宗教的核心问题,有相当可取之处。因为各种制度化的神学宗教是以对神灵的信仰和崇拜为宗教信仰的内核和基石。值得注意的是,近代以来,宗教学者常常用“超世的”、“超自然的力量”、“精灵实体”、“无限存在物”这类抽象概念来指代神灵。如麦克斯·缪勒就将宗教定义为对某种无限存在物的信仰。而英国的宗教人类学家泰勒则定义宗教为“对于精灵实体的信仰”。另一

① 麦克斯·缪勒:《宗教的起源与发展》,上海人民出版社1989年版,第13页。

② 陈麟书编著:《宗教学原理》,四川大学出版社1986年版,第86页。

位英国的人类学家弗雷泽在《金枝》一书中也是这样定义的：“我说的宗教，指的是对被认为能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰。”<sup>①</sup>

一般说来，西方宗教人类学家和宗教历史学家对宗教进行界定时，多侧重于宗教信仰的对象。这种类型的宗教定义有一定的局限性，具体说来有以下两点：虽然有些宗教中的神灵是具有无限性的存在，但有些宗教体系中的神灵并不具备无限性；虽然有些宗教中的神灵具有超自然和人格化的特点，但另一些宗教的神灵则并不具备这种性质。例如，西方宗教学者常常以原始佛教和中国儒教为典型例证，认为这两种宗教所信奉的对象，皆非人格化的神灵，是所谓“无神的”宗教。

基于上述理由，目前一些西方宗教学家提出，对于宗教信仰和崇拜的对象，要避免用“神”(God)这一过时、陈旧的观念，而代之以“神圣事物”这一新概念。所谓“神圣事物”是相对于世俗社会的普通事物而言的，而宗教的本质就在于它的“神圣性”。一件事物哪怕是一件器皿，只要被人们视为不同于世俗之物，便可以被尊奉为“神圣”，从而堂而皇之地成为宗教信仰、宗教禁忌和宗教仪式的对象。以神圣事物来界定宗教信仰的对象，认为“宗教即神圣”，这种定义的长处是，可以消除以往在宗教信仰对象上存在的无限的与有限的、超人与非超人、超自然的与非超自然的纷争，最大限度地涵盖、表征各种不同类型的宗教。

值得注意的是，近来一些西方宗教学者存在着将宗教信仰的对象无限泛化的倾向，他们在给宗教下定义时，不仅回避“神灵”这一词，甚至将“神圣事物”也弃之不用，将宗教的本质视为信奉某种比人更高的力量。例如，英国人类学家马林诺夫斯基就持这一看法，认为宗教即是“对于较高势力的乞求”。

第二，宗教是一种社会建制，具有相应的社会功能。如俄国的无政府主义者克鲁泡特金认为：宗教是热望着建设良美的新社会的组织。美国的密尔顿·英格则认为宗教是人们获得最高幸福的手段，是人们藉以和生活中的根本问题进行斗争的信仰和行动的体系。日本的岸本英夫也认为，宗教是一种使人们生活的最终目的明了化，使人的问题能得到最终解决，并以这种运动为中心的文化现象。

这类定义是从宗教在社会系统中的地位和功能角度来界定宗教的内涵与外延，将宗教的社会功能看成是宗教的本质。它反映了西方宗教社会学家对宗教的理解与看法。宗教是社会发展的产物，宗教的产生离不开现实社会，它是适应社会需要同时又反过来加强维护社会的一种社会建制。宗教作为社会大系统中的子系统，本身也具有一定的结构与功能，所以从社会功能角度来表征宗教的，

<sup>①</sup> 弗雷泽：《金枝》，大众文艺出版社1998年版，第77页。

确能提示宗教的某些属性和特质。但是,如果仅仅以宗教的社会功能来把握宗教的本质,并以此来给宗教下定义,往往会模糊宗教与非宗教的社会文化之间的本质区别与界限,造成将与宗教社会功能起着类似作用的其他社会意识形态和文化现象视为宗教或准宗教的错误。例如,当今西方一些宗教社会学家把共产主义、爱国主义、民族主义,乃至对科学的推崇和对民主的敬仰都视为类似于宗教的“准宗教”或“世俗宗教”。在这些学者眼中,此等社会意识形态和社会文化现象都具有维护社会秩序、主导社会伦理价值的功能,而且也伴随有崇敬、虔诚、自我牺牲、执著等类似宗教情感的心理特征。

这一类定义的最大缺陷就是,将宗教所派生出来的功能等同于宗教本质,混淆了宗教与其他世俗文化现象的根本区别,因为宗教的社会功能的发挥是建立在对神灵、神圣事物或超自然力量信仰的基础上的。

第三,宗教是一种世俗经验情感的精神现象。如美国宗教心理学家威廉·詹姆斯在他的《宗教经验之种种》中,给宗教下了这样的定义:“各个人在他孤单的时候由于觉得他与任何种他所认为神圣的对象保持关系所发生的感情、行为和经验。”<sup>①</sup>詹姆斯把人的宗教经验区分为“健全的心态”和“病态的灵魂”两类。“健全的心态”就是快乐的心态,这意味着追求“如何取得快乐,如何保有快乐”,而“任何持久的快乐都可以产生一种宗教,这种宗教就是因为感情被赠予这么快活的生存而起的颂赞”;相反,“病态的灵魂”就是在生活、邪恶和失败的折磨下形成的消极、沉郁、败兴、沮丧之类的忧虑、恐惧等情绪,因此就需要一种拯救式的、兴奋式的、醉乐崇拜式的宗教。

奥地利精神分析学家弗洛伊德在《精神分析引论新讲》中把宗教视为“不过是某种类似于个体文明人从童年向成人发展中所必须经历的那种神经病的東西”。弗洛伊德认为人的恐怖、禁忌、精灵等宗教心理的产生,既是性本能受到压抑的结果,又是对抗精神病的一种自我防御力量,因此,“宗教是一种精神麻醉的典型代表”。继弗洛伊德之后,美国心理学家荣格也把宗教视作人的精神生活中的自然因素,因此,他认为宗教是人身上的一种原型性质的安排,即人的婴儿心理,一种寻求依赖和保护的感情。

此类宗教定义主要是从心理学角度分析宗教信仰问题,将信仰者个人的宗教感受和心理体验视为宗教的本质。西方一些宗教心理学者认为,信教者正是由于有了关于神或圣物的宗教感情和宗教体验,才对他们体验到的神圣对象进行崇拜、祈祷、祭祀,从而形成各种制度化的宗教体系。

应该看到的是,注意宗教信仰者个人内在的心理活动在宗教生活中的意义,

① 威廉·詹姆斯:《宗教经验之种种》,商务印书馆2002年版,第28页。

有其合理之处,但也存在很大局限性。主要表现在:一方面,这类定义带有很强的主观性,因为宗教信仰者的个人体验依个人的状况和环境不同,宗教情感和心里活动并没有统一的标准,所以很难将这种带有神秘性质的宗教体验作为一种普适性的宗教衡量标准,单纯用宗教情感和心里体验难以真正反映宗教的本质。另一方面,此类定义把宗教界定为人与神圣对象发生关系时产生的个人情感现象,将宗教信条、宗教组织和宗教制度完全排斥在宗教内涵之外,带有很大的偏狭性。

第四,一切宗教都不过是支配人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。这是恩格斯在《反杜林论》“社会主义”编讨论宗教问题时对宗教的本质所作的概括,这也是长期以来被国内学术界认可的宗教定义。实际上恩格斯本人当时并非试图给宗教下定义。在这段话里,恩格斯主要是从哲学世界观和认识论的角度揭示了宗教作为意识形态的特征,分析了宗教意识产生的认识根源。但是,宗教主要是而又不单是个人对某种超人间、超自然力量的信仰和崇拜,也不仅只是一种意识形态或观念形态,而且还是历史上和现实生活中一种包含诸多要素(如宗教观念、宗教体验、宗教行为、宗教组织与制度、宗教活动场所、宗教器物等)在内的强有力的社会力量和社会体系。所以,恩格斯的论断还不是关于宗教的完整定义。

回溯学术界关于宗教的种种定义,我们可以看到不同宗教定义间存在相当大的分歧,其难度之大如同弗雷泽在《金枝》一书中所指出的:“世界上大概没有比关于宗教性质这一课题更意思纷纭的了。要给它拟定出一个人人都满意的定义显然是不可能。”<sup>①</sup>宗教定义上的困难也恰好印证了《老子》“道可道,非常道;名可名,非常名”这一至理名言。

造成宗教定义的困难,主要原因是客观存在的宗教现象的复杂性和多样性。现实存在着许多不同类型的宗教,存在着处于历史发展阶段的宗教,存在着宗教同人和现实生活极复杂的关系。在不同文化氛围、民族区域中所产生的宗教,如东方宗教与西方宗教,特别是中国传统宗教与西方基督教,其内在内容与外在形式都存在相当大的差异,实难从某单一学科出发或用统一的概念模式来加以界定。这就需要在对宗教进行界定时,要充分考量到不同国家、地区和不同文化区域间各种宗教的特异性。这也有力昭示了对不同国家、地区各种宗教进行分门别类系统研究的必要性。

## 2. 常见的几种宗教分类

对宗教的分类是对宗教进行系统化、理论化研究的必要条件和前提,也是宗

<sup>①</sup> 弗雷泽:《金枝》,大众文艺出版社1998年版,第77页。

教研究的一项最基础的工作。西方对宗教的分类研究已有上百年历史,麦克斯·缪勒在《宗教学导论》一书中对宗教分类的意义尤为推崇,他指出:一切真正的科学均以分类为基础,只有在我们处于不能成功地对各种信仰予以分类的场合,我们才会承认,宗教的科学实际上是不可能成立的。

宗教分类的目的,就是依据一定的分类标准,对人类历史上和现实社会中累积下来的大量宗教现象和资料进行对比、分析、整理,把原来杂乱无章和中断的东西系统化、条理化,从中发现合乎规律性的认识。

由于分类标准和方法的差异,宗教分类的体系也就大异其趣。目前西方流行的宗教分类法主要有地域分类法、人种—语言分类法、进化论分类法、哲学分类法、形态分类法、现象学分类法、心理分类法,等等。

我国的宗教学者也提出了各种不同的宗教分类方案。罗竹风主编的《宗教学概论》提出如下分类方案:第一,根据崇拜对象的特点,将宗教分为自然崇拜的宗教和人格神的宗教,或分成有神论的宗教和无神论的宗教,或分成多神教和一神教,等等。第二,根据形成方式和社会组织特点,将宗教分成自发宗教和人为宗教,或分成种族宗教和世界宗教,或分成政教合一的宗教和政教分离的宗教等基本类型。第三,根据社会历史的联系,将宗教区分为原始社会宗教和阶级社会宗教,或分成史前宗教、古代宗教、历史宗教和新兴宗教等类型。<sup>①</sup>

陈麟书编著的《宗教学原理》提出属性分类、类型分类、形态分类、区域分类、体系分类和因素分类的分类体系。第一,宗教属性分类:自然宗教和人为宗教。第二,类型分类:多神教、二神教、主神教、一神教。第三,形态分类:自然宗教、神学宗教和世俗化宗教。第四,区域分类:氏族宗教、部落宗教、民族宗教、国家宗教、地区宗教、世界宗教。第五,体系分类:教类、教派、宗派和支派。第六,因素分类:崇拜对象的分类、宗教礼仪的分类、宗教节庆的分类、宗教教义的分类、宗教僧侣的分类、宗教机构的分类等。<sup>②</sup>

吕大吉著的《宗教学通论新编》中提出了两种形式的分类。第一,宗教要素的结构性分类:A. 宗教的观念:灵魂观念、神灵观念、神性观念(天命观念、神迹观念)。B. 宗教的体验:对神圣物的依赖感、在神圣物面前的敬畏感、对神圣力量之神奇和无限的惊异感、对违反神意而生的罪恶感和羞耻感、想念神的仁慈和宽恕而生的安宁感、自觉与神际遇或与神合一的神秘感。C. 宗教的行为:巫术、禁忌、献忌、祈祷。D. 宗教的体制:由宗教信徒的组织化而形成的宗教组织和教阶体制,由宗教观念的信条化而形成的教义系统和信仰体制,由宗教体验的目的化而形成的修道体制,由宗教行为的规范化而形成的宗教礼仪。第二,宗教发展

① 罗竹风主编:《宗教学概论》,华东师范大学出版社1991年版,第75~86页。

② 陈麟书编著:《宗教学原理》,四川大学出版社1986年版,第53~66页。

的历史性分类:部落宗教、民族宗教、世界宗教。<sup>①</sup>

## 二、中国宗教的特点与研究意义

就本书而言,分析各种宗教定义、概括诸多宗教的分类,其目的只是为中国宗教研究奠定一个基础;但是,仅有基础是不能构筑起大厦的。为了对中国宗教有一个基本的轮廓性的认识,我们需要对其特点进行一番概略性的论述。在这个基础上,我们再来审度其研究意义也就会有比较清晰的思路。

### 1. 中国宗教的整体特点

中国宗教源远流长,在其漫长的历史发展过程中,不断变换着内容和形式。与西方国家或地区的宗教相比较,中国宗教有其自身的特点和传统,具体说来,主要有以下几个方面:

第一,多种宗教并存,民众宗教信仰具有多元化特性。

中国是一个多民族和多宗教的国家,从世界性宗教到本土的儒教、道教乃至最原始的萨满教都同时存在。其中佛教、基督教和伊斯兰教属于外来宗教,但外来宗教一经传入,即与中国悠久的文化传统相互影响和融通,成为具有民族特色的宗教。多神崇拜是中国宗教的一个特征。中国传统宗教的源头是中国的原始宗教。中国原始宗教以其自然崇拜、英雄崇拜和偶像崇拜的形式表现出原始自发宗教的信仰特征,即多神崇拜。这一多神崇拜特征自夏商周三代以至秦汉以来,一直绵延不断,成为中国宗教的一个传统。受这一传统的影响,中国宗教表现出很强的兼容并包、和平共存、相互融通的特色。这不仅强烈地表现在儒、释、道三教之间的“三教合一”趋势上,还表现为伊斯兰教、基督教与中国传统宗教之间的兼容性。在中国历史上,没有一个宗教像西方那样曾经独占“国教”的地位;历代统治者对各种宗教大多采取支持、保护的宽容政策。与此相联系,对于一般的民众而言,其内心世界往往并不明确有一个至高无上的神灵,而是根据现实生活的实际需要来确定自己所崇拜的神。因此,对于中国汉族一般的信众来说,没有严格的教界之分:大多是既拜佛教的菩萨,又拜道教的神仙;既拜民间俗神,又供奉自己的祖先。在中国的少数民族中,也有许多少数民族宗教表现出这一特征。例如,主要居住在中国云南的白族和阿昌族,道教和佛教传入较早,有不少信仰者,在民国年间还修建有供奉本民族乾道、坤道出家修炼的道观。<sup>②</sup>但他们本民族固有的宗教仍然流行。白族的本主崇拜以本主(尊称为天神、圣母、龙王、皇帝、帝母、太子、夫人、老爷子等)为一村或数村的最高社神,掌管村民的

<sup>①</sup> 吕大吉:《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社1998年版,第100~103页。

<sup>②</sup> 关于这方面的内容,可参阅张桥贵《道教与中国少数民族关系研究》,四川大学出版社1998年版。



生死祸福、衣食起居和农业生产的丰歉。本主大致可分为自然神、部落神和英雄神三类。自然神多为与农业生产有关的驱雾神、龙王、龙母等；英雄神则是为民除害，同蟒蛇斗争的英雄人物；而部落神则是能保境安民的十八堂本主、七十二景帝，原型为南诏、大理国的君主和宰臣。白族还建有供奉本主的庙宇，为本主塑像，立牌位。阿昌族人现多信仰小乘佛教，但本民族固有的宗教仍然有很深的影响。阿昌族人敬奉被视为既是村寨保护神，又是山神、水神和土地神化身的“色曼”，村中如有盖屋修寨等大事必须先要祭祀“色曼”。一般每年要大祭两次，祈求风调雨顺、五谷丰登、人畜平安。除了供奉“色曼”外，阿昌族人还以皂角、杞木、香果、红木等为“神树”，患有疾病，就祭祀“神树”，祈求宽恕。此外，阿昌族还供奉行业神，如受汉族影响，木匠业供奉鲁班祖师。阿昌族人还有祖灵崇拜，每家设有家堂，祭祀祖灵。这一切都表现出跨越教派的多元信仰特点。

第二，出世与入世并重，民众宗教意识具有强烈实用性。

出世与入世是一切宗教之践行活动所必须面对和回答的基本问题。中国宗教根植于中华文化土壤，受中华传统文化“致中和”、“道中庸”思想的影响。在出世与入世的问题上，中国宗教历来有一种出世与入世并重的倾向，强调出世而不离世，一般信徒通常也是以一种积极入世的态度来践行宗教信仰活动。

就拿道教来说，其教义本不限于出世，而是以一种超越世俗的精神，和光同尘，随方设教。它主张出世而不离世，素有济世利人、服务社会民众的传统。道教创立之初就以除人间疾病、致天下太平为己任，带有明显的积极入世的特征。

佛教作为一种外来宗教，其宗旨主要在于宣扬出世思想。但佛教在中土传播过程中，又竭力申明佛教忠于君王，有助于教化人心，其弘法活动能“助王化于治道”，起到巩固现世社会秩序的作用，深深地打上了“入世”色彩。大乘佛教之所以能独盛于中华大地，也是因为其“庄严国土，利乐有情”的大慈大悲、济世度人思想特别能引起广大民众的共鸣。近代以来，中国佛教界更是高举“人间佛教”的大旗，强调弘扬佛法，“净化人心，启迪智慧”以服务社会人生。中国宗教的这种出世而不离世的宗教观加剧了中国宗教信徒实用主义的宗教意识。

“务实求存，注重现世”，是中国民众长期以来形成的一种民族性格，反映在宗教意识层面上，就表现出一种以实用主义为主体的信仰心理特征。如果说，基督教创造了一种以彼岸世界为欢乐的宗教价值观，把人的精神导向对神的“奉献”，那么中国民众恰好是将宗教价值观作为现实幸福的慰藉，把人的信仰导向对神的“索取”。所谓“无事不登三宝殿”，“用菩萨时挂菩萨，不用菩萨时卷菩萨”，“临时抱佛脚”正是这种实用主义宗教意识的真实写照。

此外，中国宗教还具有宗教伦理化、宗教活动方术化、民俗化等特点，这在儒

教、道教和形形色色的民间宗教中表现得尤为突出。<sup>①</sup>

上述整体性特征,与西方宗教的特征形成了鲜明对照,构成了中国宗教自身的传统。中国宗教的整体特征,不仅对中国宗教本身的历史发展起到了制约作用,而且作为中国传统文化的特殊表现形式,在更广泛的领域和层次上对整个中国文化产生了相当深远的辐射作用。因此,要学习和研究中国文化,不能不对中国宗教有所认识与了解。

## 2. 中国宗教研究的意义与必要性

首先,从学术价值方面来分析,中国宗教研究是中国文化研究的一个不可或缺的组成部分,学习和研究中国宗教有助于更加全面了解和把握中国文化脉络。

宗教既是一种社会历史现象,也是一种文化现象。任何一种文化现象或文化类型都是特定的民族的生产方式和生活方式的结晶,中国宗教文化也是如此。如果我们把中国宗教作为一种文化现象来加以通览,且将之置于整个中华文化发展的历史大背景下进行审视,我们就会清楚地意识到,中国的各种宗教,包括原始宗教、民间宗教、佛教、道教、少数民族宗教以及外来的佛教、基督教、伊斯兰教,既在一定程度上表现出了各自的文化特性,呈现出一种自成体系的文化形态特征,同时又与中国传统文化的其他部分类型,诸如哲学、文学、社会政治、经济、伦理道德、法律、民族风俗、心理乃至绘画、雕塑、戏剧、建筑、医药养生、古代化学、天文历算、地理等,都有千丝万缕的联系。如果不认真加以研究,很难写出完整全面的中国哲学史、文学史、政治史、经济社会史、伦理史、民族史、民俗史、艺术史和科学史。此外,中国宗教不仅与传统文化有着纵横交错的关联,而且作为一种特定的社会文化系统,其各自构成要素之间,也是处于不断碰撞与融通的关系之中,特别是构成中国传统文化三大支柱的儒、释、道三教之间的冲突与融合,一直是两汉以来中国传统文化发展的主旋律。所以从纵横两个方面深入细致地研究中国宗教,具有极高的学术价值。

其次,从中国宗教研究的现实意义来看,开展此项研究可以增强民族向心力与凝聚力,促进社会的有序化。

宗教信仰是一个民族形成的基本要素之一。在我国,宗教问题与民族问题紧密相连。我国有55个少数民族,绝大多数信仰宗教,少数民族中信教人数很多,而且通常是一个民族信奉一种宗教,如藏族和蒙古族几乎全民信奉藏传佛教,回族、维吾尔族、哈萨克族、乌孜别克族、塔吉克族、塔塔尔族、柯尔克孜族、撒拉族、东乡族、保安族等十个少数民族,全民信仰伊斯兰教,傣族全民信仰佛教,其他许多少数民族,也都有自己本民族固有的原始宗教。在少数民族中,宗教问

<sup>①</sup> 本书后续有关章节将详细讨论,这里从略。

题与民族问题交织在一起。宗教信仰与民族的传统、习俗互为融合,成为整个民族文化、民族心理的有机成分。有些地区的少数民族,把宗教寺庙视为民族存在的象征。宗教的教义、戒律也往往成为维护社会生活的共同道德规范。同时,历史上的儒教、道教对边疆少数民族也产生了广泛影响和渗透,例如,四川西北的羌族、云南的白族、纳西族、瑶族、广西的壮族、毛南族、贵州的彝族,还有分布于湘、黔、滇、桂、川诸省的苗族、侗族等都不同程度信奉道教神灵。道教的攘灾、求雨、求寿、解厄、安宅等法术活动已融入当地民俗、民风之中。所以,开展中国少数民族宗教研究,特别是儒教、道教与少数民族关系的研究,有助于增进中华民族的凝聚力,维护社会的稳定与有序发展。

### 三、中国宗教研究的学术回顾

现代意义上的中国宗教学术研究始于20世纪初,一些从事哲学、历史学、考古学、文献学、语言学和民族学的学者陆续投身到这一学术领域中。其中陈垣对元代也里可温教、开封一赐乐业教、火祆教、摩尼教、基督教、伊斯兰教、佛教和道教的历史发展进行了系统考证和史料钩沉;陈寅恪从宗教史学角度对中国佛教源流、敦煌宗教文献等问题进行了考证;汤用彤著有《汉魏两晋南北朝佛教史》一书,开创了中国佛教断代史研究;张星烺对中西宗教史料进行了系统整理与评价;此外,在中国宗教通史研究方面还有王治心的《中国宗教思想史》、丁山的《中国古代宗教与神话考》、宋佩韦的《东汉宗教史》,等等。

中国宗教研究有一个优良的学术传统,即在研究方法上注重宏观与微观、整体与个案研究相结合,既有对宗教现象的整体把握和通史描述,也有对各宗教具体问题的细微剖析和考证、诠释,体现了中国学术的历史传统。

在宗教理论思想探讨方面,20世纪初学术界围绕梁启超关于“中国无宗教论”、蔡元培“以美育代宗教”的观点展开了激烈论战,由此引发了对宗教定义、本质、意义、特征等问题的深入思考。至20世纪50~60年代,宗教的界定、特点也再次引起学术争鸣。20世纪70年代末改革开放以后,中国宗教研究迈入了一个新的快速发展阶段。学术界围绕马克思“宗教是人民的鸦片”这一表述的理解展开了深入的辨析,继之而来的是关于宗教与迷信、宗教与文化、宗教与精神文明建设,以及宗教与社会主义社会相适应等一系列重大学术理论的研讨,极大地推进了中国宗教学理论的建设。

20世纪80年代以来,中国宗教研究在各个具体研究领域都取得了丰硕成果。在佛教与佛学研究方面,如果说20世纪上半叶为中国现代佛学的开创阶段,那么20世纪下半叶,特别是80年代后,则是中国现代佛学的繁荣阶段。从一般佛教史研究进展到佛教各宗派的历史研究,从佛教哲学研究到因明学研究,都取得重大进展,学术界对佛教文献、碑刻、造像、文学、礼仪、规戒、寺院经济、地

方佛教史也展开了系统研究。

在道教学术研究方面,已从20世纪30~40年代个别学者的零星研究发展成为有系统的学科群研究。在道教通史、道教思想通论、道教宗派史、道教文献、道教文学、道教哲学、道教伦理、道教医学、道教外丹黄白术、道教内丹术、道教人物、道教与儒释关系研究、道教斋醮科仪、道教音乐、道教法器等分支领域取得了长足的进步,呈现出一派新气象。

在伊斯兰教研究方面,也取得许多创新成果。目前伊斯兰教研究领域主要集中在伊斯兰教通史,中国伊斯兰教史,门宦制度与教派研究,教义学,教学法,当代伊斯兰教新发展,伊斯兰教与国际政治关系,伊斯兰教与中国文化,以及伊斯兰哲学、文学、艺术、科学的关系研究等方面。

在基督教研究方面,业已从早期翻译、介绍国外研究成果为主,发展成为从历史、哲学、政治、文化、传播学等角度对基督教的全方位系统研究。尤其在中国基督教史、基督教神学与哲学、基督教文化研究、基督教与中国近代社会等方面取得一系列重要成果。

此外,20世纪80年代以来,中国宗教研究在民间宗教史、宝卷整理研究、宗教现状田野考察、儒学与儒教关系、中国犹太教研究、少数民族宗教研究等领域也有不少令人瞩目的成果,极大地丰富了当代中国宗教学术研究。

值得一提的是,现阶段中国宗教研究在整个中国宗教通史方面也有开创性成果。继齐鲁书社1991年推出王友三主编的《中国宗教史》之后,牟钟鉴与张践合著的力作《中国宗教通史》,使中国宗教的历史研究迈上了一个新台阶。相形之下,从整体上把握中国宗教思想的通论式著作则较少,<sup>①</sup>更乏力作。这不能不说是中国现阶段各大宗教学术研究繁荣景象背后的一大缺憾。造成这一状况的原因,一方面,中国宗教作为一个极为复杂的社会系统和文化现象,对其进行全景式的透视,是一项有相当学术难度的大工程;另一方面,从中国学术传统来看,论从于史,只有具备了对中国各个宗教历史、教义教理、文化内涵进行了扎实研究之后,才有可能对中国宗教进行整体把握和分析。因此,中国宗教通论必须建立在牢靠的学术积累之上。当前,随着中国宗教各个分支领域的学术积累日趋丰富,撰写一部中国宗教通论著作的时机和条件已经成熟和具备了。

#### 四、中国宗教研究的学术原则与方法

正如其他学科的研究需要有贯穿始终的方法论指导一样,中国宗教研究也应建立自己的方法论体系。若非这样就不可能达到预期目标。所以在本课题的

<sup>①</sup> 这方面的著作如朱天顺《中国古代宗教初探》,上海人民出版社1982年版。

研究过程中,很有必要就影响全局的原则进行一番思索。

著名科学家黑韦特(Paul G. Hewitt)在《概念物理学:对于你的环境的新介绍》一书中说:“如果一位科学家认为某个想法是正确的,而随后又发现了任何相反的论据,他就会修正这一想法或完全放弃它。按照科学的精神,不管提出这一想法的人有多高的名望,这一观点都必须修正或放弃。”这段论述包含两条基本道理:首先,科学研究必须具有实事求是的精神,客观的事实是任何一种理论的最好的审判者。任何科学家都必须接受客观事实,哪怕这种事实与自己的想法相违背。其次,科学研究还必须具有怀疑精神,没有这种精神就不可能有超越和突破,固守某种一成不变的旧教条,只能把自己封闭起来,人们不会忘记,具有崇高威望的古希腊哲学家亚里士多德曾经说过:物体降落的速度和它们的重量成正比。这一“理论”曾经被人们当作“金科玉律”奉行两千多年,直到伽利略用事实证明了它的错误,人们才恍然大悟。由此可见,权威性的说法不一定代表了科学的真理。况且,随着物质世界的发展,真理也在不断向前发展。如果我们没有具备实事求是的科学态度和审视的精神,那就很可能把一种错误的东西当作教条来“信仰”。与之相反,任何一个严谨的科学家都必须是重证据、脚踏实地的。自然科学研究是这样,社会科学研究也不例外。由此,我们想到了中国宗教研究也必须具有这种态度和精神。因为在这个领域里,照样也存在着一些禁区,照样也有一个敢不敢于“超越”的问题,照样应该在尊重事实的前提下大胆地进行探索。我们认为这是在研究过程中能否有所突破、有所发现、有所前进的关键。

当然,我们说科学研究必须要有实事求是的态度和大胆探索的精神,这并不意味着只要有这两条便能够获得真理,取得研究的成功。历史事实证明:当一位科学家进入了具体研究领域时,除了必须具备上述一般的科学研究原则和态度之外,他还必须寻求一种适合于本学科的具体研究工作的更为具体的原则和方法。换一句话说,这就是要把实事求是的态度和大胆探索的精神贯穿于具体的研究过程中,并提出对于本学科具有实际指导意义的原则来。这些原则不仅是立足于经得起事实检验的以往的科学理论基础上的,而且是贯穿本学科的具体研究过程中的。从这种立场出发,我们认为中国宗教化研究还必须做到以下四点:

### 1. 坚持文献性与逻辑性的统一

所谓“文献性”就是说必须充分地占有史料。乍一看,这好像是从理论出发而不是从事实出发。其实不然。因为广义的事实不仅指具体的试验、实验、观察到的大自然的物质存在,而且还应包括历史的思想资料的记录等。对于自然科学来说,主要是注重前者;对于社会科学尤其是历史科学来说,主要是注重后者。中国宗教属于传统文化范围,其研究对象不是自然界,而是中国宗教思想家们创

造的意识形态。他们的思想轨迹的保存形式主要是宗教文献。这些文献就是本课题研究的主要事实。如果不能占有文献,那么建造起来的理论就只能是“空中楼阁”,经不起历史和未来的检验。所以,在具体研究过程中必须强调其文献性,这就是尊重事实的科学态度在这一领域中的具体贯彻。

不过,若只看到了文献,仍然不能够揭示发展规律,不能把握本质。因此,在占有文献史料的基础上,还必须努力寻求这种文化现象的客观逻辑。之所以如此,是因为中国宗教典籍浩如烟海,加上各种解说性资料,真叫人目不暇接。在众多的文献面前,如果没有逻辑的把握,那就会被淹没在文献海洋之中而不能到达科学的彼岸。所以,我们不但需要驾驭文献的能力,而且还必须厘清众多文献之间的逻辑关系;不但要理清各种文献的纵横交错的逻辑关系,而且要通过研究,建立起自己的一套在客观的文献事实基础上的逻辑叙述体系。

## 2. 坚持历史性与时代性的一致

就中国宗教的具体典籍来说,它们是由个体创作的,体现了某一个体的思想,是某一个体的心灵轨迹;就整体而言,中国宗教则在一定层次和一定深度上反映了全民族的某一方面,甚至是诸多方面的集体精神或集体潜在意识;但不管从个体而言还是从全体而言,中国宗教乃是历史的产物,反映了一定历史时期人们的某种追求。所以,决不能离开具体的历史条件来进行抽象研究;相反,必须把中国宗教同先民们一定历史时期的生产、生活状态联系起来考察,这样才能认清其历史价值以及特定的历史作用。一切离开具体的历史背景的研究不是错误的就是片面的、不符合实际情况的。正是在这样的意义上,我们强调中国宗教研究的历史性。

另一方面,中国宗教研究还必须具有时代性。历史性和时代性既对立又统一,是相辅相成的。如果只强调历史性,而忽略了时代性,那就不会有超越,不会有发展。那么,什么叫做“时代性”呢?这就是要在尊重历史事实的前提下,站在时代科学的高峰作出具有时代科学精神的考察和思索。这就是说,我们一方面要理解古人,还古人宗教著述以本来的历史面目;另一方面,又要揭示其现代意义。只有这样,才不至于使研究工作局限于就书论书的范围;也只有这样,才能使这种特定的文明载体从故纸堆中显现出来,焕发出时代的青春活力。

## 3. 坚持中国传统方法与外来方法并举

在当今世界,由于科学技术的高度发展和社会生活的变更,任何一种研究都不可能自我封闭的。尤其是随着东西方交往的发展,许多西方的科学研究方法正在逐步地传入神州本土。在这种气候下,中国宗教研究的方法问题很可能就会像在其他一些领域一样出现极端:或者由于对西方文明的抵触,只采用中国传统的考据、训诂之类方法;或者由于全盘西化观念的作怪,极力排斥中国传统。我们以为这两种极端都不利于对中国宗教的真正把握,不利于发掘其中的各方



面价值。所以,我们主张,应该坚持中国传统方法与外来方法并举。

几千年来,我国先民在学术文化探讨中形成了独特的传统考据方法。在今天看来,这种方法仍然不能废除。因为中国宗教文献和其他众多中国传统文献一样,是以汉族语言为基础的,确切地说,是以古代汉语为表达工具的。这样,如果我们在研究过程中不懂训诂和考据,就不能正确理解古人的思想。无数事实证明:那种靠曲解他人文意而获得的所谓“结论”是经不起推敲的,是自欺欺人的。所以,我们不能为了显示其“现代风貌”而丢弃了训诂、考据这种阐释古文献的有效方法;相反,应该堂堂正正地宣布训诂、考据一类传统方法仍然是我们进行中国宗教研究的基础性方法。但是,我们也不排斥外来(主要是西方)的一切正确有效研究的方法。这是因为不同文明的发展本身就是互相影响的。西方的文化与我国的文化尽管存在着明显差异,但彼此都有各自的长处,应该互相借鉴。只看到自己的长处,而看不到他人的长处是一种故步自封的行为。所以,我们必须正视西方科学界具有重要影响的研究方法,这些方法包括社会科学研究领域为人们所称道的文化人类学、符号学、比较宗教学、诠释学等。我们认为这些学科的研究方法的适当引入,可以使具体的分析更加富有层次性,从而能够从不同角度揭示中国宗教的内涵和特点。比如说,道教体系中的各种符号的阐明,借鉴一下有关符号学的方法,我们就可以更好地弄通其象征旨趣和种种隐义,揭开其神秘的面纱。至于道教文化与中国传统文化中的其他分支在历史发展过程中的相互影响、相互渗透、相互促进问题的探讨,则尤其需要通过比较,从“历时”与“共时”的角度揭示彼此的内在联系。当然,对文化人类学、符号学、比较宗教学方法的引入,也不是原封不动的照搬,更不是让它们在各自的环节上“游动”,而是把它们组织起来,在具体研究中发挥效用。

#### 4. 坚持整体把握与局部具体分析有机结合

整体把握与局部具体分析也是既对立又统一的。局部具体分析离不开整体把握;而整体把握又必须依赖局部具体分析才能显示出其固有的功能。因为一个事物,如果我们不正视其整体的意义,只是对其局部进行分析,那就只能得出片面的结论。反之,如果我们不对某种事物的局部一一进行剖析,而只是笼统概观,那就会流于“浮光掠影”。

整体把握与局部具体分析也是相对的。如果我们从历史的角度来考察中国宗教文化,那么其整体的涵盖面就是从其产生至今,即一切中国宗教文化现象、典籍都在其范围之内,而某一时代的宗教思想家们及信奉者们所创造的文化则成了局部;如果我们把时限规定在某一时代之内,那么该时代内的中国宗教文化就成为整体,而某一阶段中该文化现象的探讨则又是局部问题。我们应从多层次上来应用整体把握与局部具体分析有机结合这一理论。正像画家构图一样,在任何时候都必须有图画的整体感。然而,当我们进行具体研究时,又不能够只

是粗线条地勾勒几笔,而必须在全局观念指导下对局部中的具体经典或道派或术数的来龙去脉作深层次的细致分析。只有这样,才能在整体上显示出中国宗教文化的特征和功能。

中国宗教的内容十分宏富,涉及的领域也相当广泛。本书除了重点考察我国现阶段通常所谓的“五大宗教”外,还对中国历史上存在过的并有较大范围影响的儒教、民间宗教信仰进行专题论述。值得注意的是,历史上的基督教曾经有许多派系,主要有罗马公教(在中国亦称天主教)、正教(亦称东正教)、新教(在中国通称基督教或耶稣教)等。由于约定俗成的缘故,在中国一般将新教通称为基督教或耶稣教,将罗马公教称为天主教。本书所说的基督教主要是指新教,但在追溯历史的过程中,由于时代的差异,本书使用的“基督教”名称有时则包括了新教以外的其他派别。

受篇幅所限,本书无法对中国各种宗教进行面面俱到的阐述。学术界已出版有各大宗教的辞典、专史和专论著作,例如有关中国伊斯兰教的就有:宛耀宾主编的《中国伊斯兰教百科全书》,金宜久主编的《伊斯兰教辞典》、《伊斯兰教史》,吴云贵的《伊斯兰教法概论》、《当代伊斯兰教法》等,可参阅。基于上述考虑,本书上编论述中国宗教的派别源流,分别对汉代以前的中国传统宗教、中国儒教、中国佛教、中国道教、中国民间宗教信仰进行概要介绍,同时考察了基督教、天主教、伊斯兰教的中国化过程。中编论述中国宗教的构成要素与思想特点,从神灵谱系、思想体验、制度伦理、思维方式等不同角度分析了中国宗教的内在要素以及思想意蕴。下编论述中国宗教的存在基础与基本功能,分别从农业生态环境、人口、移民、战争等不同侧面分析中国宗教与社会存在的关系。本书还讨论了中国宗教与传统哲学、世俗伦理、古代科学、文学艺术、社会政治的相互关系,分析了中国宗教的社会组织功能以及文化心理功能。

## 重点难点

1. 以往学术界对宗教的定义主要有如下几种:(1)宗教是人与神之间交通的一种信仰。(2)宗教是一种社会建制,具有相应的社会功能。(3)宗教是一种世俗经验情感的精神现象。(4)一切宗教都不过是支配人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。对于这些定义应该进行具体分析。

2. 对宗教的分类是对宗教进行系统化、理论化研究的必要条件和前提,也是宗教研究的一项最基础工作。宗教分类的目的,就是依据一定的分类标准,对人类历史上和现实社会中累积下来的大量宗教现象和资料进行对比、分析、整理,把原来杂乱无章和中断的东西系统化、条理化,从中发现合乎规律性的认识。

由于分类标准和方法的差异,宗教分类的体系也就大异其趣。目前西方流行的宗教分类法主要有地域分类法、人种—语言分类法、进化论分类法、哲学分类法、形态分类法、现象学分类法、心理分类法,等等。国内宗教学者也提出了各种不同的宗教分类方案。

3. 中国宗教源远流长,在其漫长的历史发展过程中,不断变换着形式和内容。与西方国家或地区的宗教相比较,中国宗教有其自身的特点和传统,具体说来,主要有以下几方面:(1)多种宗教并存,民众宗教信仰具有多元化特性。(2)出世与入世并重,民众宗教意识具有强烈实用性。中国宗教还具有宗教伦理化、宗教活动方术化、民俗化等特点,这在儒教、道教和形形色色的民间宗教中表现得尤为突出。从学术价值方面来分析,中国宗教研究是中国文化研究的一个不可或缺的组成部分,学习和研究中国宗教有助于更加全面了解和把握中国文化脉络。从中国宗教研究的现实意义来看,开展此项研究可以增强中华民族的向心力与凝聚力,促进社会的有序化。

4. 科学研究必须具有实事求是的精神,客观的事实是任何一种理论的最好的审判者。任何科学家都必须接受客观事实,哪怕这种事实与自己的想法相违背。科学研究还必须具有怀疑精神,没有这种精神就不可能有超越和突破,固守某种一成不变的旧教条,只能把自己封闭起来。实事求是的精神与怀疑的精神,是我们进行中国宗教研究时必须始终坚持的。

## 复习思考题

1. 什么是宗教?如何看待历史上各种宗教定义?
2. 什么是中国宗教?中国宗教具有什么特征和功能?研究中国宗教的意义何在?
3. 研究中国宗教应该具有什么原则方法?

## 参考读物

1. 丁山.中国古代宗教与神话考.影印版.上海:上海文艺出版社,1988
2. 王友三.中国宗教史.济南:齐鲁书社,1991
3. 朱天顺.中国古代宗教初探.上海:上海人民出版社,1988
4. 牟钟鉴,张践.中国宗教通史.北京:社会科学文献出版社,2000
5. 中国大百科全书·宗教.北京:中国大百科全书出版社,1988

**上 编**

**中国宗教的派别源流**



# 第一章 汉代以前的中国传统宗教

宗教的起源与发展,是一个相当长久、复杂的演化过程。作为历史现象和社会现象,宗教观念和行的发生、发展,受到历史和社会条件的制约,是社会历史发展的产物。从世界各大洲的考古发掘来看,一定历史阶段的原始先民具有自己的宗教信仰。这就是说,宗教信仰是一种古老的社会现象。麦克斯·缪勒对此曾说道:

宗教不是新发明,它即使不是和人世一样古老,至少也和我们所知的人世一样古老。我们所知的古人的思想感情,几乎都处于宗教的领地之中,或者完全被宗教控制了。无论什么地方,最古老的文献几乎都是宗教的。<sup>①</sup>

确实,就人类考古学发掘出来的材料来看,那些原始先民们曾使用过的器皿、建筑遗址、装饰品、雕刻、绘画等,绝大多数都笼罩在一层神秘的面纱之中。它们之所以被创造出来,并不仅仅是为了供人使用,更重要的是,在它们身上还寄托着原始先民们的哀思和希望——它们是沟通人与神之间的媒介。在原始先民们的时代,宗教信仰并不是迷信,也绝非仅仅是无知的产物。只有人类才有宗教信仰,宗教是一种专属于人的文化现象!因此,麦克斯·缪勒又说:

只要我们耐心倾听,在任何宗教中都能听到灵魂的呻吟,也就是力图认识那不可能认识的,力图说出那说不出的,那是一种对无限者的渴望,对上帝的爱。……可以肯定的是,人之所以是人,就是因为只有人才能使脸孔朝天;可以肯定的是,只有人才渴望无论是感觉还是理性都不能提供的东西,只有人才渴望无论是感觉还是理性本身都会否认的东西。<sup>②</sup>

通常,人们总是非常急切地想知道自己祖先的宗教信仰状况,因为人类总有一种寻根的情结。无论是出于好奇或是出于求知的欲望,我们总是想知道,先民

---

① 麦克斯·缪勒:《宗教的起源与发展》,上海人民出版社1989年版,第3页。

② 麦克斯·缪勒:《宗教学导论》,上海人民出版社1989年版,第12页。



们对“人从何来,欲往何去”这一最古老的形而上之问作出了怎样的回答。但是,要做到这一点却又困难重重!不错,考古学已经为我们提供了大量的原始材料,可当现代人面对这些材料时又常常会产生一种十分复杂的感情:那些材料并不仅仅是某种客观的事实或存在物那么简单,其间总是寄托着原始先民们复杂的思想和情感。可是我们如何去把握先民们的思想和情感呢?或者问得更悲观一点,那些为我们所把握的先民们的思想和情感真是原始先民们的思想和情感吗?所以,我们总是在一种十分复杂、矛盾而又小心谨慎的心态下来解读这些考古、文献材料,并力图通过这种并不完全的解读来了解原始先民们的宗教信仰状况。

## 第一节 夏代以前先民的原始宗教

学术界一般认为,宗教的演化大体可分为原始宗教、古代宗教、历史宗教等几个阶段。原始宗教指原始氏族社会的宗教,是精确意义的宗教的最初形态。无论是就世界还是中国范围内对原始宗教信仰的研究来说,都离不开对原始文化遗址中所发掘出来的文物资料的考察。过去,我国原始考古发掘出来的主要有仰韶、龙山、大汶口等少数几个文化遗址,研究原始先民宗教信仰的地下相关文物资料大多来源于这些地方。近些年来,随着一些新的原始文化遗址的发现,出土了一大批与原始先民的宗教信仰有关的文物资料,例如:红山文化东山嘴祭坛及陶塑孕妇像;辽宁凌源牛河梁女神庙、彩塑女神头像及积石冢;内蒙古三星他拉村发现的玉龙;内蒙古阴山岩画;新疆呼图壁岩画;连云港将军崖岩画;云南沧源岩画;宁夏贺兰山岩画;四川三星堆遗址,等等。

要研究原始先民的宗教信仰,除地下发掘出来的直接考古材料可资借鉴外,还有后世人们追忆远祖的文字材料,这些材料的价值不可低估。这些材料主要有:《山海经》、《诗经》、《左传》、《礼记》、《尚书》、《竹书纪年》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《楚辞》、《史记》、《帝王世纪》、《穆天子书》等。这些文献资料中多涉及远古时代的神话、风俗、信仰,有些材料还可以与地下发掘出的文物相互印证,但其间多夹杂有后人的想象成分,所以在运用这些材料时要加以细心分辨。另外,我国是一个多民族的国家,各地区文明发展程度很不一样,解放前,有的民族还处于原始狩猎阶段,即使在解放后,很多民族仍然较完整地保存了原始的宗教文明。因此,对这些民族的宗教信仰状况进行研究具有重要意义,它为研究我国原始先民的宗教信仰提供了活化石。

在研究方法方面,随着近十多年兴起的民俗学、神话学、人类学及原始思维学科的兴起,大大地促进了我国原始宗教的研究,正如有些学者所指出的:“我

们凭借着已有的考古学资料、文献记载、民族学调查以及相关学科的研究成果,通过相互印证和综合考查,可以初步给中国原始宗教勾勒出一个粗略的轮廓,并大致总结出它的共性和它的个性。”<sup>①</sup>

我国原始先民的宗教信仰及其表现形式主要有:图腾崇拜、自然崇拜、生殖崇拜、鬼魂崇拜以及祖先崇拜。

### 一、图腾崇拜

之所以在考察我国原始先民众多宗教崇拜形式时把图腾崇拜放在第一位来考察,是因为近些年来学界已经基本上达成了这样的共识,那就是图腾崇拜是比自然崇拜更为古老的宗教崇拜形式。而按照传统的观点,则认为自然崇拜是最古老的原始宗教崇拜形式。

19世纪时,以德国麦克斯·缪勒为代表的自然神话学派认为,神话和宗教中的神,都是自然物和自然现象的人格化,他们据此认为最早的宗教崇拜形式是自然崇拜。<sup>②</sup>这种从逻辑推理得出自然崇拜为最早的宗教形式的观点在当时就受到了严厉的批判,麦克斯·缪勒本人亲眼目睹了由其所倡导的自然神话学派的式微。苏联史学家克雷维列夫认为:“自然力对人的影响,从来都是非常显著的。……但是,自然力毕竟不如他所接触的、因而总要多少与之发生关系的周围对象那样跟他利害相关。……自然崇拜是宗教史上出现更晚的一种现象。”<sup>③</sup>苏联另一位民族学家柯斯文也认为,自然崇拜的产生晚于图腾崇拜和原始巫术。<sup>④</sup>

研究原始宗教的学者们从澳大利亚人和塔斯马尼亚人找到了证据。澳大利亚人和塔斯马尼亚人是最原始的民族之一,其宗教信仰主要是图腾崇拜和巫术,尚未见自然崇拜的迹象。托卡列夫通过研究后指出,澳大利亚人中尚无自然崇拜的风气,他们有种种超自然的观念,“却并未附丽于自然崇拜,而与图腾崇拜相联属……天体现象尚未神化,并未赋之以超自然属性”<sup>⑤</sup>。他进而指出,塔斯马尼亚人中也未见到自然崇拜的现象。<sup>⑥</sup>

目前,学界一般认为,自然崇拜尽管是一种非常古老的原始宗教崇拜形式,但较之于图腾崇拜,它还是晚出的事。不过要注意的一点是,这一结论是就世界范围内来说的,是一个普遍性的结论,并不排除在某一个地区内的原始先民们中存在自然崇拜早于图腾崇拜的情况。要完全弄清楚这个问题还需要大量考古实

① 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第3页。

② 参阅C. A. 托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》,中国社会科学出版社1985年版,第7~8页。

③ 约·阿·克雷维列夫:《宗教史》(上册),中国社会科学出版社1984年版,第30页。

④ 参阅柯斯文《原始文化史纲》,人民出版社1955年版,第171页。

⑤ C. A. 托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,中国社会科学出版社1985年版,第63页。

⑥ C. A. 托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,中国社会科学出版社1985年版,第65~67页。

证材料的支持。另外,我们也不能非常肯定地说,图腾崇拜就是最古老的原始宗教崇拜形式。

就国内学界的研究状况来说,有的学者对图腾崇拜是否在我国原始先民中普遍存在尚有怀疑,如何星亮就认为:“我国各民族以自然物和自然现象为图腾的屈指可数。”<sup>①</sup>而牟钟鉴、张践则认为:“图腾崇拜是原始宗教的主要形态之一,是世界性的,中国并不例外。”<sup>②</sup>

本书倾向于后一种观点,认为图腾崇拜是一种普遍存在于我国原始先民中的宗教现象,后文将对此作进一步阐释。

“图腾”一词是从英文“Totem”(也有写作“Dodaim”或“Ototem”)翻译过来的,它本是北美洲印第安人鄂吉布瓦人的一个方言词汇,意思是“它的亲族”。原始先民把某种动物、植物或其他物体当作自己民族的标志或象征,认为这种物体同自己有某种血缘关系,并对之顶礼膜拜,把它当作自己部落的保护神,并形成相应的禁忌、制度和风俗。

就我国所挖掘出来的考古文物资料来看,仰韶文化出土的彩陶上绘有鸟、鱼、龟、蛙、鹿等图案,红山文化出土文物中有玉龟、玉鸟、玉鸮,丹东后洼出土的有龙、虎、鸟等石雕和陶塑,国内学界对它们是不是图腾物尚存在争论。<sup>③</sup>有的人认为表现的是生殖崇拜,有的人认为表现的是自然崇拜,也有人认为是图腾崇拜。

另外,在良渚文化余杭遗址发现一批玉器,并饰有“兽面纹”,描绘的是神人和兽面相结合的形象,这难以用生殖崇拜来解释,应该是良渚人图腾崇拜的徽记。

龙作为中华民族的象征,事实上也留有远古原始图腾崇拜的影子,在内蒙古三星他拉村出土了龙形玉;辽西东山嘴出土了双龙首玉璜;辽宁牛河梁出土了猪形玉饰;辽宁建平县出土了类似龙的兽形玉。当然,龙这种图腾形象比较特殊,它是多种兽类的综合体,兼有数种动物的特征,有人认为龙的形象是随着部落之间相互兼并和相互融合而综合了各不同部落的图腾物才形成的。

在河南濮阳西水坡仰韶文化的墓葬中,从死者的两旁发掘出用蚌壳堆砌而成的龙虎形象。对此学界有各种各样的解读,例如,傅道彬认为龙虎形象是生殖崇拜图腾,在中华民族中,龙与虎是昂扬奋发的生命力的象征。虎是女性生殖崇拜的图腾物,<sup>④</sup>而龙则是“父系文明的象征,龙是父系社会对母系社会胜利的图

① 何星亮:《中国自然神与自然崇拜》,生活·读书·新知三联书店1992年版,第18页。

② 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第31页。

③ 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第32~33页。

④ 参阅傅道彬《中国生殖崇拜文化论》,湖北人民出版社1990年版,第167~168页。

腾象征,它是由男性生殖崇拜引发出来的虚拟图腾,是男性生命崇拜的精神升华”<sup>①</sup>。

可见,从地下发掘出来的文物资料来看,断定在我国原始先民中普遍存在图腾崇拜是有根据的。我国原始先民们的图腾崇拜形式也可以通过一些上古留下来的文献资料来获得印证。《左传·昭公十七年》载:

秋,郟子来朝,公与之宴。昭子问焉,曰:“少皞氏鸟名官,何故也?”郟子曰:“吾祖也,我知之。昔者黄帝氏以云纪,故为云师而云名。炎帝氏以火纪,故为火师而火名。共工氏以水纪,故为水师而水名。大皞氏以龙纪,故为龙师而龙名。我高祖少皞摯之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名。凤鸟氏,历正也。玄鸟氏,司分者也。伯赵氏,司至者也。青鸟氏,司启者也。丹鸟氏,司闭者也。祝鸠氏,司徒也。鸛鸠氏,司马也。鵙鸠氏,司空也。爽鸠氏,司寇也。鹁鸠氏,司事也。五雉,为五工正,利器用,正度量,夷民者也。九扈,为九农正,扈民无淫者也。自颛顼以来,不能纪远,乃纪于近,为民师而命以民事,则不能故也。

这一段回忆远古先民时代的文字,说明远古时曾有过“以鸟名官”这回事。文字中出现那么多鸟兽之类,除了以图腾物来解释它们之外,很难以其他方式来说明这种现象。所谓“五鸠”、“五雉”应理解为归属于少皞这一原始部落之内的十个氏族的图腾形象,它们均属鸟类。

我们知道,作为中华民族共同祖先的黄帝又号“有熊氏”,据《史记·五帝本纪》中记载有“教熊、黑、貔、貅、貙、虎,以与炎帝战于阪泉之野”,这应理解为当时的黄帝联合了六个以熊、黑、貔、貅、貙、虎为图腾物的部落与炎帝开战。同时,这也从一个侧面说明图腾崇拜在我国原始先民时期的普遍性。

说到上古文献资料就不能不提到《山海经》,该书记载了大量在我们今天看来荒诞不经的事迹。不过,只要我们不单纯从字面意义上来解读该书,而是综合运用考古、神话和原始宗教理论等方法来对文本进行分析,那么从中可以获得大量有关原始宗教信仰的信息和材料。《山海经》一书中记载有关我国远古先民们图腾崇拜物计有:鸟、龙、马、牛、羊、蛇、虎、猪等。例如:

其神状皆龙身而鸟首。<sup>②</sup>

① 傅道彬:《中国生殖崇拜文化论》,湖北人民出版社1990年版,第174页。

② 《山海经·南次二经》。

其神皆龙身而人面。<sup>①</sup>

其十神者,皆人面而马身;其七神皆人面牛身。<sup>②</sup>

其神状皆羊身人面。<sup>③</sup>

其神皆人面蛇身。<sup>④</sup>

其神状皆彘身人首。<sup>⑤</sup>

其神状皆人面而三首,其余属皆豕身而人面也。<sup>⑥</sup>

由以上记载可以看出,当时各原始部落的图腾物已经是数种动物的复合体了,这说明在此之前还存在着一个以某些具体的动物形象为图腾物的时期。另外,要注意的一点是,原始部落的图腾物不是一成不变的,并且,也可能有多个。如果说,从地下挖掘出来大量的动物图案还不能完全断定它们一定是图腾图案的话,那么通过对上古文献的考察,我们可以很有根据地说,图腾崇拜在我国原始先民那里是一种非常普遍的宗教文化现象。

我国原始先民的图腾崇拜也可以通过民族学、民俗学的材料得到证实。图腾崇拜不仅流行于远古原始先民中,它至今还在我国一些少数民族中存在,并具有很强的生命力。根据民族学的实地调查所得到的资料,我国一些少数民族的图腾物有动物、植物等,并且其图腾物还不止一种,例如:壮族崇拜的图腾物有牛、蛙、狗、鸡;藏族中流传着以牦牛、猕猴为图腾物的神话;苗族则崇拜蝴蝶、龙、犬、枫树等;哈尼族崇拜的图腾物有狗、虎、蛇、鹈鹕等;彝族崇拜虎、葫芦、獐、羊、犬、柏、竹等。<sup>⑦</sup> 值得注意的是,原始先民的图腾崇拜物,除最常见的动物形象外,还可以是植物和其他物类,我国少数民族中很多图腾物已经是经过长期的演化,并多少受到外部文明的影响,并不是较原始意义上的图腾崇拜物了。

其实,在汉民族中也保留着较多图腾崇拜的遗风,如我国的一些姓氏就表现了这一特点:“李子氏族以李为姓;鹿子氏族以‘纪’或‘吉’为姓;谷子氏族以‘顾’为姓;獐子氏族以‘张’为姓。”据研究,这些姓氏与远古的图腾崇拜有关。<sup>⑧</sup>

为什么图腾崇拜那么广泛地存在于原始先民之中?其功用何在?先民们是出于什么样的心理去崇拜图腾物?这些问题已经引起了国内外学界的广泛关

① 《山海经·南次三经》。

② 《山海经·西次二经》。

③ 《山海经·西次三经》。

④ 《山海经·北山经之首》。

⑤ 《山海经·中次十一经》。

⑥ 《山海经·中次七经》。

⑦ 参阅牟钟鉴、张践《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第37页。

⑧ 参阅王小盾《原始信仰和中国古神》,上海古籍出版社1989年版,第85页。

注,有兴趣关注此一课题研究状况的读者可以去翻阅弗洛伊德的《图腾与禁忌》、弗雷泽的《金枝》以及马林诺夫斯基的《科学、宗教与神话》。

## 二、自然崇拜

自然崇拜也是原始先民中普遍存在的几种较古老的宗教信仰形式,至今在某些高度文明化了的民族和地区中还留有自然崇拜的痕迹。学术界一般认为,自然崇拜的对象是神灵化的自然物、自然力和自然现象。就我国原始先民的自然崇拜的对象而言,天、地、日、月、星、风、雨、雷、电、山、石、火、水等自然物都曾属于崇拜对象之列。

可以想象,原始先民们在自然力面前会感到自己是极为渺小和无助的:没有稳定的食物来源;经常会受到自然力的侵害;疾病也时常会吞噬他们的肌体。因此,非常自然地,他们对这些随时会给他们带来灭顶之灾的自然力产生畏惧感,并把它们与神秘莫测的精灵联系起来。

自然崇拜是在万物有灵的基础上形成和发展起来的。泰勒认为,原始人对睡眠、做梦、疾病、昏厥、幻觉、死亡这些现象感到困惑,于是便臆测人体中存在一种幽灵,可以暂时离开人体而独立存在。原始先民便根据自己的经验推断其他物如动物、植物、自然物乃至自然现象背后皆有某种幽灵在起作用,由此而形成万物有灵的观念。

原始先民由万物有灵的观念进而形成自然精灵的观念。自然精灵即“各种自然物或自然现象精灵,如山精、水精、雷精等。……这种精灵有人格,但一般都没有形象,总是和具体的自然事物和力量相联系。它是模糊不清、隐隐莫测的灵体,是超自然力的初级形态之一”。<sup>①</sup>

但是自然精灵只是自然崇拜的对象——自然神的基础,自然神是自然物、自然现象及自然力的神灵化,具有人格,又有神性和神职。与自然精灵不同,自然神是善的,他一般是保护人们并为人排忧解难、消灾降福的。<sup>②</sup>可以说,自然神的观念是自然崇拜发展到一定阶段的产物,并由此衍生出一整套宗教崇拜形式,有较固定的祭祀仪式、场所、偶像和禁忌等。每一种自然神都有神性,并担任一定的神职。王友三的《中国宗教史》认为,据考古学发掘出来的资料,我国原始先民的自然崇拜对象大概可分为如下四大类。<sup>③</sup>

### 1. 日、月、星辰崇拜

在大汶口文化莒县出土的陶尊上刻有日、月、山的形象;类似的图案在安徽

① 何星亮:《中国自然神与自然崇拜》,生活·读书·新知三联书店1992年版,第15页。

② 参阅何星亮《中国自然神与自然崇拜》,生活·读书·新知三联书店1992年版,第15页。

③ 参阅王友三主编《中国宗教史》(上册),齐鲁书社1991年版,第14~27页。

北部某些地区及山东诸城前寨也出现过;内蒙古阴山岩画中有一幅拜日图,形象地再现了当时人们拜日时的虔诚神态;仰韶文化中出土了不少的陶片,其中不少绘有日月星的图案。

## 2. 山川、大地崇拜

要从地下考古发掘的材料中找出我国原始先民对山川、大地和巨石崇拜的直接证据是困难的,因为他们离我们如此久远,以至现代人很难在某一座山、某一条河流、某片土地中找出它们曾被原始先民们顶礼膜拜的证据。尽管这样,我们还是可以很肯定地说,对这些自然物的崇拜曾普遍存在原始先民之中,这可以通过上古文献和民族学、民俗学的资料予以确认。

昆仑之虚,方八百里,高万仞……面有九井,以玉为槛。面有九门,门有开明兽守之,百神之所在。<sup>①</sup>

“百神之所在”,说明,在远古先民的眼中,昆仑山是一座充满神灵的神山,因而受到了崇拜。又如:

山林、川谷、丘陵能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。有天下者祭百神。……此五代之所不变也。<sup>②</sup>

这里记载了三皇五帝时代对山川的祭祀情况,山能出云,“为风雨,见怪物,皆曰神”,说明在当时的人看来,大地之上充满着神明并掌握着自然界的变化。

从上古文献中我们也可以发现,对水体的崇拜也极为普遍。一方面,水与先民的生活息息相关,因而对水体存在一种感恩心理;另一方面,水旱涝灾又会给先民的生产、生活甚至生命带来极大的危害,因而对水体产生了畏惧情绪。不过,在原始先民们那里,对水体的崇拜一般表现为对具体的江湖河海的崇拜,比较抽象的水神还尚未形成。

仲冬之月……天子命有司祈祀四海、大川、名源、渊泽、井泉。<sup>③</sup>

这虽然反映的是三代的风俗,但不可否认的是,其中必定保留着原始先民对水体崇拜的遗风。原始先民对水体的崇拜也为民俗学的资料所证实:四川的纳西族

① 《山海经·海内西经》。

② 《礼记·祭法》。

③ 《礼记·月令》。

主要生活于苏达河、东义河、冲天河一带,他们每年都有隆重的祭祀水神的活动。云南的摩梭人尚处于母系氏族阶段,生活于泸沽湖边,他们有着悠久的祭江、湖、河、泉的仪式,以保护与他们的生活息息相关的水资源。广西和云南某些瑶族同胞居住的区域,新年第一天早上起大早去村里的水井挑第一担水,并要烧香化纸,供奉水神,以求水神赐福。

### 3. 风雨雷电崇拜

不言而喻,风雨雷电这些自然现象与先民们的生存关系十分密切,先民们不能理解这些现象,因而把它们归之为某些神灵的操纵。这可以通过上古文献和民俗学的材料予以证实:

山川之神,则水旱疠疫之灾,于是乎禴之。日月星辰之神,则雪霜风雨之不时,于是乎禴之。<sup>①</sup>

乃命太史守典奉法,司天日月星辰之行,宿离不贷,毋失经纪,以初为常。<sup>②</sup>

祭天曰燔柴……祭星曰布,祭风曰磔。<sup>③</sup>

显而易见,先民们祭祀风雨雷电之神乃是为了避免或者减少这方面的灾难,求得生活的正常化,具有明确的社会生活的功利目的。

### 4. 石与火崇拜

原始先民们较早控制的自然力,并运用它来为自身生存发展服务的是火。而石头则是原始先民较早运用的生产工具。我国原始先民对石头的崇拜可由考古发掘的资料得到证明:红山文化的东山嘴祭坛的中心,叠立着成群的长石条,这些石条处于中心位置,显然是被崇拜的对象。

当然,石头的形状各异,原始先民崇拜石头的心理也各不相同。首先,石头作为一种工具,它在生产生活中扮演着一个极为重要的角色,例如,石洞穴是原始先民的居住场所,石头是天然的打砸工具。因此出于对石头油然而生的信任感或依赖感而产生石头崇拜。其次,一些高大、陡峭的石壁,让人产生一种威严而不可侵犯的感觉,原始先民们可能出于避邪、驱魔的目的而对石头产生崇拜,如古代的锡伯族就认为,神石具有镇兽、驱鬼、拦魔的功用,贵州雷山县苗族则认为不同处的岩石其神职不同,通过祭祀某些石神可以达到消灾祛病的目的。<sup>④</sup>

① 《左传·昭公元年》。

② 《礼记·月令》。

③ 《尔雅·释天》。

④ 参阅何星亮《中国自然神与自然崇拜》,生活·读书·新知三联书店1992年版,第351页。



最后,原始先民也可能出于人口繁衍的目的而对石头产生崇拜,这与生殖崇拜具有难分难解的关系。在原始社会中,种的繁衍是一件极为重要而严肃的事,一开始,先民们不知生殖现象是怎么一回事,后来,他们发现男性在其中扮演着一个非常重要的角色,因而会把那些与男性生殖器形状相似的石头奉为神灵,并对之进行崇拜,以求人丁兴旺、多子多孙。

再看原始先民们对火的崇拜。通常认为钻木取火的发明者是燧人氏,他被后世称为燧皇。中国神话中火神被称为祝融,这些传说都是有文献上的根据的:

孟夏之月,日在毕……其帝炎帝,其神祝融。<sup>①</sup>

郊子曰:炎帝以炎纪,故为火师而火名。<sup>②</sup>

原始先民对火既心怀感激,又心存恐惧。感激它是因为火可以用来煮熟食物、抵御寒冬和猛兽的侵袭;恐惧是因为一不小心,一场大火可以把先民们辛辛苦苦用自己的劳动换来的劳动果实付之一炬,乃至生命本身都难以幸免。原始先民们对火这种矛盾心态在民族学中得到了反应:云南阿昌族认为火鬼都是恶鬼,他们在祭祀时说:“你永世不能回来,要回来除非石头开花,公鸡下蛋,公牛下犊。”<sup>③</sup>解放前,西盟佤族实行的是刀耕火种,在每次烧荒前要举行宗教仪式,以鸡血滴在五个火把上,交给五个壮丁点火,其他人跟着烧地。鄂伦春人禁止玩火、踩火、泼火,他们在进餐前要往火里扔点酒肉,以示对火神的敬奉。<sup>④</sup>

### 三、生殖崇拜

考古发掘表明,生殖崇拜也曾普遍存在于原始社会当中。马克思曾指出,人类有两大基本需要,一是物质的生产,二是种的繁衍。可以想见,在原始时代,生活极为艰辛,自然灾害时常光顾先民们的居所,一些在现代人看来无足轻重的疾病都会夺去个体的生命,甚至于对整个部落的生存构成威胁。一个新生命从呱呱坠地到长大成青壮年劳动力是极为不容易的。正因为如此,人类虽然经历了漫长的原始社会,但其人口总量的增长却极为缓慢。人口增长所带来的烦恼只是近一两个世纪之内的事。对于原始先民们来说,人口的多少具有十分重要的意义,一个民族或部落的人口只有维持在一定规模时,这个种群才可能避免灭绝,从而生存繁衍下去;无论是狩猎、采集果实还是刀耕火种、部落之间进行战

① 《礼记·月令》。

② 《左传·昭公十七年》。

③ 参阅《阿昌族社会历史调查》,云南民族出版社1983年版,第69页。

④ 参阅牟钟鉴、张践《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第10页。

争,没有大量的人口是支持不了的。于是,多子多孙的愿望占据了先民们的头脑,他们会想出各种办法来增长自己种群内的人口数目。这种多子多孙的愿望外化到自然物之中,历经沧桑,直至今天仍然鲜活地展现在我们面前。

傅道彬的《中国生殖崇拜文化论》认为,就地下发掘出来的考古材料来看,原始先民的生殖崇拜可分为两个明显不同的阶段,先是女性生殖崇拜阶段,后是男女合性崇拜及男性生殖崇拜阶段。<sup>①</sup>

先看女性生殖崇拜阶段。女性生殖崇拜的一个重要特征是对与女性的生殖行为相关的器官(如女阴、乳房和臀部)的崇尚与夸张。目前学界所公认最著名的女性生殖崇拜的考古学证据是在奥地利发现的一尊称为“温林多府维纳斯”的裸体雕塑。其特征是乳房特别发达,臀部肥大,阴部夸张而突出,但是面部被卷曲的头发所覆盖。给这尊雕塑取名为“维纳斯”绝不具有讽刺意味,在原始先民们的眼中,这种形象就是最美的,因为她是具有旺盛的生殖能力的象征。至于她的面部长相如何,那一点都不重要——对女性的面部长相的强调是非常晚出的事,并且其历史与以女性生殖能力为美的历史相比较也短得多。

令人惊讶的是,我国的考古学家也发掘出与“温林多府维纳斯”的裸体雕塑极为相似的陶质雕塑,并且发现的地方还不止一处。如辽宁牛河梁和东山嘴遗址中分别发现了陶塑女神像及泥质少女乳房残块。这些陶像被称为“中国的维纳斯”,具有“温林多府维纳斯”裸体雕塑的许多特点。

此外,在青海乐都柳湾地区发掘出的彩雕壶也可归于女性生殖崇拜的遗物之列。此彩雕壶上绘有裸体女像,壶腹部为女像身躯,双手捧腹,乳房、阴部和四肢均是裸露的,实与上述雕塑表达的是同一主题。

我国原始先民们对女性的生殖崇拜除以上直接的表达方式外,还以较间接的方式来表达,例如,通过夸张和赞美那些具有旺盛生殖能力的动植物,从而使得这种崇拜形式通过文化性符号而得以保存下来。陕西西安半坡发现的陶器上绘有人面鱼纹的符号,赵国华指出:“从表象来看,因为鱼的轮廓,更准确地说是双鱼的轮廓与女阴的轮廓相似;从内涵来说,鱼腹多子,繁殖力强。当时人类还只知道女阴的生育功能,因此,这两方面的结合,使生活在渔猎社会的先民将鱼作为女性生殖器官的象征。”<sup>②</sup>此外,其他一些动物如蛙、蟾蜍、螺、虎等都曾被作为女性生殖崇拜的映射物,一些植物的花叶也可以看作是女阴的象征,《诗经·大雅·绵》中有“绵绵瓜瓞,民之初生”,便是将瓜瓞与女性生育联系在一起。

男女合性崇拜与男性生殖崇拜相对晚出。原始先民时期女性生殖崇拜的产生有其认识方面的根源:他们因对生殖现象的无知而导致对生命的诞生产生神

① 参阅傅道彬《中国生殖崇拜文化论》,湖北人民出版社1990年版,第194~221页。

② 赵国华:《生殖崇拜文化论略》,载《中国社会科学》,1988年第1期。

秘感。先民们看到的一个基本事实是新生命都从女性的阴道中而来,而那些具有强健体魄的女性所生的孩子往往最健康,又极易成活,于是自然地对女性生殖行为产生崇拜。<sup>①</sup> 随着原始先民们认识能力的提高,他们会明白这样一个事实:生育行为并非女性单方面的事,没有男性的参与是不可能有新生命产生的。于是,原始先民对女性的生殖崇拜转而让渡于男女合性的生殖崇拜。随着父系氏族制度的确立,男性逐渐在社会中占据了主导地位。男性这种主导地位随之通过对男性生殖器官的崇拜得以表现和加强。<sup>②</sup>

有充分的考古材料证明我国的原始先民时代曾有过一段对男女合性生殖行为充满迷狂的时期。这里仅以新疆呼图壁县境内大型生殖崇拜岩雕刻画为例作为说明。这幅壁画是由王炳华发现的,当最初把它呈现在大家面前的时候,曾产生了强烈的震撼力。这些岩画中有高大过于真人的裸体女像,她们形体优美、大眼、高鼻、小嘴,头戴高帽,颈脖细长,胸部宽厚,细腰。也有裸露形体的男性,人数众多,极度夸张男性勃起的阳具;也有以男女交媾为主题的生命狂欢。岩画中男子阳具勃起而女性阴户敞开,丝毫没有文明人那里的所谓淫荡和亵渎之感,给人的感觉只有生命的崇高、热烈和纯洁。<sup>③</sup>

如果说男女合体的生殖崇拜多少反映出男女处于一种较平等的地位的话,那么父系氏族出现的男根崇拜则多少反映出原始先民大脑中开始有了男性是生殖行为中的关键的观念。原始社会的早期是找不到父亲的,能辨认的只能是母亲。父系氏族时代则相反,要确立的是父亲的地位,母亲相对来讲处于从属地位。男性生殖崇拜时期已经没有男女合性时期那种赤裸裸的生命张狂的场面,它更多地是以一种含蓄的、符号化的象征形式表现出来。就考古发掘来说,河南临汝仰韶文化中发掘出“鸛鱼石斧图”,鸛衔鱼象征着男女性的结合,而石斧则是男性的象征,上面所画叉形表达的是多生男子的愿望。在河南陕县庙底沟发现了绘有三足鸟纹的彩陶,多出的一足是男根的象征。在我国原始先民那里以鸟形象征男性生殖器的现象十分普遍。俗话中的“雀雀”、“鸟”等词汇都有男根的意思。此外,其他一些造型如“蜥蜴纹”、“蛇纹”、“龟纹”等都有象征男根的

① “史前的人类家庭以女人为中心,就像细胞质围绕着细胞核一样,因为母系关系乃是唯一可以辨认的关系。男人在生育后代中所扮演的角色,直到约公元前9000年才为人类所知晓,人类学家发现某些现存的原始部落,对性交和怀孕的关系仍然一片无知。”(蕾伊·唐娜希尔:《人类情爱史》,李意马译,云南人民出版社1988年版,第7页。);我国云南宁蒗的纳西族认为“生育是妇女的事,与男子无关,妇女如果不育,那完全是妇女本身的过错,是因为女人生殖器堵塞了,为了打开生育的渠道,他们敬女神,乞求女神的保佑”。(严汝娴、宋兆麟:《永宁纳西族的母系制》,云南人民出版社1985年版,第131页。)

② 参阅傅道彬《中国生殖崇拜文化论》第八章,湖北人民出版社1990年版。

③ 参阅王炳华《天山:远古的性崇拜》,载《美育》,1988年第4期。

意味。<sup>①</sup>

生殖崇拜在原始社会中是普遍存在的一种宗教信仰形式,它对后世文明的发展有着深远的影响,先秦的很多典籍如《诗经》、《礼记》、《尚书》、《周易》等书中还保留有大量远古生殖崇拜的内容。可以说,如果不懂得生殖崇拜就不能完全读懂这些古书。如果想对中华民族的生殖崇拜文化有更深一步的了解,可以参阅赵国华著的《生殖崇拜文化论》和傅道彬的《中国生殖崇拜文化论》。此外,弗洛伊德、荣格和弗洛姆等心理学大师对生殖崇拜也作过非常深入的研究,有兴趣的读者不妨参阅之。

#### 四、鬼魂崇拜

鬼魂崇拜是较晚出的原始宗教崇拜形式。鬼魂崇拜要以灵魂观念的出现作为前提,就地下挖掘出来的材料来看,我国的山顶洞人无疑具有灵魂观念,他们在死者周围撒上红颜色的赤铁矿石粉,红色是血液和火焰的象征,表达的是希望死者复生的愿望。另外,仰韶文化元君庙墓地发掘的头骨前额上涂成红色;齐家文化永清大何庄发掘的骨架中,其头部和股骨也都涂抹或撒上赭石末。河南王湾先夏文化中的遗骸,其头骨上普遍涂上红色。<sup>②</sup> 西安半坡遗址中出土了一些用于埋葬先人的瓦罐,底部都凿有一个小孔,据说是为了方便先人的灵魂出入。显然这也是受灵魂不死观念的影响。

有关我国原始先民鬼魂崇拜方面的研究,有大量地下出土的墓葬文物材料可资参考。这些墓葬资料表明先民的鬼魂崇拜在父系氏族和母系氏族时期表现出不同的特点。母系氏族时期的墓葬特点为:(1)氏族有公共的墓地,集中于居住区附近,并连成一片。(2)同一墓地上的墓葬方向大体一致。(3)儿童一般实行瓮葬,不进入公共墓地。(4)葬式多为单人仰身直肢葬,也有同性葬,但没有男女配偶合葬。(5)对老人和女性实行厚葬,反映出女性在当时的崇高地位。(6)少数坟墓实行屈肢葬、俯身葬、割肢葬和成人瓮棺葬。一般认为这是处理凶死者的丧葬方式。<sup>③</sup>

一般认为父权制确立于黄河大汶口文化中后期,而由大汶口文化发展而来的龙山文化和齐家文化是父系氏族的典型。考古发掘表明,此一时期的墓葬表现出一些不同于母系氏族的新特点:(1)男女合葬,以男性为家长,女性配偶从属于丈夫,并为男性殉葬。表明女性地位下降。(2)随葬品更为丰富,优劣多寡差别明显。出现相对独立的家庭墓群。说明当时人们的鬼魂观念变得复杂多样

① 以上参阅傅道彬《中国生殖文化论》,湖北人民出版社1990年版,第1~74页。

② 参阅牟钟鉴、张践《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第17页。

③ 参阅牟钟鉴、张践《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第19~20页。

起来。<sup>①</sup>

以上原始先民的墓葬状况表明,他们已经开始思索“人从何来,欲往何去”这一古老的形而上问题。同时也意味着,先民们已经开始用一个灵魂的世界来安顿此生。原始先民对已死者的死后世界作了种种安排,同时也是对自身生命的安顿,他们正是以此种方式来减轻对死亡的恐惧。

鬼魂崇拜在今天仍然具有极强的生命力,无论是汉民族还是少数民族中都广泛存在鬼魂崇拜的现象。鬼魂崇拜把亲情、对不朽的期求和对死亡的恐惧综合、联结起来,在一定程度上发挥着宗教终极关怀的功能。正因为如此,它才能长久不衰。

## 五、祖先崇拜

祖先崇拜最早出现于母系氏族时代,反映了原始先民们寻求归属感的要求,其崇拜对象通常为某一部落的较早祖先。<sup>②</sup>一般来说,母系氏族时代祖先崇拜的对象是女性,而父系氏族崇拜对象多为男性。崇拜对象的变化反映出男性与女性社会角色和地位的变化。可以设想,原始先民时期部落众多,每一部落都可能崇拜自己部落的祖先。但是随着部落兼并战争的进行,那些战败的部落有可能在允许崇拜自己部落祖先的同时,被迫把胜利部落所崇拜的祖先纳入自身的祖先崇拜范围之内。<sup>③</sup>兼并战争进行到一定程度就出现了为全体部落所尊奉的祖先崇拜对象,如炎黄二帝。我们今天称自己为炎黄子孙,正是因此之故。

从上古典籍文献的记载来看,原始先民时期,为各部落的生产、生活和发展作出了突出贡献的一些英雄式人物也曾被奉为祖先,并受到了后世的顶礼膜拜,如神农氏、有巢氏、轩辕氏、祝融、颛顼等。他们多半是氏族的首领,并具有过人的智力,其发明创造为氏族的生产生活带来了永恒的福祉。后世的人们或出于感恩的心理,或出于对其能力和人格魅力的折服,或出于通过崇拜他们因而得到其在天之灵的眷顾之功利目的,而把他们作为祖先崇拜的对象。

祖先崇拜与图腾崇拜有较多相似之处,但也有所区别。相似之处在于它们都反映了原始先民们寻求归属感的需要,都要求对自己的血缘关系予以确认;不同之处在于祖先崇拜的对象是人,而图腾崇拜的对象多为自然物。就它们出现的时间先后来说,祖先崇拜相对晚出。图腾崇拜反映出原始先民对生殖现象的

① 参阅牟钟鉴、张践《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第20~22页。

② 当然,崇拜的对象并不是唯一的,甚至较近逝世的祖先都会受到崇拜。祖先崇拜的典型对象通常是对那些为部落发展作出非常贡献的人物。

③ 这一点可以殷商末期的史实得到证明,周灭商前不仅祭祀自己部落的祖先,而且祭祀商人的祖先;类似的事件在《圣经》中也有记载,犹太部落失败后也曾被迫接受其他民族的崇拜偶像。

无知,因而把生育行为归结为人之外的其他自然物所致;而祖先崇拜则反映出先民们对生育过程已有较多的觉醒。

另外,就二者对后世政治、经济、宗教文化诸多方面的影响来说,图腾崇拜带有更多的形而上色彩,主要通过“象征”的方式来达到影响大众的行为方式之目的,具有浓郁的宗教神秘主义因素,更宜于唤起民众为某个神圣目的而献身的宗教情感和体验;而祖先崇拜更多地强调生命个体对家族的责任和其现实的血缘关系,它诉诸亲子之情,通过现实严厉的宗法制度来发挥其作用。历代封建王朝均非常自觉地运用了这二者,使它们与政治统治制度牢牢地结合起来,形成了一股强大的意识形态力量。

当然,这并非是说,无论祖先崇拜还是图腾崇拜,自其一产生就直接服务于封建政治统治这一目的。作为一种宗教崇拜形式,它们折射出来的并非全是意识形态方面的内容。不可否认的是,它们还较多地反映了民众现世的生存样态、普世化的伦理生活、对死后生活世界的构想、祈求祖先荫佑、多子多孙的愿望、保佑发财平安的功利心理等。

祖先崇拜这一原始宗教崇拜形式被后世儒家学者们发扬光大,逐渐受到统治阶层的重视,最终上升为主流的文化形态,成为维系社会稳定的重要力量。

中国原始宗教主要指中国旧石器和新石器时期的原始先民的宗教信仰及其表现形态。根据目前考古发掘的材料和古籍记载,主要有上述所说的关于鬼魂崇拜的丧葬仪式以及自然崇拜、祖先崇拜的种种表现。此外,原始巫术和原始神话虽然不属于意义精确的原始宗教的范畴,但对中国原始宗教的考察离不开原始巫术和原始神话,原始巫术和原始神话乃是人类原始宗教形成之前的前宗教现象和萌芽状态。

先看原始巫术。<sup>①</sup> 巫术是一种普遍存在于原始社会的前宗教现象。尽管各大洲、各地区、各原始先民们具体巫术表现形式多样,但经过近现代以来西方宗教人类学家的努力,现在已经基本上揭开了笼罩在原始巫术之上的面纱。在这些关于原始巫术研究的成果中,首推弗雷泽。他剖析了原始巫术发生的原理及其与科学、宗教的关系。如果我们对他这方面的成果有所了解的话,那么同样会对我国原始先民们的巫术活动有更深一层的理解。因此,我们在这里不准备对我国先民们具体巫术活动方面的内容作详细阐述,而只对弗雷泽关于巫术的相关理论作一个简要的概述。

我们经常运用巫术这个词,可当问到何谓巫术时,却不一定能回答得出来。按弗雷泽的观点,所谓巫术就是相信“交感律”,即相信两个或多个事物通

① 本部分参阅张志刚《宗教学是什么》,北京大学出版社2002年版,第18~23页。

过“神秘的交感”就可以远距离地相互作用,可以将某种不可见的某些物体的力量传达给他物。弗雷泽认为,巫术的原理或原则主要有两个,一为相似律,一为接触律,也叫“触染律”。所谓“相似律”指的是同类的事物产生同类的事物,相同的原因产生相同的结果。依据此原则形成的法术可称为“模拟巫术”或“顺势巫术”,巫师通过模仿来达到目的;所谓接触律(触染律)指的是相信相互接触过的事物即使在分开后仍会产生相互作用。只要某人接触过某物,巫师就能通过该物来对此人施加影响。这类巫术叫“接触巫术”。

弗雷泽分析了巫术与科学的区别和联系。他指出:“巫术是一种被歪曲了的自然规律体系,也是一套谬误的指导行动的准则;它是一种伪科学,也是一种没有成效的技艺。”<sup>①</sup>人类自一开始就有着对大自然的好奇心,然而他们驾驭自然的能力十分低下,不能理解自然的过程,不能充分意识到自身的无知;相反,原始先民们又盲目自信,以为自己能够控制自然,造福自己,加祸敌人。由此无知的企图而产生出来的就是巫术活动。

但巫术并非与科学决然对立。无论在什么地方,“交感巫术”隐含着认定自然现象是有严格次序的信仰,巫师们从不怀疑相同的原因必将导致相同的结果。尽管他们对自己的能力十分自信,但也非常小心,严格按照他们那自以为是的“自然法则”行事,因为哪怕是很小的失误都会导致失败。由此可见,与科学的相似之处在于,巫术一开始就假定自然是有规律可循的,事物演变过程是可以预见和推算的。

弗雷泽通过原始巫术的考察,想要强调的是,巫术与科学既相互联系,又相互区别。其错误不在于对客观规律及其作用所作出的假定(毋宁说这是一种带有科学色彩的理解自然的态度),而在于误用了思维原则,曲解了自然规律。确实,联想原则是人类思维的基本规律之一,若对之加以合理应用则可以结出科学的果实,而滥用只能产生“科学的假姐妹”——巫术。

那么巫术与宗教又存在着什么样的区别和联系呢?

弗雷泽为了回答这个问题首先按他的理解给宗教下了一个定义:

我说的宗教,指的是对被认能够指导和控制自然与人生进程的超自然力量的迎合或抚慰。这样说来,宗教包含理论和实践两大部分,就是:对超人力量的信仰,以及讨其欢心、使其息怒的种种企图。<sup>②</sup>

从此定义出发,弗雷泽认为巫术与宗教的差异表现在如下两方面:其一,宗

① 弗雷泽:《金枝》,大众文艺出版社1998年版,第19页。

② 弗雷泽:《金枝》,大众文艺出版社1998年版,第77页。

教信仰相信自然事物的生成过程在一定范围内是可改变的,信仰者可以通过讨好、取悦神灵,就可能说服他们作出有利于先民们的事情。巫术则相反,它认为大自然有着客观不变的运行程序,讨好、取悦是于事无补的。其二,宗教既然蕴含讨好、取悦超自然力量的企图,那么在先民们看来,被讨好、被取悦的对象就是有意志和有人格的。先民们所要做的就是投其所好,迎合神灵的情感、爱好、意志和兴趣。而巫术则不一样,虽然巫师也常与神灵打交道,但却是运用仪式、咒语来对超自然力量加以压制而不是去讨好和取悦。在巫术活动中,无论是人还是神,都受制于非人格的力量。

原始神话与原始先民的宗教信仰息息相关。因此对原始神话进行整理、分析和归类对促进原始宗教的研究有着重要意义。原始先民时期没有发达的文字传播手段和工具,所以大部分信息只能通过口耳相传。这些信息中便包括了先民们有关宗教信仰方面的内容。我们可以在不太严格的意义上把创造神话的活动称之为“讲故事”,而爱听故事是人类根深蒂固的天性之一。可以想见,原始先民的生活是极为单调和艰辛的,他们没有现代社会那么多打发无聊时光的娱乐形式,于是便努力去创造某些形式,寻找意义,以避免此世生命之陷入虚无的危险。而原始神话的内容可能子虚乌有,也可能是由微不足道的社会历史事件经由夸大而来,但这些都不妨碍神话成为先民们真实的生存意义的一部分。

我国原始先民们的神话一部分保存在上古典籍之中,也有一部分保存在民族学和民俗材料中。同时,现代都市文明也并非完全与原始神话无缘,在它繁忙的身影背后也可以找到严重变形后的原始神话的影子。

就我国原始先民们的神话传说的内容来看,它涵括了前文提到的所有原始宗教崇拜的形式和内容。原始神话的研究是一个很大的话题,我们不准在这里作过多阐述,有兴趣的读者可以参阅如下诸书:袁珂的《中国神话通论》,尹荣方的《神话求原》。

## 第二节 夏商周三代的社会变革与宗教观

原始先民的宗教至三代时为之一变,表现出一些新特征。一般认为,我国原始先民时期宗教的基本特征有四个方面<sup>①</sup>。

一是多神崇拜与神灵的平等性及其作用的个别性。这在原始时期的自然崇拜中表现得尤为明显,对于原始先民来说,有多少种自然物或自然现象存在,并

<sup>①</sup> 参阅王友三主编《中国宗教史》(上册),齐鲁书社1991年版,第80~85页。



且这种自然物或自然现象与原始先民的生活有着或利或害方面的联系,那么它们就可能成为被崇拜的对象。各个被崇拜的自然神灵之间的地位平等,其作用的范围也极为有限,一山一水都有一神灵看管,但也仅仅是照看此山此水而已。

二是崇拜对象的自然性、地域性和具象性。原始先民崇拜山、河、大地、风、雨、雷、电等自然物或现象,事实上,只是崇拜它们的自然属性,是把其自然属性神圣化。同时,原始先民的崇拜对象又具有地域性,如生活在湖海边的居民与生活在山区的居民们崇拜的对象不同。崇拜的具象性是指崇拜的对象具有实际形态,与后来形成的抽象神的观念有很大的区别。

三是宗教信仰与宗教活动的群体性与现实性。原始时期的宗教是全体成员的公共事务,每一个人都可以参与,并且每一个人都有与神灵相沟通的权利,《国语·楚语》中记载的“夫人作享,家为巫史”,反应的正是这种状况。此时期的宗教尚未为某个集团或阶层所垄断。

四是祭祀的直接性和功利性。原始宗教时期,人们要对某一位神灵进行祭祀,一般采用直接的方式,这可从一些文献中的记载得到证明:“祭天曰燔柴……祭星曰布,祭风曰磔。”<sup>①</sup>“燔柴于泰坛,祭天也。”<sup>②</sup>因为天在上,故祭天用燃烧柴火的办法,才能上达于天。“瘞埋于泰折,祭地也。”<sup>③</sup>“祭川曰浮沉。”<sup>④</sup>先民们相信地神和河神居住于地下,所以在祭祀他们的时候,用“瘞埋”和“浮沉”的办法才能让他们享用到祭品。

另外,原始先民时期的宗教祭祀活动表现出明显的功利性色彩。原始先民们祭祀某种对象,一般希望它们能为人提供某种恩赐,或者说,先民们想通过祭祀避免某些神灵的惩罚。

三代宗教表现出与原始先民时期的宗教不同的特点。但是要注意的是,这些特点在炎帝、黄帝时代就露出了端倪。我们知道,炎黄时代是一个阶级分化极为明显的时代,炎黄联合起来,发动了大规模的兼并战争,打败了南方的蚩尤部落,统一了黄河流域的绝大部分地区。政治力量对文化的影响总是巨大的,伴随着此统一的进程,必然会使宗教这一文化现象在仪式、宗教观念和宗教组织上都有所改变。这种转变的典型形式就是上古文献记载的“绝地天通”:

昭王问于观射父,曰:“《周书》所谓重、黎实使天地不通者,何也?若无然,民将能登天乎?”对曰:“非此之谓也。古者民神不杂,民之精爽不携贰

① 《尔雅·释天》。

② 《礼记·祭法》。

③ 《礼记·祭法》。

④ 《尔雅·释天》。

者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其智能听彻之。如是则明神降之,在男曰现,在女曰巫。……于是乎有天地神民类物之官,是谓五官,各司其序,不相乱也。民是以能有忠信,神是以能有明德,民神异业,敬而不渎,故神降之嘉生,民以物享,祸灾不至,求用不匮。及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质。民匮于祀,而不知其福。烝享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威。神狎民则,不蠲其为。嘉生不降,无物以享,祸灾荐臻,莫尽其气。颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。<sup>①</sup>

这段引文为了论证重黎“绝地天通”的合理性找出了各种理由,但是它不能掩盖颛顼改革前原始先民们“夫人作享,家为巫史”这一历史事实。而在“绝地天通”后,这种情况完全改变了,出现了专门与神灵沟通的人,宗教事务被这些人垄断了。这些巫师一类的人是神界在地上的代表,他们传达神的口谕,并与世俗政权牢牢地结合在一起,发挥着整合百姓思想意识形态的作用。这就是“为民师而命以民事”的含义。

到三代时,其宗教与原始先民时期的宗教相比较,一个明显的区别是三代出现了上帝(天)与祖先的二元崇拜。原始先民时期并没有非常明晰的上帝观念,前文提到,那时的神灵通常是个别的、具体的。至上神是伴随着国家的统一和集权制的出现而逐步出现的。

夏朝是第一个统一的奴隶制国家。由于夏代遗留下来的文献资料较少,加之解放前地下发掘出来有关夏朝的遗址、遗物几乎为零,所以夏朝的存在曾被疑古派所怀疑。1956年,随着河南偃师县境内洛水南岸二里头遗址的发掘,那种怀疑夏代存在的气氛一扫而光。专家们认为二里头文化介于河南龙山文化与二里岗商代文化之间,二里头文化最可能是夏王朝时期夏民族的文化,亦即夏文化。<sup>②</sup>让人遗憾的是二里头夏文化遗址的挖掘工作至今尚在进行当中,要比较详细探讨夏朝的宗教信仰还存在一定的困难。不过考虑到三代宗教文化方面的连续性和继承性,这种遗憾会减轻些。孔子曾说过:

夏礼,吾能言之,杞不足徵也;殷礼,吾能言之,宋不足徵也。文献不足故也。足,则我能徵之矣。<sup>③</sup>

① 《国语·楚语下》。

② 参阅白寿彝总主编《中国通史》第3卷,上海人民出版社1994年版,第57~58页。

③ 《论语·八佾》。

可见,到春秋末年,有关夏殷二代“礼”方面的文献资料已经很少了,但是孔子又说:

殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。<sup>①</sup>

这说明夏商周三代的宗教礼仪制度具有继承性和一贯性,其间虽然有所损益,但在孔子看来,那些增加或减少的部分还是可以知道的。孔子对周礼是很熟悉的,对于他来说,可以对夏礼作一大致的推测。以今天的眼光来看,由于年代久远,我们对夏礼已经知之甚少。因此,我们的考察从殷商时代开始。

### 一、殷商卜辞反映出来的宗教信仰状况

“商”本是公元前1500年聚居于河南安阳地区的一个部落。据《史记》记载,商部落最早的祖先是一名叫“契”的男子,他的诞生很奇特,传说他的母亲吃了“玄鸟”所下的蛋而怀孕。故西汉司马迁在《史记》中写道:“天命玄鸟,降而生商。”当然,我们对这个传说的理解仅限于字面意义是不够的。现在已经有人运用神话学、原始宗教理论等方法对这个传说进行解读。

这则传说从一个侧面反映出当时商朝统治者已经开始把具有某种神秘力量的“天”与统治者的祖先合一化的趋势,也即把图腾崇拜与祖先崇拜相互结合起来,作为意识形态领域内统一思想象征。地下发掘出来的大量甲骨文中相关内容也清楚地印证了这一趋势。目前已发现的甲骨多达十多万片,经过考古学家、历史学家、文字学家、自然科学家们的共同努力,这些文字大部分已经被破译。

从这些文字内容所反映出商代的宗教信仰状况来看,主要包括三个方面。

首先,根据甲骨文的记载,我们可以大致勾勒出一副商代宗教信仰的神灵谱系。商人所信神灵可以分为如下三类:天神→地示→人鬼。

天神中以上帝的地位为最高,商人对它的崇拜极为虔诚。上帝具有统帅其他天神的权力,它对自然界的变化、人类的祸福、王朝战争的胜负、政权的兴衰更替、日常事务的利弊等方面都能产生极大的影响:

今二月帝不令雨。(《铁》123.1)<sup>②</sup>

羽癸卯帝其令风——羽癸卯帝不令风。(《乙》2452, 3094)

① 《论语·为政》。

② 本书所引甲骨文的出处,见陈梦家《殷墟卜辞综述》,中华书局1988年版。

在涉及到主宰人类祸福方面有如下条目：

帝其降我董——帝不降我董。（《乙》7793）

帝其乍王祸——帝弗乍王祸。（《乙》1707, 4861）

上帝还可以决定战争的胜负：

我伐马方，帝受我又。（《乙》5408）

勿伐邛，帝不我其受又。（《前》5.58.4）

上帝在商人心目中俨然一具有人格特征的至上神。商代的天神系统中还留有很深的原始自然崇拜的痕迹，从日、月、风、雨、雷到土地、山川、四方等都为商人所崇拜，它们都属于天神之列。除此一至上神之外，还有一些其他神祇，以供商人“驱使”：

乙巳卜王宾日——弗宾日。（《佚》872）

燎于东母三牛。（《上》23.7）

“东母”是日的别名。“燎”是一种祭法，将牺牲投入火中焚烧，其青烟上升。古人认为青烟可以上达天庭，天神就可以享用祭品。祭祀其他风、云、雨、雪、雷、电都有各种方法：

燎于帝云。（《续》2.4.11）

于帝史风二犬。（《卜通》398）

其燎于雪，又大雨。（《金》189）

壬戌雷，不雨？（《乙》7313）

其次是对“地示”的祭祀。地与天相对，“地示”与天神相对。不过，“地示”也受上帝的统帅和管辖。这是当时统一的国家政权在宗教意识形态领域内的反映。“地示”主要有：山川、土地、河流等。

贞又燎亳土。（《佚》928）

癸未卜林十山、好山，雨。（《库》1170）

燎于洹。（《前》6.60.3）

此外,还有祭祀四方之神:

于西方东乡——于东方西乡。(《粹》1252)

最后是对人鬼的祭祀。《礼记·表记》中有“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼”的记载,这说明殷代非常重视对鬼魂的祭祀。作为当时的统治阶层来讲,对鬼魂的重视体现在对先祖的鬼魂的祭祀上,“殷人崇拜的鬼神并非一般山魂野鬼,而是自己的祖先及功勋旧臣的亡灵”,“凡人是不能直接与神交通的,只有殷王死后才能‘宾于帝’,是时王联系上帝的唯一渠道”。<sup>①</sup>这样,政治上的统治权就延伸至宗教意识形态:殷王的祖先们离上帝比一般百姓的祖先更近一些,因而上帝总是佑护着殷王的子子孙孙。殷王与上帝有约,是上帝派他来到世间统治百姓的。

且辛一牛,且甲一牛,且丁一牛。(《上》27.7)

己巳卜贞王宾雍己胁日,亡尤。(《粹》20)

“且辛”、“且甲”、“且丁”都是已逝殷王的称号。

商王对先祖的祭祀极为重视。早期商王的先人数量较少,到后期,随着逝去的先人越来越多,祭祀越来越频繁,后世的学者作了统计,平均每两天就要祭祖一次。频繁的祭祖活动既耗人力又耗物力,大量的牛、马、羊、豕等牲畜投入火中烧毁,造成了社会产品的极大浪费。更有甚者,商代还存在以人作牺牲的情况,有时比较重要的祭祀活动一次要杀死数百人,不仅残忍,而且在人口繁衍极为不容易的古代,对生产力也是一种极大的破坏。

在商人心目中,即使在被祭祀的鬼魂中,也是按照其“神力”的大小来分类的。陈梦家对先公、王、妣的能力作了比较详细的分类:“在卜辞中王、妣、臣是属于一大类的,先公、高祖、河、王亥等是属于一大类的。前一类对于时王及王国作祟的威力,后一类的祈求目的是雨和年(禾)。”<sup>②</sup>

除先王的魂灵受到崇拜外,某些对王朝作出过重大功勋的名臣也被加以崇拜,罗振玉指出:“其名臣见于卜辞者三:曰伊尹,亦曰伊;曰咸戊,亦曰咸;曰且

<sup>①</sup> 参阅牟钟鉴、张践《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社,2000年版,第94页。从现存的上古文献记载和地下发掘来的考古材料来看,这种观点确实是无可挑剔的,但是我们必须注意到这样一个事实:在任何一个社会中有占主流的社会宗教崇拜形态,也有非主流的宗教崇拜形态如大众的宗教崇拜形态。我们今天已经无法确切地获知殷代的民俗、民风及民间的宗教崇拜状况了。

<sup>②</sup> 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,中华书局1988年版,第351页。

己。”<sup>①</sup>其中，伊尹曾协助商汤伐桀，后又被流放于太甲，是商朝开国元勋之一，受到崇拜当在情理之中。而咸戊是著名的巫师，有通神的能力。

前面的卜辞中提到殷商时无论在祭祀天神、地示还是祖先时所用到的不同祭法，事实上，商代的祭法非常繁复，主要有：祭、炆、舞或奏舞、作龙、霾、祭、御、烝、福等。<sup>②</sup>

“祭”，就是燃烧柴木祭天，原是专为天神而设的祭祀形式，后来范围逐渐扩大，祭地祇、人鬼也用此法；“炆”就是把人置于积薪之上焚烧，以求天降雨。“舞或奏舞”是求雨的方法；“作龙”是以土堆塑成龙形，祭以求雨的方式；“霾”是埋葬牲畜而祭。与之相关的是“沉”，就是把牲畜沉于水中，以祭河水之神；“祭”法原专用于祭祀祖灵，后来成为祭祀活动的通称；“御”用于祈福禳灾，通用于祭祀地祇和祖灵；“烝”法以稻米、黍和香酒之类祭祀祖先；“福”法是以双手捧酒樽献与神灵。

殷商出土的龟甲中还有大量有关占卜方面的内容，有关专家学者经过认真的研究后指出，无论从龟甲上面的内容还是从其形式来看，都可称得上是后世《周易》占卜的雏形。

殷商的宗教活动与宗法血缘制度密切相关，成为维系社会和宗族稳定的重要纽带。商代虽没有形成严格的长子继承制，但是却已经形成严格的宗法等级制，王位的继承以王族的男性血统为依据。殷商宗教活动在政治上所发挥的作用更是功不可没，商王在进行战争、迁徙、祭祀、婚姻、建筑、田猎等活动时都要进行占卜，以使自己的行为打上按神意行事的烙印。殷商时代还出现了职业的神职人员：巫和覡。他们一方面垄断了宗教祭祀活动的组织权和与神灵交通的权力；另一方面，他们又是文化知识的传承者。不过，这样一个神职阶层从一开始就从属于一定的社会政权，丧失了独立性，没有形成一支与官方政权和官方意识形态相抗衡的力量，这是中国宗教的一个重要的特点。一般来说，殷商的神职阶层掌握着较多的文化知识及技能，包括三类：祭祀方面的有明堂制度、合宫、封建、祠祀；兵家的权谋、形势、技巧；数术的天文、历谱、蓍龟、五行、杂占、形法；方技方面的医经、药方、房中术、神仙等。<sup>③</sup>

## 二、西周时期的宗教

中国古代宗教发展至西周时达到鼎盛。周本来是居于岐山之下的一小邦，但其首领周文王（武王追封）励精图治，教化民众，又恰逢殷商末年，纣王无道，

① 罗振玉：《殷墟书契考释》上13。

② 以下参阅刘翔《中国传统价值观念诠释学》，上海三联书店1996年版，第56～78页。

③ 参阅王治心《中国宗教思想史大纲》，上海书店1988年版。

故文王之子武王伐纣,以至最后出现殷人阵前倒戈的局面。

西周宗教的鼎盛表现在两个方面,一方面是宗教祭祀制度、仪式、仪轨这些制度层面的完备和完善。西周继承了夏商两代大部分宗教仪式和祭祀制度,又作了增加和删减,进一步完善了原有的宗教祭祀和礼乐制度,以至后人专门用《周礼》之书记载周代的礼仪祭祀制度。另一方面,西周时宗教信仰的鼎盛还表现在此一时代宗教信仰观念方面的变化。其典型的例子是此一时期出现了“以德配天”的天命观。在天命面前,人并不是消极被动的,而是可以通过自身的努力来改变自身的命运的,只有那些有德行的人才能获得上天的佑护。对于统治阶层来说也是如此,如果他们置广大劳动群众的利益于不顾的话,那么上天就会显现出种种迹象,以示警告,如果他们还是不听的话,其政权就有可能被替代。由此可见,西周时期的宗教中被注入了一股清新的空气:朴素的民本精神和人文主义精神。

西周在中国文化史上具有特殊的意义。在后代士大夫心目中,尧、舜、禹的时代虽为最美好的时代,但那毕竟是通过追忆所产生的美好幻想。只有西周时代,可以言之确凿,让人相信它的真实存在。因此,西周成为了士大夫心目中理想时代的象征,它的政治、经济尤其是文化制度让后人艳羡不已,常常成为评判后世的标准。在这方面的始作俑者是孔子,他去西周不远,但他生于一礼崩乐坏的时代。在他看来那些美好的日子已经一去不复返了。不过孔子心里一直有一个让他魂牵梦绕的理想,一个恢复周礼的理想:“周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周。”<sup>①</sup>“甚矣吾衰也!久矣吾不复梦见周公!”<sup>②</sup>在孔子眼里,周代的礼仪制度(包括宗教仪轨)太完美了。下面我们就西周的宗教信仰进行概述。

### 1. 西周时的鬼神上帝崇拜

《礼记》中记载:“周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之,近人而忠焉。”<sup>③</sup>这一方面说明西周对待鬼神敬而远之的态度,另一方面也说明敬事鬼神的现象在西周也是十分普遍的。周取代殷商之前本是商的一个属国,因而其祖宗神灵相对于商人的祖宗神灵来说也处于从属地位,故周人在祭祀自身祖宗神灵的同时,也祭祀殷人的祖宗神灵,以祈求异族祖宗神灵的庇佑。周取代殷商之后,原专属于殷人祖先与上帝沟通的特权为周的祖宗神灵所取代:

文王在上,于昭于天。周虽旧邦,其命维新。有周不显,帝命不时。文

① 《论语·八佾》。

② 《论语·述而》。

③ 《礼记·表记》。

王陟降，在帝左右。……殷之未丧师，克配上帝。宜鉴于殷，骏命不易。<sup>①</sup>

“周虽旧邦，其命维新”表明，西周取代殷商是上顺天命、下顺民情，从而为小邦周取代大国殷的合法性寻找到了神学上的依据。现在是周的祖先文王时刻陪伴于上帝左右、听命于上帝并庇护着周的子民们。可见，西周统治者一开始就自觉地把对祖先的鬼魂崇拜跟政治统治牢牢地结合在一起。不过，与殷商相比，西周的至上神和祖先崇拜又表现出一些新特点。

首先，从至上神(上帝)这一观念来看，殷人心目中的上帝是一位人格神，它主宰自然和社会的一切事物，自然属性是其神性的主要方面；而西周人称至上神不独用“上帝”，西周的青铜铭文中显示当时“上帝”、“皇上帝”、“皇天上帝”、“皇天王”、“天”等概念是混用的。到后来，周人把苍天视为至上神，这一变化实际上反映了西周时人们对宇宙统一性认识的提高。殷人尚不能从日、月、风、雨等具体天象中概括出一抽象的天，而周人则随着对具体天象运行规律观察的深入，发现一切天体、气象都包括在一个统一体中。虽然在周人心目中，天时常喜怒无常、爱对人指手画脚，并没有完全放弃人格神的形象，但它毕竟向非人格化方向迈出了重要的一步，从而更接近一个命运之神，更类似于某种在冥冥中决定着自然和社会运行规则的力量，显得更神秘、更玄奥。<sup>②</sup> 这种观念，“在很大程度上决定了日后中国文化中世俗哲学居主导地位的走向，因为这种天神的观念很容易被泛化为‘天命’、‘天数’或‘天道’等哲学观念”。<sup>③</sup>

其次，西周时对天神的崇拜表现出浓厚的祖先崇拜色彩。周王直接把至上神“天”作为自己的祖先来看待和供奉，这一点与殷王只祭祖先不祭上帝的做法不同，周王自称为“天之元子”：“呜呼！皇天上帝改厥元子兹大国殷之命。”<sup>④</sup>意思是说，一国之王是天之长子，负有替天行道，主宰万民的责任。殷纣虽贵为一国之王，却骄奢淫逸，暴虐百姓。因此，周虽小邦，但是顺应天命而行，故能以小胜大，以弱胜强，取代殷商的嫡长子的地位：“有王虽小，元子哉，其丕能臧于小民。”<sup>⑤</sup>这样，西周的统治阶层就把神权、族权和政权紧密地结合在一起，形成了强有力的神学化的政治统治模式，为后世历代封建帝王所效法。

## 2. 西周时的宗教神灵和宗教祭祀仪式

后世盛传周公制礼作乐的说法。今天看来，把周代那么庞大而繁复的礼乐

① 《诗经·大雅·文王》。

② 参阅牟钟鉴、张践《中国宗教通史》(上册)，社会科学文献出版社2000年版，第114~115页。

③ 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》(上册)，社会科学文献出版社2000年版，第115页。

④ 《尚书·召诰》。

⑤ 《尚书·召诰》。



制度归结为某一个人的功劳,而置夏商两代礼乐制度的传统于不顾,似乎有些牵强。更有可能的是,周公是礼乐制度的完善者。从西周祭祀的对象来看,也不外乎天神、地示和祖先三大类,据《周礼·春官·大宗伯》记载,其天神有:帝、日、月、星辰、风师、雨师、司命、司中;其地示有:地、社稷、四望、五祀、五岳、山川等;属人鬼的有先王、先公、先妣、先祖等。郑玄认为西周祭祀中最看重的是针对天地宗庙的神灵对象;其次是日、月、星辰、社稷、五祀、五岳;再次是风师、雨师、山川、百物。不过,西周时形成了一种较有自身特色的祭祀仪式:祭五祀。《礼记·月令》中记载,五祀指的是“户”、“竈”(灶)、“中霤”、“门”、“行”、“厉”五种小神。其中“中霤”指的是天井,即前堂、后室、左右廊庑之间汇流雨水的小院,并进而演变为与人们生活息息相关的住宅神;“行”指的是路神;“厉”为厉鬼。<sup>①</sup>从西周对这些小神的祭祀可以看出当时大众的宗教信仰状况。

从祭法上来看,周代与商代的祭法存在继承关系,并在很大程度上保持着连续性和一贯性。但是周代的祭祀活动中已经很少有商代那种以人祭祖先的血腥气氛了。西周时的宗教祭祀活动有着严格的等级规定,上至天子,下至大夫,其祭祀的仪式均不同:

天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。<sup>②</sup>

西周时天子祭天有四种形式:郊祀、封禅、报祭和明堂祭。《礼记》对这些祭天之法作了较详细的记载,其中对后世影响较大的是郊祀和封禅。关于郊祭:

郊之祭也,迎长日之至也,大报天而主日也。兆于南郊,就阳位也;扫地而祭,于其质也;器用陶匏,以象天地之性也;于郊,故谓之郊;牲用騂,尚赤也。用犊,贵诚也。郊之用辛也,周之始郊日以至。卜郊,受命于祖庙,作龟于祫宫,尊祖亲考之义也。<sup>③</sup>

郊祭在冬至的时候举行,冬至是日影开始变长的一天,故文中称其为“长日”。郊祀在王城的南郊举行。最先开始的时候,只是“扫地而祭”,比较简单,但是发展到后来,为了显示隆重,就封土为坛,用土石砌成一个高出地面的祭坛。在举行正式的祭天仪式前十日,要在宗庙进行占卜,以请示神灵的意志,天子和陪祭

<sup>①</sup> 参阅吴洲《中国宗教学概论》,中华道统出版社2001年版,第126~127页。

<sup>②</sup> 《礼记·王制》。

<sup>③</sup> 《礼记·郊特牲》。

的大臣均要恭敬地聆听。此后天子要进行斋戒。祭品的选择也极为严格,祭天所用的器皿用陶器而不是青铜器,因为在周人看来陶器才能显示出质朴的意味。用作牲畜的有牛、羊、猪,但以红色的公牛犊为最佳,选定后要精心饲养三个月,祭天时,人们要载歌载舞地将披挂锦服的祭牛送上祭坛。周天子在祭天中扮演了主要角色,“周天子穿黑色裘服参加祭祀大典……头戴有12条旒的冕,乘12根旗的车……到达圆丘后,周天子脱出裘服,仅着有日、月纹章的衮服,腰插大圭,手执镇圭,立于圆丘东南侧,面向北方。周王祭过象征天的苍璧之后,点燃堆放在祭坛上的柴垛,焚烧苍璧与牺牲的青烟直达天空。此时,乐队奏圆钟,舞《云门》,乐凡六变,以降天神,然后迎接伴演天帝的‘尸’登上圆丘。‘立尸’是西周宗教活动中的一项重要制度,大约是由于隆重的祭祀仪式而无鬼神歆享,祭祀者会感到心理上的遗憾,故在祭日之前通过占卜确定一人为尸。尸之服与天子同,代表天帝接受周王的奉献,依次祭献玉帛、牲血、全牲、大羹、黍稷,每次奉献时还要献酒。献祭完毕,尸又代表天神赐酒周王,称为酢,表示他的统治得到了天神的认可。饮毕,再奏乐,用车将尸送走,将祭品撤下,祭天之礼即告结束。”<sup>①</sup>

另一种重要的祭祀仪式是封禅。封禅一般在天下易姓时,或有极大功勋的帝王才能举行,据《史记》之“正义”解释道:

此泰山上筑土为坛以祭天,报天之功,故曰封;此泰山下小山上除地,报地之功,故曰禅。言禅者,神之也。<sup>②</sup>

一方面,封与禅是两个不同的概念,“封”在泰山上举行,其目的在于祭天,而“禅”则在泰山脚下的小山上举行,其目的在于祭地;另一方面,封禅大典又是神化政治权力的方式,故引文中有“言禅者,神之也”的说法。

前文提到,西周的天神信仰打上了浓厚的祖先崇拜的色彩。在古代中国的国家祭祀仪式中,祭祖的重要性仅次于祭天。正因为如此,《史记·礼书》中记载:“天地者,生之本也;先祖者,类之本也。”殷代的祖先祭祀虽然规模巨大、次数频繁、浪费惊人,但其礼仪规则相对简单。周代建立了以嫡长子继承制和五世而斩为基础的宗法淘汰原则,这两个原则被贯彻到宗教祭祀中来,使之出现了一些新的气象。<sup>③</sup>

西周时实行嫡长子祭祀制度:

<sup>①</sup> 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第136~137页。

<sup>②</sup> 《史记·封禅书》。

<sup>③</sup> 参阅牟钟鉴、张践《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第139页。

别子为祖,继别为宗,继祫者为小宗。有百世不迁之宗,有五世则迁之宗。百世不迁者,别子之后也。宗其继别子之所自出者,百世不迁者也。宗其继高祖者,五世则迁者也。尊祖故敬宗,敬宗,尊祖之义也。<sup>①</sup>

西周时,“六世以上为始祖,其下历代嫡长子为大宗,陈陈相因,香火不绝,以纪念始祖的开创之功。而五世高祖以降的小宗们,五世以内视为宗亲,逢祭日要到供奉高祖、曾祖、祖、父的嫡子家中去祭祀。而五世之上则香火斩断,不再视为宗亲,也不再参与祭祀与服丧。为了保证大宗嫡长子在宗族中的特殊地位,古代宗教规定了一条庶子不祭祖的制度,即庶子之家不得立祖庙。”<sup>②</sup>

天子七庙,三昭三穆,与大祖之庙而七。诸侯五庙,二昭二穆,与大祖之庙而五。大夫三庙,一昭一穆,与大祖之庙而三。士一庙,庶人祭于寝。<sup>③</sup>

由此可见,西周天子垄断了祭天的权力,其他诸侯、大夫的祭祀对象、规格各有严格的规定,如果僭越了这些规定,就意味着有篡夺权力的野心,是大逆不道。

西周祭祀祖先制度中,太祖之庙固定不迁,每新丧一位祖先,则立一庙,在立新庙的同时,要把五世以上的一座祖庙迁入太庙,与之合祀。那么,等级森严的宗庙制度又发挥着什么样的功能呢?《礼记》对此作了解释:

夫祭有昭穆。昭穆者,所以别父子、远近、长幼、亲疏之序而无乱也。是故有事于太庙,则群昭群穆咸在而不失其伦。此之谓亲疏之杀也。<sup>④</sup>

也就是说,庙制起到了区分宗法和身份等级的作用。从这里我们似乎看到了后世儒家思想的影子。

西周宗教礼仪制度的完善还表现在此一时期宗教组织机构的设置上。据《周礼·春官·宗伯》记载,西周的政府官员分为天、地、春、夏、秋、冬六大系统,分别由天官冢宰、地官大司徒、春官大宗伯、夏官司大司马、秋官大司寇、冬官大司空这六卿掌管。其中春官乃专司宗教礼仪之职。当祭祀天地、社稷时,由大宗伯辅助周天子完成祭祀工作;天子因故不能亲往时,则大宗伯代天子举行祭祀。春官府内大宗伯为正职,副职为小宗伯。春官府下辖有肆师、冢人、大司乐、太

① 《礼记·大传》。

② 参阅牟钟鉴、张践《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第139~140页。

③ 《礼记·王制》。

④ 《礼记·祭统》。

卜、太祝、太史、中车这七部；每部下都辖有若干部属，如肆师下有十五个分支部门；大司乐下辖属的分支部门更多。<sup>①</sup> 总之，从西周宗教祭祀组织机构设置来看，可谓极为完善，蔚为大观，乃至《中庸》发出“礼仪三百，威仪三千”之叹。

### 3. 西周宗教观念的新变化

《礼记·表记》记载：

夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊；其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲；其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊；其民之敝，利而巧，文而不惭，贼而蔽。

这段话反映出三代在对待鬼神态度上的差异。就周来说，周人尊崇礼法，推尚施与，敬事鬼神而使之远离政教，接近人民而情意忠实，行施赏罚视爵位高低来决定，其政风亲切而不尊严。就是说周代对鬼神并不是无条件地盲从，“事鬼敬神而远之”正是这种态度的反映。与夏商相比，它更重视人伦。周人宗教观念中的这一变化也为学界殷商卜辞的研究所证实。

这些研究表明，在殷商卜辞中尚未发现带有道德伦理色彩的文字。而西周时，泛道德主义已经成了占统治地位的社会意识形态。这种泛道德主义集中体现为周代宗教观念中的“以德配天”和“民本”思想。

皇天无亲，惟德是辅。民心无常，惟惠之怀。为善不同，同归于治。为恶不同，同归于乱。<sup>②</sup>

在周人看来，皇天上帝并不厚此薄彼，它只庇佑那些有德行的君王。民心也只归向那些能为他们带来恩赐之人。统治者的各种善行虽然千差万别，但都有一个共同之处，那就是要以使天下大治为最高目的；他们的各种恶行虽然会有不同的表现形式，但其共同之处在于它们都会淆乱天下。由此看来，周人更强调统治者个人的道德修养，一个有道德的统治者就要考虑到老百姓的痛楚，只有这样才能获得皇天的青睐，其统治才会长久。因此，“以德配天”和“民本”思想在这里得到很好的体现。又如：

<sup>①</sup> 参阅牟钟鉴、张践《中国宗教通史》（上册），社会科学文献出版社2000年版，第132～135页。

<sup>②</sup> 《尚书·蔡仲之命》。

我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷……惟不敬厥德，乃早坠厥命。<sup>①</sup>

这是从历史经验教训的角度出发来说明德行对于一个政权之稳定的重要性：你们都看到了夏朝和商朝了吧，他们之所以灭亡不正是因为后来的统治者没有德行吗？

呜呼！君子所，其无逸。先知稼穡之艰难……继自今嗣王，则其无淫于观，于逸，于游，于田。以万民惟正之供。<sup>②</sup>

这是告诫统治者应该体恤民情，一稼一穡，当思来之不易。以后历代的继任者也应该切记，不要过分沉湎于“观”、“逸”、“游”、“田（畋猎）”等享乐活动当中。

天矜于民，民之所欲，天必从之。<sup>③</sup>

天聪明，自我民聪明。天明畏，自我民明威。<sup>④</sup>

天对百姓是爱惜有加的，对于他们的愿望，老天爷也一定不会不顾。天之赏罚的明智来自于老百姓之明知，天赏罚的威严来自于老百姓的威严性。从以上可以看出，西周时，天神观念与前代相比已经出现了新的变化，天不再是喜怒无常的，而是时刻关注着生民的生产、生活，并通过民心向背向统治者发出警告。虽然西周时对天仍然礼遇有加，但其内容已被置换：在敬天的名义下积极主动地加强自身的道德修养、约束自身的放纵行为；在敬天的名义下去体察民情、尊重民意、不可小觑人民的力量。同时这种尊重并非仅仅出于外在政治统治策略方面的考虑，相反，它要求当政者对百姓要有一种发自内心的情感。因此，“以德配天”和“民本”思想集中体现了西周宗教观念的新变化。

### 第三节 春秋战国至秦代的宗教信仰

中国有一句俗语叫“盛极而衰”，这用来形容西周至春秋战国时代的宗教演

① 《尚书·召诰》。

② 《尚书·无逸》。

③ 《尚书·泰誓上》。

④ 《尚书·皋陶谟》。

变历程是非常合适的。孔子生逢春秋,在他看来,这是一个礼崩乐坏的时代,一个礼乐征伐自诸侯出,陪臣执国命的时代。西周末年,周厉王无道,以至出现了“防民之口,甚于防川”,老百姓“道路以目”的情况。政治上的强权专制必然会激起民众的不满情绪。

伴随着内忧而来的是外患。当时,蛮族的一支犬戎入侵西周,结果是周幽王被杀,周平王被迫迁都洛阳。是为东周(前 770 年—前 256 年)的开始,也即是周王日益衰微、诸侯争霸的春秋战国时代的开始。春秋时各诸侯国相继并起,虽表面上宗奉周王室,但事实上各自为政,互相争战,周王室只是一种摆设。可以想见,当每一个诸侯国都面临着或存或亡的生存竞争压力时,那些繁琐的、外在的礼仪规范制度被弃之不顾就成为必然。政治和战争通常都以追求利益最大化为最高目的(所谓“春秋无义战”),当遵循那些礼仪制度能为各诸侯国带来利益时,它才被遵奉。这就是孔子所说的礼崩乐坏现象的深层政治、军事和经济根源。孔子似乎对现实利益对人的诱惑力没有很好的思想准备,所以,面对这种局面也只好徒叹奈何。

就此一时期宗教发展的历程而言,由于先秦诸子们高扬理性精神的大旗,为中国的宗教注入了一股清新的空气,使其表现出新气象。此时期理性精神的高扬一方面是破坏性的,体现在对传统天命观的否定和无神论思想的滥觞上。另一方面,它又是建设性的,它以理性的思辨力量来回应人类那个古老的“人从何来,欲往何去”的追问。

## 一、春秋战国时期的宗教信仰观念及其主要形式

### 1. 春秋战国时期的传统宗教信仰形式

尽管春秋战国时期战乱连年,各诸侯国出于军事、政治、经济利益的考虑而置西周时大多数宗教礼仪的繁文缛节于不顾,但是任何一种文化都具有继承性和影响的持久性,其兴盛和衰落并非短时所能完成。再说,任何一种优秀文化的形成并非立于空中楼阁之上,用黑格尔的话说,它与传统文化有一种“扬弃”关系。三代以来的天命观、那些虔诚地问询吉凶的占卜形式、鬼魂观念,虽然在春秋战国时期被予以改造,但仍然可以在一部分人头脑中占据统治地位,仍然不会因理性的驱逐而完全隐退。一部《左传》中记载的龟卜达七十余次,<sup>①</sup>其内容涉及战争、迁都、立嗣、任命、婚姻、疾病等诸多方面,从中显示出来的仍然是传统的宗教信仰的观念和形式。

《左传》记载:

<sup>①</sup> 参阅刘玉建《中国古代的龟卜文化》,广西师范大学出版社 1992 年版,第 375 页。

十八年春，齐侯戒师期，而有疾，医曰：“不及秋，将死。”公闻之，卜曰：“尚无及期。”惠伯令龟，卜楚丘占之曰：“齐侯不及期，非疾也。君亦不闻。令龟有咎。”二月丁丑，公薨。<sup>①</sup>

鲁文公为了证实出师前患病的齐懿公是否活得过秋天，便命人进行占卜，一人说齐侯不久将死去；另一个人也说齐侯将死去，不过不是死于疾病；此外，此占卜者也说，鲁文公也将不久于人世。最后这两人的预测都得到了证实。

以上是进行龟卜的例子，此外春秋战国时还大量运用《周易》占卜进行预测，以作为决策的依据。据刘大钧统计，《左传》中记载的易占活动多达二十二条，<sup>②</sup>涉及政治、军事、日常事务等方方面面。不过，此一时期的占卜活动已经从三代至高无上的神圣地位降为服务于各诸侯国之间的政治、军事争霸活动了。各诸侯、大夫并不完全相信占卦，有时候即使占卜到对自己不利的卦，他们也会想方设法作出有利于自己行动的解释，如《左传·僖公四年》记载的一则占例：

起初，晋献公想立骊姬为夫人，用龟占，不吉利；用蓍草筮，吉利。献公说：“服从占筮的结果。”卜人说：“占筮没有龟卜灵验，不如服从龟卜的结果。而且它的繇辞说：‘专宠一定会产生变乱，将要夺走您的肥羊。香草和臭草放在一起，十年后尚有臭气飞扬。’一定不可以。”晋献公不听，立骊姬为夫人，生下奚齐。<sup>③</sup>

最后的结果不出占卜者的意料，骊姬果然心狠手辣，想出各种计谋来陷害晋献公的三个儿子，其中太子自杀，另外两个儿子重耳和夷吾被迫出走。

西周时的礼乐制度到春秋战国时已经受到了严重的破坏，尽管这样，各诸侯国仍然会经常举行各种宗教祭祀活动。此一时期的各种祭祀活动已经不合乎周礼了，并且各种祭祀活动的参与者也不再像以前那样虔诚地相信神灵。在那些诸侯国君看来，举行各种祭祀活动更多的是一种姿态，一种象征，一种服务于政治、经济和军事活动的工具。这可以从《论语》得到清晰地反映：

孔子谓季氏，“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”<sup>④</sup>

① 《左传·文公十八年》。

② 参阅刘大钧《周易概论》，巴蜀书社1999年版，第107页。

③ 李梦生：《左传译注》，上海古籍出版社1998年版，第199页。

④ 《论语·八佾》。

“八佾”指的是八个人一行，共八行六十四个人的舞蹈奏乐形式，在西周时只有天子才有资格采用。而季氏作为一般的大夫，只能用“四佾”，所以孔子说，季氏连八佾这种事都做得出来，还有什么事他做不出来呢？

原先只有天子才有资格举行的宗教祭祀活动，到春秋战国时期，连一般的诸侯大夫都能举行：

禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。<sup>①</sup>

季氏旅于泰山，子谓冉有曰：“女弗能救与？”对曰：“不能。”子曰：“呜呼！曾谓泰山不如林放乎？”<sup>②</sup>

以前，“禘”和祭祀泰山都是专属于周天子的祭祀活动，现在连一般的士大夫都争相举行，难怪孔子实在看不下去。季氏要祭泰山，孔子问冉有能不能阻止，冉有说不能，所以孔子只好寄希望于泰山能够知道礼仪规范，不要接受来自非天子身份的季氏的牺牲。

春秋战国时，星占和梦占活动也很流行。究其起源，可追溯到周代。现在民间还广泛流传着“周公解梦”的说法，可见其源头甚远。《左传》中有大量关于星占活动的记载，如《左传·昭公十年》：

十年春，周历正月，有客星出现在婺女宿。郑裨灶对子产说：“七月戊子，晋国国君将死。今年岁星在玄枵，姜氏、任氏据有玄枵的分野。婺女星在玄枵首位，而有客星出现，是预告灾祸将降临给邑姜。邑姜，是晋始封君的母亲。天际以七来记载，戊子，逢公去世，客星在那时候出现。我是根据这些来预测的。”<sup>③</sup>

在这里，不仅讲明了星占的结果，还向我们讲述了所以得出此结果的理由和过程。星占活动在中国古代是非常重要的，历代封建王朝一般都设有钦天监一职，专门为统治者的寿命预测、军事、建都、造陵等活动提供参考和咨询意见。进行星占的人一方面必须相信人与星象活动之间存在某种神秘的感应，人的命运能通过星象表现出来；另一方面，还必须长期客观地观察天体运行情况，并记录下来，这就使得中国古代的天文学的发展和繁荣成为可能。这也从一个侧面说明，宗教与科学活动并非水火不相容，从中国天文学的发展历史来看，毋宁说，中

① 《论语·八佾》。

② 《论语·八佾》。

③ 李梦生：《左传译注》，上海古籍出版社1998年版，第1017页。



国古代的宗教活动孕育、推动了天文学的发展。又如《左传·昭公十七年》中记载有一则与彗星有关的星占材料：

冬，有彗星在大辰星边出现，西面到达银河。申须说：“彗星是用来扫除旧的布陈新的。天上发生的事常常显示吉凶，现在扫除大火星，大火星再出现时必定布散灾祸。诸侯也许将有火灾了吧？”梓慎说：“去年我也见到这彗星，这就是它的征兆了，大火星出现时见到它。如今大火星出现时它更加明亮，一定在大火星消失时隐伏。它在大火星的位置已经很久了，难道不是吗？大火星出现，在夏正是三月，商正是四月，周正是五月。夏历的气数与天象相应，如果发生火灾，也许有四个国家承受，大约是宋、卫、陈、郑吧？宋，是大辰星的分野；陈，是太皞氏居住的地方；郑，是祝融氏居住的地方，都是大火星所居。彗星到达银河，银河是水。卫，是颛顼氏所居，所以称为帝丘，它的星是大水，水是火的配偶。也许将在丙子或者壬午日发生火灾吧？那是水火相配合的日子。<sup>①</sup>

古代封建王朝的统治者非常忌讳彗星的出现，认为它是王运衰落的预兆。我们今天当然可以很轻易地说这是一种迷信活动，但是，如果我们想更真切地了解古人的宗教观念，而不尝试着从古人的眼光来观察思考世界，则是不可能达到此目的的。

因为做梦于人与生俱来，所以，梦占活动的起源可能比星占活动更早。梦占一般根据做梦的内容来预测日后会发生何事。在殷代的甲骨文中就有关于梦占的卜辞，周代专设有圆梦之官。在古人看来，梦占是一门很高深的学问，梦占要比较准确地断定吉凶的话，必须兼顾到岁时、天象、阴阳等复杂的情况。<sup>②</sup>《周礼》、《左传》、《诗经》、《史记》、《潜夫论》、《梦隽》、《太平御览》、《梦占逸旨》、《梦书》等书中均载有梦占方面的内容。

其实，梦占在中国历代封建王朝的政治统治过程中发挥过它的作用，对平民百姓的影响也很巨大。西方近世有精神分析学派，其中也对人类做梦现象做过很深入的研究，弗洛伊德还专门写过一本叫《释梦》的书。所以，我们今天还需要以科学的方法对我国古代的梦占活动进行更深入的理性研究。

## 2. 从疑天、怨天、骂天到无神论思想

西周初年，国家稳定，统治者尚能下察民情，强调以德配天，显现出来的是一派太平盛世的气象，老百姓相对来讲也易于接受官方所宣传的主流宗教意识形

① 李梦生：《左传译注》，上海古籍出版社1998年版，第1017页。

② 参阅王友三主编《中国宗教史》（上册），齐鲁书社2001年版，第112页。

态。但到西周末年至春秋战国时期,周统治者无道,各诸侯国混战连年,政治上采取高压手段,经济上残酷盘剥,老百姓生活处境日益艰难。在这种局面下,来自下层的反抗是避免不了的。这些反抗在意识形态领域就表现为疑天、怨天甚至骂天,最后演化为无神论思想。

西周宗法伦理宣扬所谓“天地为民父母”、“降福禳灾”、“养育万民”等天命思想,然而这一切在苦难的现实面前,显得是那么苍白无力和那么伪善。因而来自下层百姓的反抗首先指向了主流的宗教意识形态。不过,这种反抗主要是一种极富机智性色彩的揭露,即揭示主流意识形态的虚伪性和欺骗性。而随之继起的无神论思想则不一样,它更多的是通过对自然现象认真的观察,对这些现象作出某种程度上合理的、富有科学精神的解释,并强调自然现象的发生与人事并无必然的因果联系。再者,那些提出无神论思想的人本身也处于某种十分矛盾的境地:他们确实在某种程度上对自然现象作出了比较富有理性和科学精神的解释,但这并不意味着他们就完全不信天命和神明。换言之,其无神论思想并没有在他们头脑中占据支配性的地位。

我们先看此时期的怨天、疑天和骂天思想。这种思想实际上自周厉王时期起就一直存在着,如《诗经》中:

荡荡上帝,下民之辟。疾威上帝,其命多辟。<sup>①</sup>

这是骂周厉王的诗句,其意是:你这个法度败坏的上帝,是人民的暴君,生性暴戾,下的命令又是多么淫邪。确实这类诗句表达的情感是非常直接而朴素的,更重要的,它是来自下层老百姓的心声。

瞻卬昊天,则不我惠。孔填不宁,降此大厉。邦靡有定,士民其瘵。蠹贼蠹疾,靡有夷届。罪罟不收,靡有夷瘳。<sup>②</sup>

昊天不慵,降此鞠讟。昊天不惠,降此大戾。……不吊昊天,乱靡有定。……昊天不平,我王不宁。不惩其心,覆怨其正。<sup>③</sup>

现实的苦难已经够深够重的了,所以老百姓时常仰望苍天。然而它并不怜惜生民,于是只好仰天长叹:老天爷你为什么要降下这些暴君呢?

西周末年老百姓这种怨天、疑天和骂天思想以及苦难的现实促使一些知识

① 《诗经·大雅·荡之什·荡》。

② 《诗经·大雅·荡之什·瞻卬》。

③ 《诗经·小雅·节南山之什·节南山》。

分子对人与天之间的关系作更深一层的思考：天人之间真的存在那么严格的因果关系吗？为什么那号称仁慈的上帝不顾生民的死活、降下如此之多的苦难呢？苦难真的来源于上天，而与人为没有一点儿关系吗？这些疑问都促使他们以理智的态度对自然现象作客观的观察和思考，排除外在神明的干预，以自然的原因来解释自然。无神论思想在西周末年就已经产生：

幽王二年，西周三川皆震。伯阳甫曰：周将亡矣！天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞，国必亡。夫水土演而民用也，水土无所演，民乏财用，不亡何待？<sup>①</sup>

在这里，伯阳甫以阴阳二气来解释地震，坚持以自然原因本身来解释自然现象。不过，要注意的是他并没有完全脱离天人感应的模式来探讨自然现象发生的原因。例如，他认为“源塞，国必亡”，地震的发生恐怕与国家的兴亡没有必然的联系吧！

到春秋战国时期，这种无神论思想则表现得更为彻底一些。是的，在一个诸雄并起、互相攻伐、为自己的存在还是不存在的权利而抗争的时代，神明只好暂时屈身隐退。《左传》记载：

十六年春，陨石于宋五，陨星也。六鹢退飞过宋都，风也。周内史叔兴聘于宋，宋襄公问焉，曰：“是何祥也？吉凶焉在？”对曰：“今兹鲁多大丧，明年齐有乱，君将得诸侯而不终。”退以告人曰：“君失问。是阴阳之事，非吉凶所在也。吉凶由人，吾不敢逆君故也。”<sup>②</sup>

这段话表明，一方面西周以来的天人感应的宗教神学观念尚未彻底被抛弃，如宋襄公就把陨石与人事联系起来；另一方面，从叔兴的回答中又反映出无神论思想，他的回答代表着当时的政治家们的务实精神：排开那些虚无缥缈的神灵观念的干扰，“吉凶由人”，管理好自己的国家，才能在诸侯争霸之中立于不败之地。又如《左传·僖公二十一年》中记载：夏，大旱。僖公准备火焚巫师与仰面突胸的畸形人。臧文仲说：“这不是防备旱灾的办法。修理城墙，减少饮食，节省开支，致力农事，劝人分财施舍，这才是应该做的事。巫师与仰面突胸的畸形人能起什么作用？上天如果要杀死他们，那么不如不要生下他们，如果他们能导致旱

① 《国语·周语上》。

② 《左传·僖公十六年》。

灾,焚死他们只能加剧旱情。”嬴公同意了他的看法。这一年,虽有饥荒,但没有产生危害。<sup>①</sup>

西周及春秋战国时期的疑天、骂天、怨天和无神论思想是在三代带有异常浓郁的神学色彩的思想背景之下产生的,这些思想为中国宗教思想、观念的转变注入了一股新鲜的血液,无疑,它们是中国思想史上的闪光点。这种大胆地对天进行怀疑甚至直接的咒骂,以及对自然现象作合乎理性精神的解释的思想潮流,为后来诸子百家哲学化的宗教神学理论作了最好的铺垫。如果说疑天、怨天、骂天乃至无神论思想更多地属于对传统宗教神学观念作机智性的揭示、更多地属于某种情绪化的表达,仍然带有浓厚的宗教神学色彩的话,那么到了诸子百家时期,一些学派则真的要离开神灵们那安顿了无数先人灵魂的温暖怀抱了。在此类学派心目中似乎没有一个外在的“神明”可以依靠了:没有“神明”能为他们作出某种选择,也没有“神明”为他们承担后果和责任,一切都只有靠自己的理性、自己的智慧,此世生存的意义全靠自己去寻找和创造。在一个传统“神明”已经被放逐的时代,如果人们不能为自己寻找到一个新的“神明”的话,那么他们注定是孤零零的。所幸的是诸子们以自己的心智和智慧为自己寻找到了一个新的“神明”,尽管这个新的“神明”烙上了传统“神明”的印记,但其内在的意蕴已经大为不同了。这是一个理性精神的“神明”,是经由理性精神批判后建立起来的“神明”。在这个意义上,这是对人类理性精神的一次考验,而诸子们交出了一份非常令人满意的答卷。从此,中华民族文化性格的形象日益丰满、高大起来。

## 二、秦帝国时期的宗教信仰

公元前221年,秦始皇结束了春秋战国长达五个半世纪之久的诸侯割据局面,建立起统一的帝国。秦始皇建立帝国之后实行“书同文”、“车同轨”、“行同伦”等政治、经济、文化措施,促进了各民族之间的政治、经济、文化的整合。但是秦始皇笃信法家,以吏为师、以法为教、刻薄寡恩、焚书坑儒、滥用民力、严刑酷罚,激化了社会矛盾,最终导致其帝国统治的灭亡。秦帝国是一短命的王朝,前后凡十五年。

牟钟鉴、张践在《中国宗教通史》已指出:从宗教的角度来说,秦始皇有两大创造,其一是正式确立了封禅泰山之制度,其二把先秦阴阳家五德终始之说引入官方的意识形态,以论证秦帝国统治的合法性。<sup>②</sup>此外,秦代还广泛流行着其他宗教信仰活动形式,例如方术、占卜等。众所周知,秦始皇焚书,但独留下占卜、医药和种植方面的书,可见秦始皇时期一定还存在占卜活动。又据史书记载,秦

① 李梦生:《左传译注》,上海古籍出版社1998年版,第261页。

② 参阅牟钟鉴、张践《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第214页。

始皇雅好方术神仙之说,晚年兴趣尤浓,曾派徐市率五百童子入海求长生不死之神药。因此,神仙方术在当时肯定也颇为流行。

### 1. 秦始皇封禅泰山

封禅泰山的传说可追溯到三皇五帝时期。《史记》记载:

古者封泰山禅梁父者七十二家,而夷吾所记者十有二焉。……皆受命然后得封存禅。<sup>①</sup>

齐相管仲记得的十二家中包括无怀氏、伏羲、神农、炎帝、黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜、禹、汤等帝王,这些帝王在登基时要举行封禅大典。在泰山山顶筑土为坛祭天,以报天功,叫封;于泰山下的小山上举行祭地仪式,以报地功,称为禅。意思是帝王的统治都是受天命而行。在古代,封禅之仪一般只有帝王才有资格举行,所以《史记》中又说:“自古受命帝王,曷尝不封禅?”<sup>②</sup>据传说,上古时代那些真正受命于天的帝王在举行封禅大典之前会有瑞兆出现,如出现凤凰、麒麟、嘉谷之类。秦始皇平定天下,统一海内,武功彪炳,自认为其功勋已逾三皇五帝,于是有了举行封禅大典的想法,便询问鲁地之儒生有关封禅仪式之事。因为年代久远,儒生们也不能够说得很具体,于是秦始皇便自定其制。为了迎合古代真正受命于天的帝王封禅之前出现瑞兆的传说,秦始皇乃搬出秦文公时期发生的一件事来作为他真正禀受天命的证据。以前,秦文公打猎的时候,据说猎获一条黑龙,秦始皇便把这件事看作其封禅之前的瑞兆。黑色对应着五行的水,秦始皇便认为其德为水,还把黄河改为德水。

秦始皇即位三年后便登上泰山之顶,立石碑,以歌颂其功德。下山的时候遇到了暴风雨,在树下躲雨休息。雨后,为了显示秦始皇恩泽表内,还封那些为秦始皇避雨的树为“五大夫”。

秦始皇封禅泰山是真正可以作为信史看待的历史事件,其影响也是深远的。后世的历代帝王在登基时一般都要举行封禅仪式,以显示自己是受天命而行。这一仪式的始作俑者实为秦始皇。与其说封禅仪式是一种宗教崇拜形式,毋宁说它是一种神学化的政治统治形式更准确些。

### 2. 秦帝国时期的五德终始之说

五德终始之说是历代封建王朝官方意识形态中的一个重要组成部分,属阴阳五行家之言,其来源甚久远。古代术数之学中的“天文”、“历谱”、“五行”等思想流派非常重视“天人之际”,即天道人事相互感应、相互影响。“及乎战国,

① 《史记·封禅书》。

② 《史记·封禅书》。

人更将此等宗教的思想加以推衍,并将其理论化,使成为一以贯之的宇宙观。并骋其想象之力,对于自然界及人事界,作种种推测。此等人即汉人所称为阴阳家者。”<sup>①</sup>

在古人看来,天地由五种元素组成,这五种元素又称为五行。五行指的是:金、木、水、火、土五种元素。据后人推测,五行观念产生之初,可能指的是五种具体的物质,后来演变为五类物质,最后才抽象化为五种属性。五行之间的关系是相生相克,相生指的是:土生金,金生水,水生木,木生火,火生土;相克指的是:金克木,木克土,土克水,水克火,火克金。

五行观念本来起源于对自然现象的观察,并用来解释自然界事物之间的变化和发展,其中包含着古人对自然界的猜测和想象的成分,同时也可能包含了古人对自然现象的神秘直观和体悟,它更多地属于自然哲学的范畴。后来,正如冯友兰所说,被推广到社会历史领域,用来解释王朝的兴衰和更替。至迟不晚于春秋战国时代,五行又与五德结合起来,成为解释历史更替的一种思想流派:

凡帝王之将兴也,天必先见祥乎下民。黄帝之时,天先见大螾大蝼。黄帝曰:“土气胜。”土气胜,故其色尚黄,其事则土。及禹之时,天先见草木,秋冬不杀。禹曰:“木气胜。”木气胜,故其色尚青,其事则木。及汤之时,天先见金,刃生于水。汤曰:“金气胜。”金气胜,故其色尚白,其事则金。及文王之时,天先见火,赤鸟衔丹书集于周社。文王曰:“火气胜。”火气胜,故其色尚赤,其事则火。代火者必将水;天且先见水气胜。水气胜,故其色尚黑,其事则水。水之至而不知,数备,将徙于土。<sup>②</sup>

按照这里的说法,黄帝的时代属于土德(因为见到大螾大蝼,都是土中之物),土是黄色,故此一时期尚黄;禹时属木德(草木秋冬不杀),木是青色;商汤时属金德,其色为白,又因为金克木,所以商灭夏当在情理之中;周代为火德,其色为红,火克金,所以周取商而代之。按照五行相克的理论,水克火,所以代周者必为水德,其色尚黑,且上天会降下水气胜的预兆。正是为了应这样的预兆,秦始皇才大肆宣扬秦文公外出狩猎获黑龙这件事,以证明此时水气胜。而改黄河为德水,证明秦属于水德,代周者必秦无疑。于是秦始皇:

改年始,朝贺者皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪,符、法冠皆六寸,而舆六尺,六尺为步,乘六马。更名河曰德水,以为水德之始。

① 冯友兰:《中国哲学史》(上卷),华东师范大学出版社2000年版,第123~124页。

② 《吕氏春秋·有始览·应同》。

刚毅戾深,事皆决于法。刻削毋恩和义,然后合五德之数。<sup>①</sup>

五德终始之说乃天人相符观念的表现,冯友兰对中国古代这种以五行终始之说来解释历史的方法评论道:

吾人历史上之事变,亦皆此诸天然的势力之表现,每一朝代,皆代表一“德”,其服色制度,皆受此“德”之支配焉。依此观点,则所谓天道人事,打成一片,历史乃一“神圣的喜剧”(divine comedy);汉人之历史哲学,皆根据此观点也。<sup>②</sup>

### 3. 秦帝国时期的方术信仰<sup>③</sup>

神仙方术信仰源头甚古,《山海经》中不仅有大量关于“不死之山”、“不死之国”、“不死之药”、“不死民”的记载,还有大荒之中“有灵山,巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫,从此升降,百药爰在”等巫人、巫首、巫术的记载。后来又出现了一些有关长寿人物的传说,殷代大夫彭祖就是一例,据说他活了八百岁,此人养生有道,能运用导引行气之术来强身健体,达到长寿的目的。其他人如被称为黄帝之师的容成公、楚狂接舆、陆通等都是传说中的长生不死的人物。

春秋战国时期,道家学派认为有一种“长生久视之道”<sup>④</sup>,《庄子》中不仅有关于真人、至人、神人的记载,还有关于长生之道如导引、守一、坐忘等方面的描述。战国时伟大的诗人屈原在《远游》中以丰富的想象力,描绘出一幅瑰丽无比的太空仙游图。春秋战国以来,在北方的燕齐地区盛传仙人和不死之药的传说,如扁鹊具有起死回生的能力;滨海一带的方士们大肆宣扬大海中有蓬莱、方丈、瀛洲三座神山、仙人和不死之药。齐威王、齐宣王和燕昭王都曾派人入海以求不死之药和不死之方。

秦始皇虽然一统天下,权重于世,但随着暮年将至,对死亡的恐惧也随之增加,于是希望寻找到一种不死之药或不死之方,可以让其保持一不死之身躯,永做统治人间的神仙皇帝。一些方士们便极尽游说吹嘘之能事,信誓旦旦地说他们可以为秦始皇找到不死之药和不死之方。可怜当年决胜千里之外、运筹帷幄之中、意气风发、豪情冲天、自诩功高盖三皇五帝的一代枭雄如秦始皇者终未彻

① 《史记·秦始皇本纪》。

② 冯友兰:《中国哲学史》(上卷),华东师范大学出版社2000年版,第125页。

③ 此部分多参阅卿希泰主编《中国道教史》第一卷第一章,四川人民出版社1996年修订版。

④ 《道德经》第五十九章。

悟生死大关,竟听信于方士们荒诞不经之辞。公元前219年,齐人徐市等上书说:

海中有三神山,名曰蓬莱、方丈、瀛洲,仙人居之。请得斋戒,与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人,入海求仙人。<sup>①</sup>

徐市等人一去不回,不死之药终不可得,秦始皇心有未甘。公元前215年,秦始皇东临碣石,使燕人卢生访求古仙人羡门、高誓;派韩终、侯公、石生寻求仙人不死之药。公元前212年,卢生游说秦始皇:

“臣等求芝奇药仙者常弗遇,类物有害之者。方中,人主时为微行以辟恶鬼,恶鬼辟,真人至。人主所居而人臣知之,则害于神。真人者,入水不濡,入火不焚,陵云气,与天地久长。今上治天下,未能恬佚。愿上所居宫毋令人知,然后不死之药殆可得也。”于是始皇曰:“吾慕真人,自谓真人,不称朕。”乃令咸阳之旁二百里内宫观二百七十复道甬道相连,帷帐钟鼓美人充之,各案署不移徙。行所幸,有言其处者,罪死。<sup>②</sup>

卢生心里也很明白,他的这套把戏只能蒙蔽秦始皇一时,最终难逃杀头的命运。卢生于是与侯生商量,先是大骂秦始皇不道,最后一走了之。不久,秦始皇自知上当,大为恼怒,对方士、儒生进行疯狂报复,制造了“焚书坑儒”事件。不过,秦始皇对长生不死的向往之心至死犹未悔,临死之前还登上会稽山,希望得到海上三神山之药。

可见,芸芸众生在死亡面前都是公平的。死亡是一切宗教和哲学所共同关注的永恒话题。

## 重点难点

1. 原始先民时期的宗教信仰形式多样,它一般以极为朴素、直接的形式,通过对外在神灵的崇拜来安顿此生。图腾崇拜和祖先崇拜反映的是先民们寻找归属感的需要,自然崇拜反映出原始先民面对自然力量时的无助感。而鬼魂崇拜是先民们主体意识发展到一定程度的产物,表明先民们已经开始对“人从何来,欲往何去”这一永恒之问进行思索。

2. 三代宗教是一种宗法性宗教,与原始先民时期的宗教相比较,一方面,它

① 《史记·秦始皇本纪》。

② 《史记·秦始皇本纪》。



在宗教制度、仪轨、组织等这些外在形式上比原始先民时期的宗教更加完善和规范；另一方面，在宗教神灵的观念上，它日趋抽象，出现了一个统摄一切的上帝。

3. 三代的宗教信仰与国家政权紧密地结合在一起，带有强烈的官方意识形态色彩。西周时期的宗教观念出现了一个崭新的变化，那就是“以德配天”和“民本”思想，尽管它还笼罩在神学的光环下，但却是尊重个体生命价值的要求的曲折体现。

4. 春秋战国时代的宗教信仰一方面保留着大部分传统宗教信仰形式；另一方面此一时期的宗教信仰历经怨天、疑天、骂天以及无神论思潮，最后以哲学化的形式表现出来，这在诸子百家的各种思想流派中均有所体现，尤以孔孟为代表的儒家和以老庄为代表的道家对后世影响最大。儒家和道家对三代宗教信仰进行了扬弃，继承和发扬光大西周时期的“敬德保天”和“民本”思想。

5. 秦帝国时期，秦始皇正式确立了封禅泰山的制度，并为后世历代君王所遵循，成为一种神学化的宗教信仰形式。春秋战国时期的五德终始之说被秦始皇用来解释历史，是一种宗教化了的历史哲学，对中华民族的政治和文化心理影响巨大。而秦始皇寻求长生不死之药的历史事实则为我们反思宗教信仰提供了绝好的素材，发人深省。

## 复习思考题

1. 原始先民时期的宗教有何特点？从先民们的宗教崇拜形式当中，你看到了哪些宗教主题？
2. 上古的原始神话、民族和民俗学对于宗教问题的研究具有哪些意义？
3. 三代宗教有哪些新特点？如何理解西周时“以德配天”和“民本”思想？
4. 儒、道二家是如何重新诠释“以德配天”和“民本”思想的？
5. 如何理解儒、道二家哲学化的宗教神学思想？
6. 哲学、科学与宗教之间有何必然的联系？

## 参考读物

1. 《礼记》、《尚书》、《山海经》、《周易》、《左传》、《国语》、《论语》、《孟子》、《老子》、《庄子》、《诗经》
2. 卿希泰主编. 中国道教史. 第一卷. 成都: 四川人民出版社, 1996
3. 牟钟鉴, 张践. 中国宗教通史. 北京: 社会科学文献出版社, 2000
4. 傅道彬. 中国生殖崇拜文化论. 武汉: 湖北人民出版社, 1990
5. 王小盾. 原始信仰和中国古神. 上海: 上海古籍出版社, 1989

6. 袁珂. 中国神话通论. 成都:巴蜀书社,1993
7. 马林诺夫斯基. 巫术、科学、宗教与神话. 北京:中国民间文艺出版社,1986
8. 赵国华. 生殖崇拜文化论. 北京:中国社会科学出版社,1990
9. 弗雷泽. 金枝. 北京:大众文艺出版社,1998

## 第二章 中国儒教

大凡每一个中国人,在其内在的思维方式和外在的行为表现上,无不深深地刻有儒学思想影响的烙印。然而,儒学的主流地位的维护和支柱功能的实现却根植于对处于国教地位的儒教的依赖。可以这样讲,以孔孟学说为核心的儒学思想适应历史的发展、时代条件的变迁和社会状况的改变,吸取其他思想观念一步一步走向政治上层,最后依托国家政权工具而产生出了一种新的宗教形态——儒教。<sup>①</sup>综观儒教的这一形成过程,便会发现它是儒教成为封建国家的国教的过程,同时也是儒学成为封建社会国家的意识形态的过程。国家政权和制度、儒教以及儒教的思想核心和灵魂——儒学(此时更多地表现出宗教神学特征)构成了一种稳固的三位一体的“复合体”。当然,三者并没有变成成为同一事物,而是在许多方面表现出相异的特点。在这个“复合体”中,儒教和儒学被国家政权奉为正宗正统的国教和思想意识,并被其拼命维护;反过来,儒教和儒学也巩固着封建的国家政权。三者构成了一种互动关系,彼此互利互护,形成了中国特色的宗教现象或政权统治现象。

儒教成为国教后,在封建社会发展变化的近两千年的历史长河中,从政治、经济、文化、军事、外交乃至思想观念、风俗习惯等各方面左右着中华民族的演化和发展。所以,若欲了解中国传统文化,当须知晓作为其主流和支柱的儒学以及赖此而建立起来的儒教。但由于各种各样的原因,长期以来,人们多重视对儒学的研究,而往往不认可儒教的存在乃至忽视其功能和作用。本章便着重探讨儒教的问题,从以下几个方面对儒教作一简略的概述。

### 第一节 儒家、儒学与儒教

从名称上看,儒家、儒学和儒教都有一个“儒”字,从含义上看,其实三者也与“儒”有着密切的关系。所以,欲晓知三者之意,先从“儒”入手考察。

---

<sup>①</sup> 学术界围绕儒教是否宗教这一问题尚存很大分歧,参阅任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版。

## 一、关于“儒”的来历及其含义

对“儒”的探讨,可以从语义学的角度和社会历史的角度进行分析。实际上,如果考虑到以会意和象形为主的汉字在很大程度上体现着相应的物事和意义,便应明白,这两条途径实是相同的。东汉许慎在《说文解字》中说:“儒,柔也,术士之称。”许慎谓儒乃指称术士,本义为柔。如果我们稍加分析便会知道,许慎所谓儒乃是对某种职业团体的称呼,而这个职业团体(可能是少数人或者已成为规模较大的团体)的特征无疑与柔有关,尽管这个“柔”字的所指还有较大的模糊性。这种观念实际上无形中为后人研究“儒”大致划定了一个方向:从职业和职业的特征和地位入手去做。到了近代,章太炎写《原儒》一篇、胡适写《说儒》一篇、郭沫若又写《驳说儒》和《论儒家的产生》,都对这个问题作了深入的考究和分析。这些论述基本上都从职业的角度出发探讨儒职的大致发展情况。而在此后,颇有影响力的则是徐中舒所写的论文《论甲骨文中所见的儒》。<sup>①</sup>该文根据甲骨文的资料,认为商代社会已有“卿士”,而“卿士”中主管相礼的官职即为“儒”,并依此断定儒在殷商时代便已存在。而后,该文进一步指出,甲骨文中的“儒”或“濡”便是最初的“儒”字。从字型上看,这像“人在淋浴时水自头顶上冲洗而下之形”。而为祭祖祀神、相婚丧之礼所要进行的斋戒之一便是要求沐浴以示对祖先、神灵、上帝的诚敬之情。<sup>②</sup>可见,徐中舒的论文是基于“儒”是事神之职业这一角度,结合字型分析来考察“儒”的,尤其点明了“儒”作为职业所起的宗教功能。综合前人的研究成果,我们认为,在殷商之前的中国古代社会,存在几种不同的祭祀鬼神祖先、交通人神的职业角色,如卜、巫、儒等。最初,这些角色可能混杂在一起,略有差别。后来,随着历史条件的变更,至迟到殷商时代,儒便从中渐渐分离出来形成一种专门从事料理丧葬事物的职业,而且也拥有一些从事这种职业的专职专业人员。为行文的方便,我们称其为早儒。这里,早儒具有明显的早期宗教特征,与古代的宗教活动紧密相关,或者说,早期宗教活动是早儒得以产生和存在的土壤。

## 二、儒教学派的创立及其分化

儒家学派(秦汉之后,一般说是儒家),初是由孔子在春秋末期创立的一个学术派别。由早儒到儒家学派,中间隔有上百年的时间,所以后来的儒家学派与早儒已有了很大的不同,但不可否认的是二者必具有十分密切的联系,连孔子在

① 该文发表在《四川大学学报》1975年第4期。

② 《礼记·儒行》中便有“儒有澡身而浴德”的记载。

教育他的弟子时都告诫说：“女为君子儒，无为小人儒。”<sup>①</sup>而《论语·子罕》中也记载孔子对其早年生活的回忆和评价：“吾少也贱，故多能鄙事。”可见，孔子一派仍是属于儒这一职业，而且这一职业在孔子时仍是处于低下的地位，孔子一生东奔西走的经历便是明证，当然，孔子时儒职的地位比其先前已有了不少的提升。

作为一种相对独立的职业，早儒由于社会地位低下而表现为相当的卑贱和柔弱（这也许便是许慎所说儒为“柔”的一个含义）。但是，早儒从社会公众中逐步分化出来却具有相当重要的意义。正是由于它的分化才造就了一批新的智者阶层，也正是由于他们不甘于低贱的社会地位而不断奋斗，才使儒慢慢发生演化和发展。

从发展演变过程、职业特征以及名称上看，早儒是儒家学派的前身，但早儒与儒家学派毕竟存在着许多明显的差别。例如，早儒基本上是完全从事宗教活动的教士，而儒家学派则成为主要从事文化教育、传播兼及相礼、从事宗教祭祀活动的学术派别。不过，需要指明的是，早儒的思想即宗教祭祀思想和礼仪知识以及对儒作用的思考却为孔子创立的早期儒家学派所继承，成为儒家思想的来源之一。除此之外，儒家学派更有其他更为重要的社会思想根源，正如陈来指出的：儒家思想“这样一种理性化的思想体系是中国文化史的漫长演进的结果。它是由夏以前的巫观文化发展为祭祀文化，又由祭祀文化的殷商高峰而发展为周代的礼乐文化，才最终产生形成。……儒家思想是中国文明时代初期以来文化自身发展的产物，也体现了三代传衍的传统及其养育的精神气质。”<sup>②</sup>

思想的传衍与发展，碰到一定合适的社会历史条件便会凸显为一种具有外在影响力的社会物质力量。儒家学派的产生便应验了这句话。到春秋时期，儒家学派得以产生的外在社会历史条件已基本成熟：政治制度和秩序方面“礼崩乐坏”，社会经济和生产力的发展，学术下移和思想领域的自由解放，著书立说风气的盛行等，为儒家学派的创立和儒学的产生提供了契机和土壤。“时势造英雄”，孔子出而创儒家，倡儒学，围绕着当时的时代问题：如何建立以周天子为核心的道德本位的社会模式，提出了自己原创性的“仁学”理论。这一理论的核心范畴是“仁”与“礼”，其中“仁”主要指人的主观精神和意志，属于内心自觉的范畴；而“礼”则是指外在的礼仪规范，属于外部强制的范畴。为达礼践仁以成圣，孔子继而提出了他的实践途径：“己欲立而立人，己欲达而达人”，<sup>③</sup>“己所不

① 《论语·雍也》。

② 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，生活·读书·新知三联书店1996年版，第10～16页。

③ 《论语·雍也》。

欲，勿施于人”，“克己复礼为仁”。<sup>①</sup> 孔子从忠道、恕道的正反两方面分析了成仁的实践问题。不过需要指明的是内心自觉与外在约束本是两种不同的途径，二者结合何以可能的问题仍是一个理论难点。孔子已初步认识到这一问题，并力图使二者合归于“仁”，以便能够形成一条切实合理的路子，形成一个具有内圣外王相结合的心理模式。但这一结合的努力仍是浅层次的和结论性的，内外结合的可能性从根本上并没有得到有效的理论证明，再加上孔子言论的模糊性，这使得后来儒家的分化有了思想分歧上的深层根源。除了“仁”与“礼”外，孔子的思想也有浓厚的天命思想，例如，孔子讲：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”<sup>②</sup>“不知命，无以为君子也。”<sup>③</sup>这种天命思想把天与命看成一种不可抗拒的超自然的神秘力量，是对殷周传统的崇天宗教观念的继承，从而使后来的儒家学者或多或少地受其影响。

孔子死后，儒家一分为八，此论见于《韩非子·显学》：“有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。”八派之中，对后世产生巨大影响的主要是思孟学派和荀子学派。我们前面已经讲到，孔子的思想中已隐含着—个理论难点，即内心自觉与外在约束能否和如何结合的问题，思孟学派和荀子学派分别沿着其中的一个路子走了下去。思孟学派以人性本善为理论基调，在实践路径上主张“尽心知性知天”，充分发挥了孔子“为仁由己”的思想，突出强调了人的主观能动性和认知与践行的主体地位，进而在政治实践上倡导“仁政”。荀子学派则以人性本恶为理论基调，沿着“克己复礼”的思维倾向，突出强调了外在的礼仪规范的重要性进而在政治上讲求礼治。这两派对以后的儒学均产生了不可估量的影响，而其中尤以思孟之学为最。

先秦的儒家学派，虽然与墨学并称当时的显学，但充其量仍不过是众多学术流派中一个颇为有名的派别而已。《汉书·艺文志》评之说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为最高。”它指明了儒家的职业来源是“司徒之官”，社会功能和学派宗旨是“助人君顺阴阳明教化”，理论重心是“游文于六经之中，留意于仁义之际”，该派传承尧舜文武，由仲尼所创。这时儒家学派还没有形成儒教。

儒学是中国封建社会传统文化主流的代称。它以先秦的儒家思想为理论核心和基本阵地，而吸收其他各门各派的思想，几乎涵盖了封建社会中全部的正统

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·宪问》。

③ 《论语·尧曰》。

思想。它以《六经》为元典和依托,采取“六经注我”或“我注六经”的方式,撰写了大量的著作。所以,先秦儒家学派的思想只是儒学的最初的理论形态,但不可否认的是,它却是儒学所赖以发展演化的根据。

伴随着封建社会的确立和发展,儒学也表现为一个历史的动态发展过程。它由先秦的儒家思想发展为两汉的经学、魏晋的玄学和宋明的理学,体现出儒学自身强大的生命力。儒学根据不同历史时期封建统治者的需要和社会现实条件而不断改造和更新自身,展示出其超强的适应性。

秦亡之后,鉴于历史的教训,汉初的统治者采用黄老“无为而治”、予民休息的思想来治国安民,使社会得以安定,经济得以恢复和发展。数十年后却出现了新的危机因素:外有匈奴的虎视眈眈,内有不断爆发的农民起义,其自身也时常受到诸侯王权的扰乱。作为最高统治者的皇帝,从封建统治阶级的整体利益和长远利益出发,发现黄老之术并不能维护其最终的地位,决定改用儒家思想。汉武帝采纳儒生董仲舒的建议,决定“罢黜百家,独尊儒术”。这样,在皇权的支持下,儒学逐步转为封建正统、官方钦定的思想。这一时期的儒学,史称两汉经学,即指两汉时期对儒家经典的研究和发挥。但对经学的研究却出现了有分歧的两派,相互之间争论不休。一是古文经学派,其以秦以前用古文书写的儒学经典为依据而加以训解诠释,所发议论较为平实;二是今文经学派,其以用当时通行的文字书写的儒学经典为依据而加以诠释发义,所发议论颇多怪异。到东汉末年,二者的差别逐步消失,最后郑玄综合古今,集汉代经学之大成,使今文、古文两派经学归于融合。今古之争,促进了儒学的自我改造和发展,更加稳固了其正统的地位。

此外,两汉经学的另一大特色是谶纬神学的盛行泛滥。这个时期的儒学受阴阳五行学说和阴阳灾异学说的影响,成为杂糅迷信、神学、经学、哲学等为一体的思想体系,突出的代表便是董仲舒以神学目的论和天人感应思想为核心的思想体系。

如果说两汉时期的儒学神学化倾向比较明显的话,那么,魏晋时期的儒学则体现出玄学化的特色,即畅谈玄之又玄,留意于天人之际。这时期,儒学经典《周易》被列为三玄之一,成为众生谈论的主要对象,原因有三个:其一,司马氏建晋代魏之后,政治上实行高压强制政策,致使儒生远离政事,只得玄谈“天人之际”;其二,释道二家的影响渐趋扩大,致使儒学顺应三教相互融合的潮流,不断吸取释道二家的思想,从而使儒学增添了新的活力;其三,从儒学内部而言,一部分儒生因不满足于把儒学繁琐化、凝固化和教条化,他们便从更深层次的领域对儒学进行了理论上的改造,以之论证儒学名教的合理性。正是基于上述原因,儒学虽在形式上处于低谷时期,但却是中国文化中充满生命力的内在核心,为学界带来一股清新之风。此玄学之风的带头人何晏、王弼仍将孔子作为位居老子之上的最大的圣人,所以,以释道为表,以儒学为里的玄学,从骨子里说应该是

“玄学的儒学化”。<sup>①</sup>

隋唐时期是佛学的兴盛时期,但实际上,隋唐统治者对儒、释、道三家均采取利用的态度,形成了三教并行的局面,而占统治地位的仍是儒学思想。如果说魏晋玄学时期是儒学改革以准备复兴的阶段,那么,隋唐时期则是儒学理论复兴的酝酿与初始时期。从内容上看,一方面广泛吸收释道思想,更加迎合统治者对人民思想控制的需要;另一方面,则是对二者加以猛烈的攻击、批判,以维护其正统地位,而尤以韩愈为杰出代表。韩愈写《原道》,创立儒学“道统说”,力排佛、老,在实际上开启了儒学复兴的大门。从形式上看,儒学典籍在文字、经义上得到统一,一扫隋唐以前儒学经书纷乱不一的局面。其中颇具代表性的便是颁布全国的《五经定本》和孔颖达编纂的《五经正义》以及后来的开成石经(包括《易》、《书》、《诗》、《礼仪》、《周礼》、《礼记》、《左传》、《公羊传》、《穀梁传》、《论语》、《孝经》、《尔雅》)。这都为儒学后来的重新振兴作了充分的准备。

宋明理学既是北宋统治政策兴文抑武的产物,亦是儒学吸收释道二家而发展出来的必然结果。儒学在这段时期的充分发展有力地回击了佛教思想(佛学)的挑战。宋明理学,以宋初三为先驱,以周敦颐为开山祖师,其历史使命便如张载所言:“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。”综观理学发展历程,其众多派别可划归为三条路线:以张载为代表的气本论,以程颢、程颐、朱熹为代表的理本论,以陆九渊、王守仁为代表的心本论。三大派别围绕著理气、道气、心性、动静等范畴展开了讨论。尽管说法颇异,但目的却是最终服务于封建统治和儒教教化。

张载之学的理论核心是“知太虚即气则无无”和“民胞物与”的思想。其认为宇宙中只此一气,因气之聚散而有物之存亡,故气是宇宙的本体和本源。以此为理论基础,张载区分了天地之性与气质之性、德性之知与闻见之知,要求通过“穷理尽性”的方式,不断反省自身致使性与天道合一,进而实现内外一致的诚的境界。基于此,张载于《西铭》中提出了他的“民胞物与”的道德思想,认为自然万物皆为我之同胞和亲密伙伴,故此,我们应当泛爱万物。张载这一道德思想明显地存有大乘佛学思想影响的烙印,既表明了儒学对佛学的吸收改造,也体现了张载的宗教情怀。

“程朱理学”是狭义上讲的理学,以程颢、程颐为理论奠基者,以朱熹为集大成者,走了一条强调“性即理”的以理为本的路子。二程的理本论以理为天地之根本,为宇宙之本体和本源,以气为理的派生物,处于从属于理的地位。体现在伦理实践上则要求损人欲以复归天理,开了宋明理学“存天理,灭人欲”的先河。

<sup>①</sup> 汤一介、张耀南、方铭主编:《中国儒学文化大观》,北京大学出版社2001年版,第39页。



但二程虽大同却小异。程颐在释理过程中更凸显心的地位,这一思路开启了后来的陆王心学之门。程颐则侧重从理的外在性角度释理,这一思路被朱熹继承和发展。朱熹综合先儒之精髓,吸收佛道思想,成为真正意义上的理学的集大成者。朱熹认为天地间只此一理(太极、天理),天理流行、发用产生万物(包括气),体现在社会秩序中即是伦理纲常。所以现世的人在认识上必须守持诚敬之心,通过格物、致知而后方能穷理;在道德修养上,必须灭尽一切人欲,方能体认、保持天理。朱熹的思想有明显的禅宗、道教思想影响的痕迹,表现出浓厚的宗教性特征。

朱熹是“理学”的集大成者,却也是“理学”的凝固、僵化者。真正另辟蹊径、从中开创出一片天地来的则是陆王心学学派。比朱熹略小几岁的陆九渊首提“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”,开心学之先河。而后,王守仁集心学之大成,把心学构建成一个完整的体系。其谓心乃宇宙之本体和本源,主张“心即是理”,“心外无理”。据此,王守仁提出世人在认识论上应当知行合一,知行相须以为进,以达到“至良知”的目的;与之相对照,其在修养论上仍是封建伦理道德规范的忠实维护者。陆王心学的重心是从价值意义的角度对世界模式的建构,这可以说是中国思想史上的一大贡献。

三条主线的理论皆有后继者将之延续,但只是枝节上的发展。除此三条主线之外,宋明理学还包括其他横向上并存的派系,例如,邵雍的先天象数学思想、王安石的新儒学思想和苏轼的新儒学思想、陈亮的事功之学思想、司马光的史学思想以及“湖湘学派”、吕学,等等。可以说,宋明时期是复兴后的儒学遍地开花的时期。

明清之际的儒学与当时的社会政治、经济发展状况相适应,产生了具有朴素民主倾向的思想,以黄宗羲、王夫之、顾炎武为代表。清朝时期,儒学又发生一变,产生了乾嘉汉学、实学、考据学。但从总体上看,这个时期的儒学已明显地处于衰落时期。

### 三、“儒教”由来与内涵辨析

儒教一词,首见于《史记·游侠列传》:“鲁人皆以儒教。”这里的“教”字乃教化之意。而这里的“儒”字不论是指由儒生来教,还是指教授儒之知识和技能,都属于儒的职业内容,所以从一定意义上讲,此处的“教”字实际已有了郊祀知识、宗法观念之教化的含义,可以说,已初具宗教教化的意义。儒教,是学术界现在争论比较激烈的一个话题。对儒教的存在与否和对其如何定义,目前学术界仍有几种不同的观点:

谢谦在其文《儒教:中国历代王朝的国家宗教》中说:“……就不难发现除佛道二教之外,中国还存在另外一种宗教现象,而且其历史比佛道二教还要悠久得

多。这就是历代王朝列为国家祭典的郊庙制度。郊,是祭祀天神地祇的宗教仪式,因为分别在国都的南北郊举行,所以称为‘郊’。庙即宗庙,是祭祀祖宗的所在,因此也代指祭祀祖宗的宗教仪式。”<sup>①</sup>“儒教则是华夏民族的传统宗教即历代王朝的国家宗教。”<sup>②</sup>这一定义点明了儒教在封建社会政治中的地位及其表现出来的特征,已抓住了儒教的关键性内容。

牟钟鉴避开儒教一词,而采取了“中国宗法性传统宗教”的名称,认为此“宗法性传统宗教”是“以天神崇拜和祖先崇拜为核心,以社稷、日月、山川等自然崇拜为羽翼,以其他多种鬼神崇拜为补充,形成相对稳固的郊社制度、宗庙制度以及其他祭祀制度,成为中国宗法等级社会礼俗的重要组成部分,是维系社会秩序和家族体系的精神力量,是慰藉中国人心灵的精神源泉。”<sup>③</sup>这一定义突出了“宗法性传统宗教”的神灵信仰特点、祭祀制度特点以及其社会功用。

在肯定确实存在这样一种传统宗教的前提下,何光沪明确地提出了他的儒教定义:“我所谓儒教,非指儒学或儒家之整体,而是指殷周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。”<sup>④</sup>应当承认,这一定义从神灵信仰、宗教活动与制度、社会依靠力量、理论依据和来源等较全面地对儒教作了界定。

李申则以“儒教是教”为立论基础,撰写了一部长达80万字的《中国儒教史》,叙述了儒教从产生到消亡的历史,分析了儒教的神灵系统、祭祀制度、教义教理等演变发展过程。

基于以上几种观点,我们不难发现,儒教定义问题的争论实质上是围绕儒、儒家(儒生)、儒学、儒教以及国家(宗法)制度之间的关系展开的。儒家学派的创立可以说和儒学的创立是同一个过程。我们知道,早儒从事着祭祖祀神、相婚丧之礼的职业,自从儒家学派建立之后,这一部分观念、知识和技能被其承接过来,构成了儒学的基本内容。儒家以此为基本阵地,吸取其他相关思想,而后上层化,与政权相结合,便产生了儒教。所以,儒教的建立过程,便同时是儒教与政权相结合的过程。此时的国教已经具备了儒教的浓厚特征,与原先的原生宗教已有很大的差别。其实,从原生宗教分离出来的不仅有儒教,还有道教、民间宗教等,也就是说,儒教不能再是原先的原生宗教,故以儒教命名这一国教更为恰

① 任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版,第367页。

② 任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版,第370页。

③ 牟钟鉴:《中国宗法性传统宗教试探》,载《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版,第241~242页。

④ 何光沪:《中国文化的根与花——谈儒学的“返本”与“开新”》,载《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版,第309~310页。

当。当然这时候,儒家并没有消失,与其说儒家最终转成了儒教,倒不如说儒教建立之后,儒生具有了既属儒家的又属儒教的双重身份:一方面作为儒学这种学术思想的研讨者(儒家特征);另一方面作为儒教这种宗教的维护者(儒教特征)。在一个社会里,某个体或团体具有双重身份是丝毫不必大惊小怪的。不过,需要指明的是,他们表现出来的儒教特征往往明显于他们作为一个学派所表现出来的儒家特征。因为当儒教完成与政权结合而成为国教后,依靠国家政权的强制力量——尤其是思想上的控制所培养出来的绝大多数的儒生便具有儒教的特征,成为儒教——当然也是政权——的维护者,此时的儒学亦是更多地朝着为儒教辩护的方向发展。当然,这两种特征不是完全隔离的,而是相通的,相通的根本阵地便是儒学。这样,儒教创立后的儒学,就有了三重服务的目的:国家政权和制度的巩固、儒教的巩固和发展、儒学自身的发展。由于政教的结合,前两个目的可以归为一个目的。换句话说,儒学此时便成了国家政权和制度、儒教、儒家所共同依赖的理论基础,只不过三者所依赖的侧重点有所不同而已。所以,儒学才表现出政治色彩、宗教色彩、学术色彩的诸种特征,到后来,以宗教和政治色彩最为突出。

基于以上分析,以任继愈的论断<sup>①</sup>和李申的论述<sup>②</sup>为基础,我们认为,儒教的定义内涵至少应包括以下四大方面。

第一,以儒学相关内容(例如神灵信仰谱系、礼仪制度思想等)为理论灵魂和依据。这是命名为儒教而非其他教的关键。

第二,以多种祭祀活动为外在的表现形式,以政治制度为外在依托的组织形式。

第三,随着儒学与政治政权相结合的过程而逐步形成的,表现为一个动态的过程。

第四,儒生虽具有儒家的和儒教的双重身份,但更主要的责任是充当儒教的维护者。<sup>③</sup>

## 第二节 儒教的形成发展历程

根据儒教发展演变的特点,我们把儒教的形成发展历程大致分为四个阶段:

① 参阅任继愈主编《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版,第1~34页、第93~111页。

② 参阅李申《中国儒教史》(上、下册),上海人民出版社1999年版、2000年版。

③ 按,正如传递道的法脉有道家、道学与道教,佛的法脉有佛家、佛学与佛教一样,儒的系统也有儒家、儒学与儒教的不同名称。这是基于不同角度得出的不同概念。以下章节从思想阐述方面考虑,有些地方将继续使用儒家、儒学观念,这并不意味着改变了儒的系统有“教”的属性的看法。

秦汉之前属于儒教创立的准备阶段,可以称为前儒教时期;秦汉时期,是儒教的初步形成时期;魏晋至两宋时期,是儒教的发展成熟时期;元明清时期是儒教的凝固僵化时期。<sup>①</sup>下面我们具体看一下这一历史过程。

### 一、前儒教时期

秦汉之际的前儒教时期,实质是指儒家在理论上的准备时期(当然,刚开始,他们并没有自觉努力去创建儒教)。如我们前文所指出的,先秦儒家思想与三代以前的原始宗教文化是一个一脉相承的体系,也就是说,以“敬天法祖”信仰为核心的神灵崇拜观念成为先秦儒家思想的重要来源之一。这种崇拜观念根据中国传统思维习惯,即认为构成宇宙的三个最基本的要素是天、地、人(又称为“三才”),也可以分为这样四类:天神崇拜观念、地神崇拜观念、人鬼崇拜观念以及其他杂神崇拜观念。其中天神崇拜观念包括对天、日月星辰、风雨雷电等自然天体和自然现象的崇拜,而这其中又以对天的崇拜最为重要。作为人格神的天,拥有昊天上帝、皇上帝、帝等多个称呼。大约自周代起,形成了祭天的固定时间、场所和主祭者及仪式(寻常百姓没有祭天的权利),并以国君郊天、封禅泰山为突出的代表形式。地神包括社稷神、山川神、动植物神等,其中以对社稷神的崇拜最为重要。社是指土地神,稷是指谷神(后来,社稷之神向人格神的意义转化,由对本族群做过巨大贡献的英雄或祖先充当)。人鬼神的崇拜可以分为对祖先、帝王、英雄、圣贤等的崇拜,其中又以祖先崇拜为最重要。祖先崇拜观念是宗法制度的核心理论,也是儒家忠孝观念的理论来源。其他神的崇拜还有生殖崇拜、图腾崇拜等。总起来讲,这诸种神灵崇拜观念之中,昊天崇拜、祖先崇拜成为儒家天命神学思想和伦理思想的直接理论来源,也为后来儒家走向儒教提供了可能性。

与这种种神灵崇拜相一致的是种种格式化了的祭祀制度。如对昊天上帝崇拜的制度有郊天仪式、封禅仪式。郊天之礼一般在国都之郊举行,帝王和平民(平民不能参加这一仪式)在祭祀期间要遵守种种道德、宗教的规定,而且在祭祀时要严格遵照一定的程式进行。又如对地神的祭祀有社稷祭祀、山川祭祀等制度,对人鬼神的祭祀有宗庙祭祀、圣贤祭祀等制度,每一种祭祀礼仪和制度都有相应严格的规定。这些相关的知识被儒教掌握,后来成为封建国家的正式制度,当然也是后来儒教的活动方式,它对维护封建制度、思想极为重要。

除此之外,便是对神灵崇拜与祭祀制度的社会功用的思考。这是孔子创立的儒学思想所具有的另一个理论凸显点。这一理论实质是关于儒家(乃至以后

<sup>①</sup> 任继愈在《〈中国儒教史〉序》(见《儒教问题争论集》第404页)中把儒教的发展进程分为六个阶段,我们在此基础上略加整合为四个时期。

儒教)在社会中的定位问题,即儒家在社会生活中应当承当什么样的角色以及应当通过哪些途径来担任这一角色。我们知道,“早儒”发展到儒家以后,其社会地位仍是不高的,所以,对于这一问题的思索,成为儒家上层化的内在动力和目的。孔子说:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”<sup>①</sup>孔子又说:“祭如在,祭神如神在。”<sup>②</sup>许多人借此以证明孔子对鬼神的存在表示怀疑。我们认为即便如此,也不能据此得出孔子无宗教观。关于孔子对鬼神的态度,我们先存而不论。在这里我们可以肯定孔子是从“务民之义”,即宗教的社会功用角度提出他的宗教观的。“祭神如神在”也是对这种宗教所起的教化人民的功能的认识。所以,孔子“绝不是非宗教论者。不论内心的看法如何,他用一种实用的立场看待宗教”<sup>③</sup>。“敬鬼神”而又“远”鬼神恰好说明,以后儒教发展的诸种表现多是立足于以“敬”的心理模式和外在形式来实现社会教化的目的,从而区别于只谈“鬼神”而少有顾及到社会教化的其他宗教形态。儒教得以确立起与政权相结合的模式,这是其这一发展方向的指导思想。

这三点主要思想使得儒家具有了进一步发展为宗教的可能。它以天命神学和祖宗崇拜为宗教思想与基础,确立了维护封建统治的以尊尊、亲亲、维护君父权力为核心的儒学理论,实现了由“敬天法祖”到“三纲五常”演化的初步可能,这成为儒教最后成立的理论依据。再加上这一时期,儒生自身已经自觉意识到儒学要想发展并发挥出相应的社会功用,必须向政治上层发展。为此,他们进行了艰苦而又行之有效的努力,直至董仲舒才完成了这一任务。可以这样说,到秦汉时期,儒教的形成并同时与上层政权结合的条件,从儒家这边而言,已经具备。

当然,建立儒教(因为儒教一开始便表现为合乎上层政权)还必须得到统治者的认可。换句话说,封建政权方面的条件也必须具备。我们知道,秦以暴政治国,本想万世永存,谁知却起到了相反的结果。故汉初一再使用黄老思想,无为治国,与民休息。这一过程也可以说是政治上层在借机寻找一种可以令其“长治久安”的思想和治邦方略。当国家经济得以发展,社会得以安定后,治国方略的选择问题变得更加突出。与之相应的是儒家思想的凸显,也即为其从各个方面完善了儒家转为儒教所需要的理论。儒教的创立,万事俱备,只欠东风了。

## 二、儒教的初步形成时期

西汉初的休养生息政策取得了较为明显的社会功效,国家的政治逐步正常化,经济和国力恢复并发展,太平盛世如何治国安邦,成为西汉统治者首要关心

① 《论语·雍也》。

② 《论语·八佾》。

③ 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版,第173页。

的问题。汉武帝继位后,立即集贤良之士,策问古今治国治世之道。广川儒生董仲舒从诸学士中脱颖而出,起而应对,深得武帝赞赏,为儒学成为汉王朝的官方哲学开了方便之门,史称“罢黜百家,独尊儒术”。这一过程,便是儒学与政治上层逐步结合的开始,儒学名正言顺地成为封建国家政治制度的理论支柱。

如前所言,董仲舒创立的神学体系是天人感应论。其认为天人同体同构,即天与人在结构、性情、品质上是相同的,此谓“人副天数”;同时也认为天能够通过福瑞对人间王者的政治得失进行警告或认可,好者奖赏,恶者惩罚,此谓“天人感应”。以此为途径,董仲舒将天人相连,并确立了天的绝对权威,从宇宙论和生成论的角度论证了当时政治制度、皇权权威的正确性。这是一次把儒学宗教化并与政治相结合的尝试,为国家的宗法制、祭祀制、伦理纲常作了理论上的论证。尽管这些理论还相对粗糙,但却取得了巨大的成功。我们从中也不难看出,董仲舒的理论体系仍是着眼于儒教的社会功用。他以此为方向阐明了儒教的灵魂——儒学的发展目标:一是为封建制度作论证,二是用来教化寻常百姓,维护思想统治。二者均带有浓厚的宗教特征。所以,汉代乃至以后诸朝代,帝王们对董仲舒都加以推崇,对其思维方式和理论结论加以肯定和利用,这便是“道之大原出于天,天不变,道亦不变”下的三纲五常。

当然,西汉儒生,非仅董仲舒一家,今文经学家与古文经学家是儒生间明显分立的两大阵营。两派之争表面上是学术争论,实质上是权力的争夺,或者说是各自站在不同的角度为国家制度和体制的深化改革提供理论参考,而这恰是儒教能够得以和封建政权结合的根本所在。正是基于这种内在的动力,儒家经学才最终确立了其神圣地位,即确立了儒生、儒学在阐释宗法制度、祭祀制度、礼仪规范上的绝对权威。这时,可以说,儒教已初步形成并同时与国家政权、国家制度结合在一起。这种结合的表现第一便是五经地位的突出;第二便是西汉政府依据儒学设置官职和对郊制、庙制等祭祀制度进行改革并最终使之法制化。<sup>①</sup>与之相应,儒教也确立了以太一神为最高神的新的神灵崇拜体系。正是基于这背后“儒”起的作用,所以才有“儒教”之名。

刚刚出世的儒教在动荡中,小心翼翼地为自己巩固自己的地位而努力。西汉末年,谶纬神学与迷信兴起。此流持续盛于东汉。颇为多数的儒生也纷纷大谈谶纬,成为东汉社会一大特色,这些人因此被称为方士化的儒生。这样,学术领域便出现了三股力量:今文经学、古文经学、谶纬神学。于是,对《孝经》的重视与《白虎通义》的产生便不难理解。《孝经》传为孔子所作,在东汉时被统治者抬升到了极高的地位。《孝经》不仅指明了社会各阶级具有各自相异的行孝内容,包

<sup>①</sup> 李申:《中国儒教史》(上册),上海人民出版社1999年版,第335~356页。

括父母在世时的行为以及父母死后的哀痛与祭祀,更指明了行孝的整个过程的落脚点是忠。我们从中可以知道,《孝经》得以彰显,一方面是宗法制的国家制度与社会结构和取得上层支持的儒家的忠孝观念相结合的结果;另一方面也表明了政教一体的儒教已初步展现出它的社会教化功用。《白虎通义》立足于天人合一于至上神意义的天,分别论述了社会政治生活、礼乐教化乃至人的生死流转、日常行为等,具有明显的神学色彩。其以全面性、综合性、权威性而成为儒教统一的教义和国家强力政权的施政法典。

东汉时期,与神学理论相表里的外在形式,便是对西汉以来的祭祀制度和礼仪制度的继承和改革。东汉的祭祀制度更加完备,内容更加丰富,程序也更加繁琐。这里需要指出的是对于孔子祭祀的制度化。西汉时期,孔子的地位得到极大提高并受到相应的祭祀对待。到了东汉,伴随着儒教地位的提高和影响的扩大,对孔子的祭祀逐步成为一种国家制度同时又是儒教的一种活动方式并被加以确定下来。

这一时期属于儒教的初步形成时期,但由于其一形成便与政权结合,所以具有了得天独厚的条件。一方面,它利用强制的国家政权力量为其存在找到支柱,并占据教育领域,从而培养出大批的儒教人才——儒生,发展着自身,而这些儒生往往成为国家机构从政人员的主要来源,从而巩固着其国教地位。另一方面,封建统治者也利用宗教,或任用儒生为官员来维护国家机器的运转,或宣传儒教思想来加强统治,以此达到维护封建制度的目的,从而出现了后来的政权更替而制度不变的历史现象。这便是二者的关系。

### 三、儒教的发展成熟时期

魏晋南北朝时期,儒、释、道三教之间既相互指责斗争,又相互吸收改进,表现出一种复杂的关系。一方面,佛道二教自身或是对儒教思想吸收改造或是儒教思想影响而自动调整某些思想。这其中,最明显的是佛道二教自身教规的改革与确立。以道教为例,此期是道教组织的整顿与理论的完善时期。以寇谦之、葛洪为代表的道士纷纷为道教建立种种科律斋仪、道教教规。<sup>①</sup> 透过这些具体内容,我们可以发现,它们体现出来的是对封建伦理规范的认可,这实质上是儒教借助强制的国家政权力量在社会中推行其思想而产生的结果。另一方面,从儒教来看,由于受到汉末无神论的攻击和佛道二教的冲击,儒教也在相应地改变自身某些粗糙的神学理论和道德规范。但从整个社会看,政治上层出现过几次灭佛灭道的事件,却未出现过一次灭儒的情况,这说明儒教仍处于国家意识形态

<sup>①</sup> 参阅卿希泰主编《中国道教史》第一卷第三章和第四章,四川人民出版社1996年版。

的统治地位,有着强大的控制力和影响力。正因为这些,宗法制、祭祀制等虽有调整但变化不大,只不过从发展方向上看,更加突出了理性化和世俗化的特点。

如果说儒、释、道三家在魏晋南北朝时期的争论和融合是在政治分裂的情况下进行的,那么,隋唐时期则是三家在国家统一的状况下继续吸收与融合。儒教在隋唐时期的发展以此为线索,可以分为儒学的深化、儒教制度的构建以及儒生的培养与发挥作用三部分。首先看儒学的深化。如在第一节中所讲,形式上经义的统一,内容上韩愈、柳宗元等所作的探讨,都使这一时期儒学更凸显出为儒教服务的特点,为宋明理学的产生打下了基础。其次是以政教一体为立足点的制度的构建。隋立之后,便着手制定国家礼乐典制,所从者仍是儒典,以规范宗教祭祀。唐立之后,基于隋礼而增补了更多的内容。以《贞观礼》为例,我们可以看出这诸种礼仪中祭神礼的部分占了相当大的部分。最后是儒生。儒教借政权培养了一大批护教护权的儒生,他们在社会各个阶层发挥着传教的功能、维护社会秩序的功能。总体上看,隋唐时期的儒教能在上层与下层中都有深刻的影响,与这种由儒教控制着的教育制度、教育内容密切相关。

如果说,佛教的禅宗把僧侣变成了俗人,成熟了的儒教则把俗人变成了僧侣。<sup>①</sup>这一过程就是,儒教经过魏晋南北朝和隋唐时期的发展而于两宋时期达到成熟的过程。从儒教的儒学理论、儒教的组织结构、儒生的社会功用来看,这一时期的儒教已经达到最高峰。

首先,就儒学理论来看,以朱熹为代表的儒学家不再用粗陋的天人感应观和神学目的论,而是用哲理化的“道学”为封建国教作论证。他们引入佛学的思辨思维,认为“天理”是封建伦理纲常、宗法等级制的理论根据;为此在修行实践上则为“存天理,灭人欲”。透过“主敬”、“慎独”、“正心”、“诚意”这种种充斥着道德自觉的词汇,我们不难明白,这是借用佛教的禅定方法大谈儒教的种种修行的神秘的道德体悟。这一时期,“四书”以及朱熹为之所作的注成为儒生必读的思想教材和最终要践行的目标。

其次,从儒生角度来看,儒生已经不仅仅指那些书生,而有了更泛化的意义,也就是说,社会的各个阶层,无论是农民、官员还是商人、小贩,都可能成为儒教的儒士,他们在不知不觉中维护着儒教,成为儒教塑造出来的社会群体。

最后,从儒教的结构体系来看,儒教也基本上达到了完善化的程度。儒教以入世为特点,但目标却是在现世建立一个人间的“大同世界”,所以,儒教的出世与入世实际是一体的。在神灵信仰方面,以孔子为教主,以天地人三方神灵为崇拜对象。在教义方面,推行三纲五常,信奉“天地君亲师”的等级关系。在制度

<sup>①</sup> 任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版,第15页。



上则与国家政治组织相结合为一体,国家的行政组织便同时是儒教的组织,国家管理人员的活动便同时是儒教人员的活动方式。在社会功能方面,儒教所起的功能恰恰是一个宗教所起的功能,只不过是政教合一的特征较为明显而已。它维护了社会秩序,使人们对“天地君亲师”的灵位礼拜不止,对宗法制不敢稍加异议,行为始终合“礼”。

所以,任继愈说:“宋明儒教,是儒、释、道三教合一的产物。它以儒家的封建伦理纲常名教为中心,吸取了佛教、道教的一些宗教修行方法,加上繁琐的思辨形式的论证,形成了一个体系严密、规模宏大的宗教神学结构。它既是宗教又是哲学,既是政治准则又是道德规范。这四者的结合,完整地构成了中国中世纪经院神学的基本因素。”<sup>①</sup>

#### 四、儒教的凝固和僵化时期

封建统治者认识到对其统治的威胁,不但有来自对立面的农民阶级,也有来自其内部集团的不同派别的争权夺利。明清时期的上层统治者所关心的问题重心正在于此。儒教在已经达到对下层百姓的行为和思想控制之后,其着眼点便随着政治的要求转向对整个统治阶级进行思想和制度上的控制。

如果说两宋时期儒教仍主要是从理论体系上达到成熟完善的话,那么,从明朝开始,儒教便更加注重这些理论的具体实践。明开国皇帝朱元璋一开始便恢复原先的郊庙祭祀,并在此基础上进一步扩大祭祀和礼仪的范围,包括祭祀对象的更加多样性、参与祭祀人员的更加广泛性,等等。尤其值得一提的是朱元璋建立的庶人相见礼、庶人婚丧礼等,十分严格地强令执行,这便使儒教理论进一步外在化为冷冰冰的规范条例。在上层政权机构上则明显加强中央集权制。在教育上则是定《五经四书大全》和《性理大全》为官方指定教材,使思想统一于宋明儒教的思想框架中,而考试形式则是后来一直沿用至清末的八股文体,从内容到形式都已僵化凝固,结果培养出了一大批忠君护教的儒生。尽管这一时期的儒学出现王守仁之学这颗明珠,但如果仔细分析一下也不难发现,王守仁一生仍是以从天命到人为依据,去建立圣人之功,也便是儒教理论核心所要求的由内圣到外王的人生之路。这恰恰说明儒教所造成的巨大禁锢作用。这时期的儒教无论从神灵信仰、儒学理论还是从活动组织、儒生上来看,都缺乏生机。

清朝前期,尽管各教都有所发展,但地位依旧不一样。清政府最终采用的治政体例和主流思想仍是儒教,推行的教育内容仍是儒教理论。清朝后期,更加集权专制,儒教以及政教合一的封建政体都已经达到了最凝固僵化时期,逐渐走向

<sup>①</sup> 任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版,第69~70页。

没落了。

### 第三节 儒教的特征及历史影响

中国土生土长的儒教,具有与中国文化大环境相一致的特征。正如有些人从西方哲学的角度看,中国没有自己的哲学一样,如果从西方宗教学的角度去看中国,中国也好像没有自己的宗教,这实际上是一种西方本位观的偏见。其实,单看有那么多的宗教定义便就知晓,依据不同的历史环境和不同的民族文化而形成的宗教实际各具特色。

#### 一、儒教的特征

当然,既然是宗教,它们也有共通的东西。正是基于这种态度,我们对作为中国特色的儒教的主要特征作一番简要概括。

##### 1. 神灵崇拜的多元化与一体化、有序化

如我们在第二节中所描述的那样,儒教崇拜、祭祀的神灵是一个多元系统。中国人造神的能力和水平非常高,什么天神、地神、人神、鬼神等,都可以造。上至昊天上帝、日月星辰、风雨雷电,中至山川大地、圣君贤士,下至虫鱼鸟兽、牛鬼蛇神等,都成为儒教崇拜祭祀的对象。更值得一提的是,除了这种种有形神外,到儒教成熟后,无形象的“理”也成了一种变了形的崇拜对象,发挥着神的功用。当然,不同的神灵所受崇拜的待遇也不一样,但是不可否认的是,各种神灵都在儒教中占有一席之地,香火不断。这些神灵复杂多样,却能共处,实是出于此中的另一种机制:一体化和有序化。所以,多神的一体化和有序化也是儒教神灵崇拜所体现出来的特色。在诸神中,“天”、“祖”尤为贵,处于神灵崇拜的核心,祭天祭祖对参与人员的选择、对祭祀时间地点的确定、对程序的先后要求都有严格的规定,以突出“天”、“祖”的至高权威。其下各神则归属于被不同的势力地域、不同的行业范围、不同的身份地位的人所信仰崇拜的层次。这些神一般只在自己的权力范围内行事,大家相互协作而又彼此分立,相安无事地共处。这样,多元化的神灵崇拜形成一个并不矛盾的有序大整体。这恰是中国文化环境、中国历史现实的反映和体现,反过来也为相应的现实服务。这与西方正宗意义上的宗教有着鲜明的区别,是中国儒教乃至整个中国宗教的明显特征。

##### 2. 政教一体:中国特色的宗教与政权关系

中国封建社会中的政教一体与西方中世纪时期的政教合一不同,体现出中国自己的特色。西方是神权高于王权,中国却是君权高于神权。正是因为这关键点上的差别,才导致了外在特征上的巨大相异。中国封建社会中的政教一体

体现为儒教处于国教的地位:儒教合于政权为其服务,但是从属于、依附于政权;政权出于自身统治的需要而维护儒教,二者的现实目的应当说是一致的。这主要表现在两个方面:一是神权与君权、族权、夫权相统一,神权为其他三权做理论论证,因此,神权只不过是“通过君权神授”来维护君权的工具而已。所以从表面上看,神权规定限制着君权,而实质上,神权的诸种特征是儒教为适合君权的需要而作出的解释而已。君权与神权在这种方式上达到了一致,成为了一体。推论下去,封建社会中的等级制度、政治结构、伦理纲常、礼仪规范便有了相应的神学理论保障,也便有了“合法性”。所以,儒教神学观念是朝着社会功用的角度发展的。二是儒教的组织与活动方式与政权合为一体。西方宗教多有明显的教团组织形式,儒教则在表层上表现为十分的散乱,但这并不表明儒教没有组织。实际上,它的教团组织与国家政治制度合为一体。所以,儒教的活动大多依靠政治制度来进行,从另一个角度来说,许多政治活动也便是儒教的宗教活动,如皇帝的祭天等活动。又如无论是上层还是下层的祭拜孔子的活动,既是政治上层为加强统治而进行的政治行为,同时这一活动本身便是儒教活动方式。

### 3. 兼容性与适应性

学术界现在普遍认为中国文化有一个非常明显的特征,即它的兼容性。其实,根植于此文化中的儒教亦有此明显的特征,即它的兼容性与适应性。从儒教神灵信仰谱系,我们也可知晓,儒教的神灵谱系是立足于原始宗法宗教这一自然宗教的神灵观念,在形成发展过程中,不断吸取其他教派、民间信仰的神灵观念综合、杂糅而形成的,而这恰是它巨大的兼容性与适应性所促成的。另外,初步形成于汉代的儒教,在其以后的发展过程中,始终面临着如何处理同佛、道关系的问题。在这方面,儒教从其理论上广泛地吸收佛、道二教的思想精华,将之转化为自身的理论和实践,而外在关系上基本上采取了一种求同存异、和平共处的路线。尽管历史上曾经出现过几次灭佛灭道的事件,但是这些事件的根本原因在于佛、道的发展威胁了政权的经济基础和政治安定,儒生只不过起了推波助澜的作用。所以从总体上看,儒、释、道三家还是在争论中相互吸收、共同发展的。作为已经拥有国教地位、拥有强硬政权支持的儒教并没有主张绝对消灭佛道在中国的发展。再次,在国家疆域扩张的过程中,儒教也同边缘少数民族的宗教信仰、地区文化以及其他外来思想相容纳,构建出新的特定民族条件下的新形式,这也充分说明了儒教在处理同少数民族文化和外来文化的关系上的兼容性与适应性。从总体上看,儒教的强大的兼容性与适应性使得它在整个封建社会里于事实上得以处于国教的地位,这对于儒教能够得到政治上层支持从而得以长期兴盛具有非常突出的意义。

### 4. 出世与入世相统一,“内圣”与“外王”相统一

一般来说,儒教重视现实问题,强调个人和群体的实践行为,而不是过于追

求出世,追求一种纯粹理想化的彼岸世界,这是其入世性的特点。儒教入世的着眼点与立足点是治世,即通过推行儒教的主张,进而达到世人安乐、天下大同的理想社会状况,这就为人类构造出了一个真、善、美和谐统一的“大同世界”。所以,从广义上讲,“大同世界”即是一种彼岸世界,只不过这种彼岸世界是与现实世界紧密相关的。它作为儒教追求的目标推动着儒生为此而进行着不懈的努力,就如同彼岸世界对其他宗教所起的作用一样。这一理想要求落实到个人的思想和行动上,便是对“内圣”与“外王”合一的理想人格的追求。“内圣外王”便是出世的目标与入世的实践想结合在个人修养上的要求,体现了儒教与西方宗教不同的特征。

当然,除了以上四点主要特征外,儒教还有其他的特征,诸如它的世俗性、实用性、宗教教育与社会教育一体等。这些特征也都体现了作为中国土生土长的儒教与其他国家宗教的不同特色。

## 二、儒教的历史作用和影响

儒教的历史作用和影响是一个动态的过程,是伴随着其国教地位的逐步巩固而渐渐体现出来的。总的说来,宋明以前,儒教起了积极的历史作用。宋明以后,随着封建政权的绝对专制化以及相应的儒教自身的凝固僵化,儒教则扮演了一个束缚人的自由、阻碍社会进步的反面角色,起着消极的作用。对此,我们应当根据具体的历史史实给予客观、公正的评价。

儒教在取得国教的地位以后,无论在哪个时期,从政治、经济、文化、教育、文学艺术、科技、对外关系等方面,对中国封建社会均起了巨大的影响,对构建中国封建社会起着其他一切宗教和哲学无法替代的作用。

从政治方面看,以“敬天法祖”为核心的宗法制度和宗法观念虽不是儒教的原创,但却是由儒教担负着传承与推广的责任。正因为如此,儒教立足于宗法,所提出的处理神、君、民关系的原则对封建君权制度和观念产生了相当深刻的影响。一方面是“屈君而伸天”,另一方面是“民贵君轻”。这样,虽具有绝对权威的君权也往往自觉不自觉地成为天的代言人——天子而顺“天意”行事;同时又顺民意为政。这样,就使得中国封建社会的君主专制成为一种“温和君主专制政体”,<sup>①</sup>大多数的君主都力图避免成为儒生口中的无道昏君,为此必须尽可能地推行仁政,实施爱民政策。可见,这对“唯我独尊”的皇权起着某种限制的作用。所以,综观以此为指导思想的整个封建社会,文治的力量往往强于武治的力量。在中国的统治集团里,皇权以下,武力往往是文力的下属,二者共同效力于

① 马振铎、徐远和、郑家栋:《儒家文明》,中国社会科学出版社1999年版,第131页。

皇权(当然,从根本上讲,皇权是武力的代表,从这点而言,文力是武力的下属),形成中国特色的统治方式,封建君主借此来维护统治,消解集团内部各势力的对抗和斗争。更深一层地讲,这种观念的背后便是一种人治的思想。贤人政治是封建政局一个明显的标志,它在一定的历史阶段发挥过相当重要的作用,但是,由于儒教过分强调人治而没有给予法制足够的重视,从而也导致了封建社会的严重缺陷。与此人治观念紧密联系的是,择官标准往往侧重于人的道德标准的好坏,如举孝廉等,而忽视人的其他能力,这样便会导致诸多问题。所以,从总体上讲,当封建社会还处于上升时期时,它的积极作用比较明显;当封建社会处于下降时期时,它的消极作用便成了推动其走向灭亡的因素。

从经济角度讲,儒教根植于传统的自给自足的自然经济和农业生产方式,这决定了儒教对发展封建经济的根本态度。我们知道,中国的封建经济是农业经济,维护这一农业经济形态也是儒教骨子里根本的东西。所以,从外形上,儒教首先讲民本、重农,积极发展农业文明。这一主导观念对整个封建王朝,无论是上层还是下层,都产生了深刻的影响。大多数人都接受了“民以食为天”的观念,从而造就了中国农业经济的充分发展。例如,土地的所有制形式和使用方式以及与农业有关的科技都在这种观念的促进下得到相应的发展。与之相对的则是工商业受到较大的抑制,造成封建经济发展的不平衡。另外,从总体上看,以道德本位为核心的儒教观念,在义利问题上采取舍利取义、耻于谈利的态度。受这种思想熏陶而产生出来的封建社会的知识分子,往往从道德角度看待经济,进而鄙视经济和财富。这无疑使经济的发展失掉了知识的支持以至于发展得相对缓慢,这一消极影响尤其明显地体现在儒教成熟之后的宋明时期。封建社会后期,中央政府积贫积弱的现象十分突出,儒教意识形态的消极作用不可忽视。

以儒学为核心的儒教思想也深刻地影响到中国的传统文化领域。从中国人的伦理道德观念来看,根植于宗法观念和家族观念的儒教思想,适应以家族为基本单位的封建社会的需要,建立了它的伦理观。对于个体而言,作为男子应当修身齐家、治国平天下,达到其内圣外王的理想人格;作为女子,最好是“无才”,这无疑对旧社会妇女的社会地位起着消极的作用,这样最终形成了男尊女卑的主流社会意识形态。对于家庭而言,在儒教观念的影响下,形成了传宗接代(如“不孝有三,无后为大”)的观念、光宗耀祖的观念以及孝悌的观念。这些观念构成了家庭内部的基本的伦理要求。对于民族而言,则是形成了一种具有民族荣辱感的民族气节。但是这种民族气节往往刻有明显的阶级烙印,与封建的忠君爱国紧密不分。从总体上看,在建构人的人格特征和民族特征方面,儒教的思想发挥着正反的双重作用,使得中国人既有仁爱亲孝、爱国保家的一面,又有受“三纲五常”严重束缚的落后消极一面。

从教育方面看,儒教从教育的外在形式到内在的内容观念都扮演着一个创

造者、管理者和评判者的角色。孔子的“有教无类”思想以及重视教育的理念被后儒继承发展,并成为尊师重教思想的重要来源,构成了中华民族的优良传统之一,代代相传,世世相因。在教育制度上,隋唐创立的科举制,成为封建社会选拔政员的主要形式和手段,被后来的王朝加以运用。其创立之初,发挥了巨大的积极作用,后来则完全成为僵化的形式。受这一指挥棒的影响,教育的内容也相应地转化为固定与死板的“四书”与“五经”,结果使学生失去创造性而成为封建社会的奴仆;更重要的是这种体制下培养出来的知识分子由于被限定在经学的狭隘范围内,对于此范围以外的领域则不甚了解。所以,我们既要看到它在塑造道德人格、培养民族精神方面的积极作用,更要看到它的消极影响。

在文学艺术方面,我们仅举一例说明,那就是儒教的审美观念成为中国美学思想的主流之一。孔子首创的“里仁为美”思想,被孟子、荀子分别发挥,最后合成为“中和”思想,即所谓的“乐而不淫,哀而不伤”。这一思想来自于“中庸”思想的发展,与儒教的性情论有密切的关系,“中和”也成为中国传统美学的基本审美范畴之一。受这一思想的影响,文学艺术领域,诸如音乐、绘画、书法、诗词、小说等都体现出这种“中和”思想。在科学技术方面,中国的四大发明、医药学、建筑学等,都能或多或少的见到儒教影响的影子。例如,中国古代的建筑,在选择地理位置、设计建筑布局上,都能见到儒教宗法观念和中庸观念的影子闪烁于其中。

从儒教对中国封建社会影响的总体来看,其影响和作用是不可忽视的。即便是现在,儒教作为一个教团虽已不复存在,但是它的诸种观念还发生着影响。因此,我们应当采取实事求是的态度和取其精华、去其糟粕的方法对其加以扬弃,为我们的现代化建设服务。

当然,儒教的影响也不仅仅局限在中国范围内,随着中外历史上的交流和往来,儒教也传出国门,对其他国家和地区发生了巨大的影响。儒教在过去对世界的影响,儒教对世界未来的贡献,是当今学术界讨论的热点话题。

## 重点难点

1. 儒、儒家、儒学、儒教是几个既相互区别又具有明显联系的概念。其中,儒指迟于殷商之前便已独立存在的一种以祭祀相礼为职业的特殊群体;儒家是指春秋战国时期由孔子创立的一个学术派别;儒学是指中国封建传统文化主流的代称,它以先秦儒家思想为理论核心和基本阵地;儒教是指封建社会的国教,它以儒学为理论核心,依托国家政权而组织建立起来的与政治活动密切相关的一种宗教。从某种角度上讲,儒家、儒学、儒教三者往往是表现同一对象的不同方面,并交织在一起。

2. 儒教的产生、发展、成熟过程伴随着封建社会的历史演变而表现为一个动态的过程,它基于先秦儒家理论,在汉代由儒生董仲舒创建其雏形,展示了其与政权相结合的发展趋向。经过魏晋南北朝和隋唐时期的曲折发展,到两宋时期,儒教在神学理论、组织与制度、修行方式等诸多方面建立起完善的神学体系,达到了它的成熟阶段。宋明以后,儒教开始走下坡路。

3. 儒教的特征主要表现为四个方面:神灵崇拜的多元化与一体化、有序化;政教一体;强大的兼容性与适应性;出世与入世的统一,内圣与外王的统一。除此之外,儒教还有其他一些特征。这些特征不是相互孤立,而是属于一个相互联系的整体,它们各自从不同的角度表现着统一的儒教。

4. 儒教凭借其作为封建国家主导意识形态的特殊地位,对中国封建社会的政治、经济、文化、教育、科技、文学艺术、对外关系等许多方面产生了巨大、深刻而又深远的影响。研究儒教,正确定位儒教,具有十分重要的意义。

## 复习思考题

1. 儒家、儒学、儒教三者之间的关系如何?
2. 儒教的形成发展过程怎样?
3. 儒教有哪些主要特征?
4. 如何理解儒教的历史作用和影响?你如何看待儒教的未来作用?
5. 当前,关于儒教争论的中心问题有哪些?与之相关的有哪些观点和派别?你的观点是什么,为什么?

## 参考读物

1. 李中. 中国儒教史(上、下册). 上海:上海人民出版社,1999 和 2000
2. 任继愈主编. 儒教问题争论集. 北京:宗教文化出版社,2000
3. 汤一介,张耀南,方铭主编. 中国儒学文化大观. 北京:北京大学出版社,2001

## 第三章 中国佛教

佛教并非创自中国本土的宗教,它是源于印度次大陆的一种世界性宗教,由释迦牟尼(约前 566—前 486)创立,而释尊的出生地为北天竺迦毗罗卫国,在今尼泊尔境内。中国的佛教大约是在公元 1 世纪之后由中亚和印度一带经由陆路和海路不断地传入。而佛教的输入可以说是中国宗教史上的一桩盛事。它所引发的不只是异域情调的猎奇,而是一系列崭新的教义、宗教氛围和修行方法,为中国宗教的发展注入了生机。

### 第一节 印度佛教在汉地的早期传播

就今天而言,佛教在中国境内实有三大传播圈:汉传佛教,主要在汉族聚居的地区传播,所传以属于大乘显宗系的各个佛教派别为主;藏传佛教,在藏族和蒙古等族当中传播,所传以大乘密宗的系统为主;上座部佛教,乃是主要在西双版纳的傣族里面传播的小乘佛教的一个派别。而以前两者影响较大。以下我们聚焦于中国文化的核心区域,即汉族聚居的地区而讨论佛教输入的相关问题。

#### 一、佛教初传

关于佛教最初何时传入汉地的问题充斥着各类传说。据汤用彤的缕述,称有十种以上。

##### 1. 伯益

宗炳《明佛论》曰:“伯益述山海天毒之国偃人爱人,《郭璞传》古谓天毒即天竺,浮屠所兴。偃爱之义亦如来大慈之训。”<sup>①</sup>这是认为中国在远古就已听说了佛教,因为伯益是舜的儿子,传说是《山海经》的作者之一,生活在公元前 22 世纪左右,则其说之荒诞不经,不言而喻。

---

<sup>①</sup> 《弘明集》卷二,上海古籍出版社影印宋碕砂大藏经本。



## 2. 周代

按不同传说,涉及的当事人有庄王、昭王和穆王。在唐代名不见经传的韩鄂所撰《岁华记丽》中引述已经佚失的谢承《后汉书》,认为周庄王十年(前687年)四月初八佛诞生,而这一年即鲁庄公七年,《春秋》中记载:“夏四月辛卯夜,恒星不见,夜中星陨如雨。”《左传》解释为“夏恒星不见,夜明也”(卷一)。这和佛传中所记佛诞当夜的祥瑞吻合。如支谦所译《太子瑞应本起经》提到“四月初八夜明”等。庄王当时就用《易》来卜筮,得知西域有“铜色人”出生。<sup>①</sup>但是当年的辛卯却是四月初五。

另一个说法是来自《周书异记》等佛教的护教文献,其中宣称周昭王二十四年四月初八、周穆王三十二年二月十五日,分别为佛陀的诞生和涅槃日,当日周境内皆有神异现象发生,周朝的贤臣已知是围绕西方圣人的祥瑞与灾异。<sup>②</sup>

## 3. 孔子

《列子》中托名孔子的一段话为:“西方之人,有圣者焉。不治而不乱,不言而自信,不化而自行。荡荡乎无能名焉”(卷四《仲尼》)。道宣的《广弘明集》在收录了这则资料后,评论曰:“据斯以言,孔子深知佛为大圣也。时缘未升,故默而识之,有机故举,然未得昌言其致矣。”<sup>③</sup>汤用彤认为这些话是指西出关的老子。<sup>④</sup>

## 4. 燕昭王

据说燕昭王即位之七年,从天竺来了一位名叫“尸罗”的神僧,问他的年纪,称有130岁,并肩挑锡杖,手持净瓶,历经五年,始抵燕境。传言他颇有神通,能于指端现出佛塔。<sup>⑤</sup>

## 5. 印度阿育王时

宗炳《明佛论》说佛图澄“谓虎曰:‘临淄城中有古阿余王寺处,犹有形像承露盘,在深林巨树之下,入地二十余丈。’虎使使者依图掘求,皆如言得。姚略叔父为晋王,于河东蒲坂故老所谓阿育王寺处见有光明,凿求得佛骨于石函、银匣之中,光耀殊常,随路迎睹于灊上”。<sup>⑥</sup>阿余王即阿育王,可是有关阿育王塔址的说法,在唐代道宣收集的名单上达到了19处之多。<sup>⑦</sup>可是围绕它们充满了神异和祥瑞的色彩,难以征信。

① 参阅道安《二教论》所述《庄王别传》,《广弘明集》卷八。

② 据法琳《破邪论》的引述,见《大正藏》卷五二,第478页中。

③ 《广弘明集》卷一《归正篇》。

④ 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,商务印书馆1938年版,第4页。

⑤ 参看汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》所引《拾遗记》。

⑥ 《弘明集》卷十一。

⑦ 《广弘明集》卷十五。

## 6. 秦始皇

这个故事在传世的文献中最早出现于隋代费长房的《历代三宝记》。据说,以室利防为首的一千僧人携大量经本来劝化始皇帝,后者将他们打入牢狱,晚上有高十六尺的金人将其救出,秦始皇震惊,叩首谢罪。

## 7. 东方朔

《高僧传》记载:“昔汉武穿昆明池,底得黑灰,问东方朔,朔曰:‘不知,可问西域胡人。’后法兰既至,众人追以问之,兰云:‘世界终尽,劫火洞烧,此灰是也。’朔言有征,信者甚众。”(卷一)竺法兰是传说中汉明帝时来华的僧人之一。但是宗炳的《明佛论》却认为东方朔已经知道了佛教关于世界不断在劫火中毁灭、复又再生之说。

## 8. 张骞

张骞于公元前 138 年被派往月氏国,返国后述及了印度的佛教。令中土“始闻有浮屠之教”。<sup>①</sup>

## 9. 休屠王金人

公元前 120 年霍去病讨伐匈奴,缴获休屠王的用以祭天的金人,后被汉武帝置于甘泉宫,《世说新语》等后来的材料,遂在对这些偶像的用途的解释中掺入了佛教的因素,称它不用牛羊祭祀,只须烧香礼拜。

## 10. 刘向

《列仙传》题名前汉刘向所撰,而刘峻在注释《世说新语》时提到了该书的序,其中作者自称先曾搜集了 146 位仙人的传记,其中 74 人在佛经中出现,故而实际只写了 72 人。此篇序又称“赞”。而《颜氏家训·书证》有云:“《列仙传》刘向所造,而赞云其七十四人出佛经,盖由后人所属,非本文也。”应是平实之语。

以上说法,足可征信的少,揣测、臆造的多。然而,汉明帝永平年间(58—75)遣使往西域求法,则是佛教界和学术界较为认可的佛教初传之盛事。<sup>②</sup>这个说法最早见于《牟子理惑论》、《〈四十二章经〉序》等。如《牟子理惑论》曰:

昔孝明皇帝,梦见神人,身有日光,飞在殿前。欣然悦之。明日,博问群臣,此为何神?有通人傅毅曰:“臣闻天竺有得道者,号之曰‘佛’,飞行虚空,身有日光,殆将其神也。”于是上悟,遣使者张骞、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人,于大月支写佛经四十二章,藏在兰台石室第十四间。时于洛阳城西雍门外起佛寺。于其壁画千乘万骑绕塔三匝。又于南宫清凉台及

① 《魏书·释老志》。

② 参阅汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,商务印书馆 1938 年版,第 16~30 页。

开阳城门上作佛像。明帝存时,预修造寿陵,陵曰“显节”,亦于其上作佛图像,时国丰民宁,远夷慕义,学者由此而滋。<sup>①</sup>

传说这位太平盛世的皇帝是因为梦见头顶光明、身形长大的金色神人,才决定派遣一批使者赴月氏国迎请佛教圣典的,传回洛阳的是著名的《四十二章经》,于是就在洛阳城西雍门外起了一座佛教“白马寺”。

这确乎是一个值得纪念的事件。但据《魏略·西戎传》记载,早在汉哀帝元寿元年(前2年)博士弟子景卢从大月氏王使者伊存那里接受了口授的佛经。<sup>②</sup>当然这个年代有些可疑。事实上,佛教应当是从西北慢慢渗入的,经由丝绸之路的两条支线在敦煌进入汉地,并且从那里穿越河西走廊进入关中平原和华北平原。<sup>③</sup>其实,当汉明帝为梦兆而征求朝堂的意见时,傅毅就表示他听说过佛教这么一回事儿,并认为它的神灵能够飞行虚空且身有日光。这要么来自到过西域的旅行者的见闻,要么显示这一时期佛教已经渗透到了中原。

约在1世纪中期,佛教已经传播到了淮北地区。当时地处徐州的彭城是一个相当有吸引力的繁华商业中心,又处于丝绸之路的东部延伸上面。汉明帝的异母弟楚王英就分封在淮北的彭城。根据永平八年(65)汉明帝所下的一道诏书来看,楚王英是同时崇奉“黄老之微言”和“浮屠之仁祠”的。而传入其封境的佛教,并不是来自明帝的宫廷,其来历必定较求法为早,或许也是来自西北。

永平之后将近一百年的时间里,汉地佛教似乎没有任何引人注目的发展。但是公元148年,伴随着安世高的到达,一个频繁活动的时代开始了。不过那时的最高统治者汉桓帝在精神和仪轨两方面都表现出中国宗教的一些典型特征(例如包容性),他和楚王英一样在宫中是并祭黄老和浮屠的,可见后世三教融合的种子一开始即已播下了。最初传入的佛教没有摆脱被附会为鬼神方术的命运,其主要崇拜形式则是传统的宗教所熟悉的那一套斋戒、祭祀。

## 二、佛教传入汉地的三条路线

佛教由异域传入汉地,主要经由三条路线,依其重要性的次第分别是由西域的丝绸之路、由海路、由川缅通印的西南路线。

所谓经由西域路线的传播,包含着两层意思,其一是说印度或中亚的佛教途经西域直接输入内地,其二是指西域各国作为中继站,佛教文化在那里扎根以后再间接地输入汉地,这两种情形事实上都存在着。目前已知的西域佛教寺院和

① 《弘明集》卷一。

② 《魏志》裴松之注引《魏略·西戎传》。

③ 参阅[荷]许里和《佛教征服中国》,江苏人民出版社1998年版。

石窟遗址的断代并未超过公元2世纪至3世纪,据此可以认为佛教在西域诸国扎下根来不会早于公元2世纪。

汉明帝永平传法之后,内地的佛教历经百余年而未见声势,直到佛教在西域流传开来以后,才出现了佛教经由西域路线的大量传播,灵帝时来华的几个胡僧,像月氏人支娄迦谿、安息人安玄,均为取道西域直接到达洛阳的。

汉魏之际龟兹国佛教的兴盛冠诸西域,因此在向内地传法的过程中,龟兹僧人也占据了引人注目的地位。例如,曹魏甘露年间(256—260),在洛阳译出《无量清静平等觉经》的沙门帛延,从他的名姓推测,就应当是龟兹人。其后像佛图澄、鸠摩罗什这些弟子众多、影响深远的传法者都来自西域。而他们的贡献除了送经和译经,对整个内地佛教的教团组织以及内地的政治也都有相当的影响。

在这条著名的丝绸之路上,除了由西向东的送经之外,还传颂着若干汉地佛教由东向西取经的事迹,最早的例子是曹魏颍川人朱士行。他是因为在洛阳讲《道行般若经》时觉得颇有格碍,才决定西行求取大品的《放光般若经》的,“遂以魏甘露五年,发迹雍州,西涉流沙。既至于阐,果写得正品梵书胡本九十章,六十万余言”,<sup>①</sup>再派弟子送经本还洛阳。而他本人则留居于阐,直到80岁卒于该处。

第二条重要路线是海路,史书上明确提到“后汉桓帝世,大秦、天竺皆由此道遣使贡献”。<sup>②</sup>又据《后汉书·西域传》的记载,起初印度是通过陆路遣使交通的,但由于班超以后继任西域都护的任尚办事峻刻引起西域反叛,陆路断绝,这才在汉桓帝延熹二年(159)、延熹四年(161)频繁地改由史称“日南徼外”的海路来贡献的。

东汉末或吴初,由苍梧(今广西梧州)避乱交趾的牟融写了一篇论战性的文章来宣扬佛法,这就是著名的《牟子理惑论》。士燮说:“燮兄弟并为列郡,雄长一州,偏在万里,威尊无上。出入鸣钟磬,备具威仪,笳箫鼓吹,车骑满道;胡人夹毂焚烧香者常有数十。”<sup>③</sup>作为最高地方长官,士燮的出巡得到了胡人佛教式的礼拜。根据这些,我们不难看到汉末三国之际,其时属于汉文化版图的交趾已经流行佛教,它的传入与中原及域外的海路均有关系。东吴佛教的著名人物康僧会,其父辈就是“因商贾移于交趾”(据《高僧传》)的中亚康居人,康僧会在到达建业之前就在交趾广泛地学习了“三藏”,没有佛法兴盛的背景,这是难以想象的。

根据《高僧传》的记载,天竺僧人沿海路来中国的最早记录是在西晋。例

① 僧祐撰:《出三藏记集》,《大正藏》卷五五,第97页上。

② 《梁书·诸夷列传·总叙》。

③ 《三国志·吴书·士燮传》。

如,惠帝末年,耆域经扶南(今柬埔寨)来到交趾、广州一带;东晋隆安中(397—401)西北印的罽宾僧昙摩耶舍也是先到达广州白沙寺;又罽宾僧求那跋摩的名声由海外远播江东,元嘉元年(424)宋文帝敕交州刺史史泛舶前往阇婆国(今爪哇岛或苏门答腊岛)迎请。根据对为数不少的南朝实例的分析,由海路来华的天竺僧在南越登陆的地点不是交趾而是广州,由广州北上青州东莱的这条航海线也不时地被使用。南朝时,汉地僧人法显去印度求法,往返也都是取道海路。

另外一条常为人所忽视的路线是由川缅通往印度。东汉明帝永平十二年(69)西南夷悉数归附汉朝,以其地置永昌郡,从此川缅入印的路线才得以开通。拿今天的地名来说,这条路线大体上是从四川入云南境内,走昆明,经大理、保山至腾冲,由腾冲到缅甸后,向西穿越印度东部的阿萨姆邦至孟加拉国,再沿恒河西北行至克什米尔,即当时西北印度的罽宾一带,再西行到阿富汗,即当时的大月氏。除了商人,外国贡使也有使用这条路线的,史称“永昌徼外”。从汉境内的永昌郡往西也可以改为水路,沿太平江或瑞丽江入伊洛瓦底江,到缅甸的出海口,再取道海路到达印度。

三国以后某些天竺僧人来华以及汉地僧人赴天竺也有走这条路的。到了唐代,这条川缅旧道成了佛教徒往返的捷径。但因为这条路盛夏热瘴毒虫流行而不可行,履险者难以全生;秋天则水泛不可行,冬天则山间积雪,只有正月、二月、三月,才是通过的时段,但仍需要译解蛮夷语言,兼资买道之货,由土著引道,辗转问津方才得过。虽然在这条中印交通线上有佛教的传播,但这一时期佛教丝毫也没有深入到沿线西南少数民族的聚居区,据说哀牢夷“种人皆刻画其身,象龙文,衣皆着尾”,<sup>①</sup>以后的记载亦未见佛教的蛛丝马迹,显见其仍处于原始的图腾崇拜的阶段。

再者,考古工作者曾经在四川彭山、乐山的几处东汉末年的崖墓里发现了具有佛像特征的雕塑品,如彭山崖墓摇钱树陶座佛像、乐山麻濠崖墓佛坐像、乐山柿子湾崖墓佛坐像,三处佛像皆着通肩式大衣,右手作施无畏印,体现出西北印度受希腊影响的犍陀罗早期佛像的特征。<sup>②</sup>在佛教造像仪轨的规范性方面远远超过大致同一时期东部沿海的沂南和孔望山佛像。在汉代经济文化发达的益州北部发现的这些佛教遗存,可能自川缅入印度道传来,但更可能是来自由羌中通西域的另一条路线,均处岷江岸的乐山、彭山正在那条交通线的延伸上。

大体来看,由川缅通印的西南路线对中原佛教的影响远不如前两条路线。由于益州北部已经是汉地文化的重要区域了,故而由羌中通西域的路线仍可视作由西域通汉地路线的一条分支。

① 《后汉书·南蛮西南夷列传》。

② 参阅吴焯《佛教东传与中国佛教艺术》,浙江人民出版社1991年版,第137~140页。

### 三、魏晋南北朝时期佛教在汉地的传播

佛教在这个时期的传播和发展,经历了从星星之火到燎原之势,从涓涓细流而蔚为大潮的扩张。

#### 1. 传播的盛况

史载三国时期魏明帝曹叡、陈思王曹植、吴主孙权都对佛教颇有好感。而在宫廷奉佛的同时,佛教信仰也逐渐渗透到社会各个阶层。西晋的佛教活动主要集中在洛阳和长安两地。据《辩正论》卷三等的记载,彼时全境已有佛寺 180 所,僧尼 3 700 余人。西晋的佛教信徒已开始了建斋设会、唱赞供养等法事。

永嘉乱后,“中州士女避乱江左者十六七”。<sup>①</sup>北方黄河流域则有大量原居长城以北或甘陇青海一带的少数民族的迁入。随后在南北对峙的情势下,佛教主要由中亚和西域也即通过著名的丝绸之路而一波又一波地传入中土。其在战乱频仍的北方,民众基础似更为深厚,一般的规模 and 影响也更大。十六国中佛教势力最兴盛的,当推后赵、前后秦和北凉。当时名僧佛图澄,以神异闻名,颇为后赵所重,并劝以好生止杀,本来会被诛杀或致残,而蒙受其好处的,十有八九,于是中州胡汉诸族皆共奉佛。

佛图澄的弟子中最出名的还是道安,他是 4 世纪佛教一位出色的组织者。又有苻坚之前秦与姚兴之后秦,分别罗致了道安和鸠摩罗什来长安主持译事,弘化佛法和培育英才。《高僧传》称:“兴既崇信三宝,盛弘大化,建会设斋,烟盖重叠,使夫慕道舍俗者,十室其半。”那时关中佛教盛况,由此可以想象。

东晋的名僧少不了要与奉佛的王公士大夫交往,彼此在一起,或悠游山水,或属文赋诗,或清谈玄理,或设斋礼佛,不一而足。这也反映了南方佛教一直以来走的都是上层路线。东晋的佛教有两个中心,一是慧远主持的庐山东林寺,一是建康的道场寺。慧远的师傅道安在位处南北接合部而时属东晋的襄阳做了很多工作,如勤力宣讲《般若经》,编写《综理众经目录》和制订僧尼轨范等。之后慧远卜居庐阜三十多年,以此为基地,热情弘法,在东晋朝野有广泛影响,使得庐山成为接纳北地僧人和连接长安、建康两大政治文化中心的枢纽。道场寺在当时也很有名,东晋末年,佛驮跋陀罗在此译出《华严经》60 卷,并和法显译出后者从海外携来的《摩诃僧祇律》。

南北朝时期,佛教在全国各地均有长足的发展,在南朝对于道教而取得了优势,在北朝更是接近全民性的宗教。据《魏书·释老志》记载,北魏太和元年(477),京城洛阳内新旧寺约百所,僧尼 2 000 余人,四方诸寺 6 478 所,僧尼

<sup>①</sup> 《晋书·王导传》。

77 258 人,而私度无籍之人自也不在少数。正光(520—524)以后,略而计之僧尼大众已逾 200 万,其寺 3 万有余,猥滥之极,自中夏之有佛法,实前所未有的。至于北齐,皇室立寺 43 所,<sup>①</sup>邺都有寺约 4 000 所,僧尼 8 万人,<sup>②</sup>全境则有僧尼 200 余万。<sup>③</sup> 与其对峙的北周则有寺 931 所。由此不难看出,它在北地的强劲增长势头。北朝的寺院往往拥有大量土地、房产及僧祇户和佛图户。“僧祇户”依 476 年沙门统昙曜所奏,即以岁输 60 斛入僧曹者充,又以民犯重罪者及宫奴为“佛图户”,供诸寺扫洒,岁兼营田输粟,依昙曜所奏,原为荒年赈济之用,而实际上却被用来放贷取息,从而使得当时的寺院经济相当引人注目。

当时南方佛教的民众基础,则远不及北地。据唐释法琳《辩正论》卷三所提供的数字,宋有寺 1 913 所,僧尼 36 000 人,齐有寺 2 015 所,僧尼 32 500 人。梁世由于武帝的倡导,比于前代寺院骤增 1/3,僧尼 1 倍有半,但也只有诸寺 2 846 所,僧尼 82 700 余人,嗣后的陈朝,有寺 1 232 所,僧尼 32 000 人,然而若是加上普通的信众,人数也非常可观,例如齐时法通,憩止钟阜定林上寺,有白黑弟子七千余人,其中不乏竟陵王萧子良等名流。<sup>④</sup> 中大通五年,梁武帝到同泰寺讲《摩诃般若经》时,据萧子显《御讲金字摩诃般若波罗蜜经序》所云,<sup>⑤</sup>与会高僧千人,僧俗 319 642 人,当然这个数字是有些夸大。南朝寺院同样广占良田,僧尼还能免除徭役,不输租调。

## 2. 戒规的系统

从印度传来的戒律,在理念上是整个佛教制度的核心。戒是梵文 *sila* 意译,涉及教徒个人的修持,旨在调控身口意三业,防非止恶,多为消极的“不做什么”的规定,而律则是梵文 *vinaya* 的意译,多涉及僧团的组织制度,旨在引导僧众从善如流。在世界三大宗教中,佛教最为注重出家制度,而按照理想的方式,出家的步骤与身份的确认,主要依靠授戒的仪轨和相应地奉持的戒条。

中佛教最初没有完备的授戒、受戒之法,据《大宗僧史略》卷上《立坛得戒》所述曹魏嘉平、正元年间(250—256),天竺僧昙摩迦罗等,在洛阳出《僧祇戒心》,立大僧羯磨法,<sup>⑥</sup>遂为汉地立坛受戒之始,朱士行则号称汉僧受戒第一人。东晋时期,戒法渐渐广被但道安曾经说:“大法东流,其日未远,我之诸师,始秦受戒,又乏译人,考核者甚少,先人所传,相承谓是。至澄和上,多所正焉,余昔在

① 按《辩正论》卷三所记。

② 《续高僧传》卷十《靖嵩传》。

③ 《续高僧传》卷八《法上传》。

④ 《高僧传》卷八。

⑤ 《广弘明集》卷十九。

⑥ 所谓羯磨即受戒、忏悔的方法和仪式。

邨,少习其事,未及检戒,遂遇世乱。”<sup>①</sup>谓无可靠的戒本,遂多为简陋的师徒相承。而这种从师受戒的情况,看来一直是南北朝时期的主流。

佛教初传中土,本无一定的僧团组织及其规约。然则道安在襄阳时,追随他的僧众已有数百,制定威仪以备节度,为佛教进一步发展所必需。安公遂“弥缝其阙,埭堰其流,立三例以命章”<sup>②</sup>。而其所制订的规范的主要内容是针对伽蓝之内的僧伽生活的,如据本传云:“所制僧尼规范、佛法宪章,条为三例:一曰行香定座上经上讲之法;二曰常日六时行道、饮食、唱时法;三曰布萨、差使、悔过等法。”<sup>③</sup>即涉及讲经说法的法集仪式和僧侣日常经行的活动等。然则道安所制均为比丘戒本之外、从实际情况出发随时制断的十方“别法”或“僧制”,也即佛典中所谓“方毗尼”。<sup>④</sup>道安虽然认识到“戒者,断三恶之干将”,“在家、出家,莫不始戒以为基址”,<sup>⑤</sup>却又深感传译之不力,徒呼奈何。但由于他本人和法汰等的不懈努力,在安公晚年,戒律渐至,情况大为好转。

东晋南北朝时期,各个僧团因所据戒本不同,而有不同的传承系统。后罗什在关中译出十诵律,乃经江陵、寿春等地辗转传至建业,慧猷、僧业等人予以弘扬。故而南方律学重镇皆本《十诵》。然则律学之真正唱兴,或始于智称。智称本姓裴,祖籍河东闻喜,祖辈避难,寓居京口,据说智称于律典宪章之中“渊源浩汗,故老之所回惑,峻阻隐复,前修之所解驾”的地方,都能“剖析毫厘,粉散胶结,钩深致远,独悟胸怀”。<sup>⑥</sup>故而四方学僧辐辏而至。齐竟陵王、文宣王都曾请智称讲《十诵》于邸寺。

北方在元魏时盛行的律藏为《僧祇律》及《十诵律》。而《四分律》60卷,姚秦时由佛陀耶舍、竺佛念译出,经六十余年,并未广泛传播,而《四分律》的真正盛行要到北朝末年的慧光大师(468—537),他撰写了《四分律疏》120卷,并删定《羯磨戒本》,奠定了后世律宗的基础。慧光卒后,北方普遍奉行《四分律》。约在慧光后百年,唐中宗禁止南方再用《十诵律》。于是《四分律》乃通行天下。

以上律本均为小乘系统,另有大乘的菩萨戒。菩萨戒以《地持经》、《菩萨瓔珞本业经》及《梵网经》为主,而《涅槃经》、《大智度论》等,也都有大乘戒的说明。其中最主要的《梵网经》却常被訾议为“伪经”。

### 3. 禅法的传承

禅定的修持,为佛教的“戒定慧”三学之一。禅,系梵文 Dhyāna 汉译为“禅

① 《比丘大戒》序,《出三藏记集》卷十一。所提到的“澄和上”即佛图澄。

② [隋]费长房:《历代三宝记》卷四,《大正藏》卷四九,第53页。

③ 《高僧传》卷五《道安传》,第353页。

④ 《大宋僧史略》卷中《道俗立制》,《大正藏》卷五四,第241页。

⑤ 道安:《〈比丘大戒〉序》,《出三藏记集》卷十一。

⑥ 《广弘明集》卷二三《智称行状》。



那”后之略称。意译为“定”，又称“禅定”。汉末安世高所译之禅数学，其禅法即是定学，数法即是慧学，所谓数法乃是从阿毗昙的增一分别法门得名。安世高所传禅法，是依止禅师僧伽罗刹的法门，用四念住贯穿五停心而修习。四念住，或称四念处，也即身念处、受念处、心念处、法念处，是要观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我也。所谓五停心，停者止也，谓修行这五种法门，以防止五种过失之心，五种观法即不净观、慈悲观、数息观、因缘观、念佛观。

安世高译出的禅经中影响最大的是《安般守意经》，该经集中于念息一门，而“安般守意”，即通过数出入息来守住心意不令散乱。数息的具体方法，则是后世称为“六妙法门”的“数、随、止、观、还、净”等。“随”，即随依息之出入，住而不散；“止”，即摄心静虑；“观”，即分别观察；“还”，即转心反照；“净”，即心无所依，不起妄想分别之垢。

从安世高到康僧会，禅法之传承，有明确之线索，道安时就中断了。中土所出《修行道地经》、《大小十二门》、《大小安般》，虽讲禅法，但既不明究竟，又无师承授受。<sup>①</sup>安世高之后颇具影响的倡导禅法的领袖当推佛驮跋陀罗，汉译又作“觉贤”。他译介的禅法，在南北朝占有特殊的地位。觉贤本身是禅业专家，觉贤在庐山应慧远之邀，译出《达摩多罗禅经》。继又至建康，所住道场寺遂以“禅窟”闻名。觉贤所传，仍以五部观门为主，尤其重视数息观与不净观，称为“二甘露门”。但据慧远所作《统序》来看，经中似也糅合了大乘的思想，谓：“其为观也，明起不以生，灭不以尽，虽往复无际，而未始出于如，故曰：色不离如，如不离色，色则是如，如则是色。”

觉贤以后最重要的传禅之人为菩提达摩。我们知道，他就是后来名声显赫的“禅宗”的创始人。按道宣所述，谓达摩是“南天竺婆罗门种”<sup>②</sup>，志存大乘，冥心虚寂，通彻幽微，定学甚高。初抵宋境南越，末又北渡至魏，随其所止，海以禅教。游化为务，不知所终。

达摩的禅法，主要是“二人四行”，“入”即“入道之要门”，所谓“理入”和“行入”，《续高僧传》记其所谓“理入”：“藉教悟宗。深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教。与道冥符，寂然无为，名理入也。”<sup>③</sup>行入，即是四行：

初报怨行者，即修道苦至，当念过恶，今虽无罪，竟无怨诉。

二随缘行者，即众生无我，得失随缘，心无增减，违顺风静。

① 参阅僧叡《关中出禅经序》。

② 《续高僧传》卷十六《菩提达摩传》。

③ 《续高僧传》卷十六《菩提达摩传》。

三无所求行，即世人长迷，处处贪求，修士觉悟，安心无执。

四称法行者，即法无众生，亦无有我，称理而行，如无所行。<sup>①</sup>

梁陈之世，处于南北过渡地带的襄沔、光淮一带，每见有禅僧往来，大都持头陀行，阿兰若法，<sup>②</sup>如襄阳伞盖山、沔阳仙城山、光州大苏山等。当时在光州传授止观法门的慧思，此前从北齐慧文那里得到了“一心三观”的传承，所谓“一心三观”即是圆顿地观察空、假、中三谛，公元560年，智顗来到光州大苏山，追随慧思学习止观。后来智者大师所创立的天台宗，便特别强调“因定发慧”、“定慧双开”。本来南朝重义学，北朝重禅法，似乎是有定论的评价，但由于智顗的努力，结束了这种南北学风的割裂局面。

## 第二节 中国佛教的代表人物与主要派别

综观世界范围内佛教的发展史，实有“小乘”与“大乘”的区别，“乘”是运载的意思，亦即乘了佛陀所说的教法可以脱离烦恼的此岸，到达清凉彼岸的意思。这一提法，是自诩为大乘的行者，为表示自身所传的教法有着兼济一切有情众生的优越，而区别于小乘行者一味只知道个人解脱，而仅限于拔除一己之痛苦的不足之处，而特地标示出来的，此两者不是印度早期的原始佛教与部派佛教所了解的一组区分。中国本土的佛教所传承的主要是大乘佛教的教法体系。

### 一、中国佛教早期主要代表人物及其贡献举要

众所周知，三国两晋南北朝是中国历史上一个民族大融合与宗教大改组的转型时期，这一时期主要是来自西域的佛经翻译与教法传播推动了中国佛教版图的扩展。就本土化教法的系统性而言，这一时期尚属于筚路蓝缕的草创阶段，故而未具备创宗立派的条件。不过，于新旧交汇过程中，人才辈出，思想界委实处于空前的活跃状态。

这一时期的高僧大德，不外乎有三种基本的类型。

第一类是那些来自西域或天竺的胡僧。其中颇不乏才气横溢者，实际上不论他们是否通晓华语，那些禅学或义学精湛为人所推重的异域僧人始终是这一

<sup>①</sup> 参阅《楞伽师资记》等，《大正藏》卷八五。

<sup>②</sup> 头陀行是苦行之一，特征是“游行乞食”，其实行“少欲知足”的生存方式，常常到了非常苛刻的程度。“阿兰若”原指印度托钵僧之闲居静处，往往选择远离烦闹的冢间、树下、露地行阿兰若法者，并禁忌接近村落，或寺院宅居。

时期佛经翻译的核心。我们可以举出其中一些赫赫有名的人物。

**安世高**(约2世纪),佛经汉译的创始人。作为安息国的太子,他毫不吝惜地放弃了他的继承权,而献身于佛教的修行。在辗转至洛阳后,很快就掌握了华语,并为当时宫廷内和社会上的信徒译出了有关止观法门的种种经论。有很多关于他的神通变化的传说,包括道安在内的一般人都认为安世高擅长于阐明小乘的禅数学。<sup>①</sup>而第一位主要是翻译大乘经典的胡僧是稍后来的月支人支娄迦谶。族属为月支的胡人还有支谦和竺法护,据说后者通晓西域三十六国语言。

**竺佛图澄**(232—348)为西域人。以其本姓帛氏,应是龟兹人。在知名的胡僧当中,他是少数未曾大量参与佛经翻译的人之一,他以其善辩无碍和神异事迹征服了当时的人们,以致他的义学和戒行反倒被忽视了。为他所折服的人当中既有僧朗、竺法汰这些后来的硕学大师,也有后赵的石勒与石虎这样杀人不眨眼的魔头。佛图澄的弟子中最出名的还是道安,他是4世纪佛教的一位出色的组织者。

参与译事的著名胡僧尚有精通小乘阿毗达磨类经典的**僧伽提婆**(约4世纪),他来自北印的罽宾,以及中天竺的**昙无讖**(385—433)和来自今日尼泊尔境内的迦毗罗卫国的**佛驮跋陀罗**(359—429)等。

恭事于翻译的胡僧之中,最具贡献的当然是**鸠摩罗什**(344—413),其先天竺人,家世国相,鸠摩罗什生于龟兹,九岁以后又在北印之罽宾受学,其后辗转西域诸国,声名远播于长安,公元385年,前秦苻坚派吕光去灭了龟兹,吕光劫鸠摩罗什到了凉州,适逢前秦国内之篡乱,遂留后凉,竟达十五六年之久,鸠摩罗什在此期间学会了华语。公元401年鸠摩罗什被姚秦第二代姚兴请来长安,到他病逝,在这段并不算长的时间里,鸠摩罗什作出了就中国佛教的传播史而言最为重要的工作。由于姚兴的赞助,其译场规模最大时竟有三千人,亦有名僧之汇集襄助,加上鸠摩罗什天资颖悟,兼擅华梵,故其翻译的质量达到前所未有的高度。

第二类是那些孜孜不倦地致力于佛教本土化工作的人物。或许他们的内心尚无意于在华化的与印度原汁原味的佛学之间作出区分,然而就其努力的客观效果而言,他们确乎是推动中国佛教本土化的过程中出类拔萃的人物。这些人当中最著名的两个是慧远和竺道生。而最初代表这一潮流的是那些玄学化的名僧,如**支遁**(314—366),号道林,俗姓关,陈留人,《世说新语·文学篇》说他“养马放鹤,优游山水。善草隶,文翰冠世。时尚庄老,而道林谈《逍遥游》,标揭新理,通《渔夫》一篇,才藻俊拔”。但是据说他形貌丑异,时人恶见其面,在注重人物风神的魏晋,这不能不说是一个重大的缺憾。

被奉为净土宗初祖的释**慧远**(334—416)乃是道安的弟子。他卜居庐阜三

<sup>①</sup> 以下僧人行状参阅慧皎撰,汤用彤校注《高僧传》,中华书局1992年版。

十多年,以此为基地,热情弘法,在东晋朝野上下有广泛的影响。慧远的思想出入空、有之间,而主于神识不灭,譬若薪尽火传,我们知道后来民间佛教的信仰亦喜谈论“业报轮回”,这就得相信有一个为其行为负责的主体,否则谁在承受报应呢?慧远的“神识”就有这个理论任务。尽管我们不能说它是成功的。

竺道生(355—434)是佛教中国化进程中的另一位关键性人物,是晋宋间的义学高僧。尝从鸠摩罗什游学累年,于研思空有因果之旨,而立“善不受报”、“顿悟成佛”诸义。初,六卷本《泥洹经》(为《涅槃经》的小本)在建康译出,其中说除一阐提(极恶之人)皆有佛性。然则道生据“依了义而非不了义”的原则,主张“一阐提人皆得成佛”。因违背经说而被摈出,遂入吴中虎丘山,传说他曾聚石为徒,讲《涅槃经》,说到阐提有佛性,群石应声点头,至元嘉七年大本《涅槃经》传到建业,果称“一阐提人有佛性”,大众宾服而声誉日隆,即于庐山精舍开讲《涅槃经》,十一年旋歿。道生融会般若空观和涅槃佛性说而卓然成一家之言。顿悟成佛义是道生的主要学说。道生所云顿悟乃是悟后“非三世摄”而不容分割的“大顿悟”。

第三类人物为宗奉印度或西域传人的某一宗、某一派的典籍,以之讲论、研习和教授为业的学者。其佼佼者中亦不乏妙见迭出的“法门龙象”。虽主观上并无本土化的意趣,但亦不得不体现其民族文化之特色。当时的《涅槃经》、《成实论》、《毗昙》、《十地经论》、《摄大乘论》、《俱舍论》等皆有各自的传授系统。以疏解印度佛学为理趣的人中,最重要的当推僧肇(384—414)。般若性空是大乘佛教的关键性理论,但对它的精义,中土教界起初一直难以彻底领会,以致有六家七宗的歧解,唯僧肇出,才使汉语学界真正攻克了这一难关。僧肇少年家贫,以佣书为业,历观经籍,亦好老、庄,在鸠摩罗什门下十余年,被誉为“解空第一”,主要著述为《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》等。

## 二、隋唐佛教鼎盛期的主要宗派

隋唐时代,乃是中国佛教发展的鼎盛时期,也是创宗立派的关键时期,形成了汉地大乘佛教的八个宗派,即三论宗、天台宗、华严宗、净土宗、密宗、唯识宗、律宗和禅宗。

三论宗,由于此宗以《中论》、《百论》、《十二门论》为依据,故而称为三论宗。此宗的学统通常是这样勾勒的:鸠摩罗什—僧肇……僧朗—僧诠—法朗—吉藏。然而实际的创始人是吉藏,该宗的核心理论,是诸法性空、中道实相,认为万法皆是因缘和合所生,所以无自性,无自性即究竟无所得。但为化导众生而施

设假名,这就是中道。<sup>①</sup>

天台宗,由隋代的智顗在天台山开创故名,又该宗的宗经是《妙法莲华经》(简称《法华经》),故而又名法华宗。该宗自称的学统是龙树、慧文、慧思、智顗、灌顶、智威、玄朗、湛然九祖相承。该宗对鸠摩罗什所译《中论》卷四“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”做了出色的发挥,而有所谓“一心三观”、“圆融三谛”的观行方法。该宗的中心理论,此外还有源自《妙法莲华经》的诸法实相论,所谓诸法的如是相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟。

华严宗,由其宗经《华严经》而得名。唐代国师法藏所创,由于武则天赐号“贤首”,故而该宗又称为贤首宗。该宗的传承一般认为是杜顺、智俨、法藏、澄观、宗密。该宗的中心理论“法界缘起”指的是在相互映现的叠加效应上构成的一种全息性。例如,任意的两面镜子甲和乙相互对照,则甲中有乙,乙中有甲,同时第二层序上甲中有“有甲之乙”,乙中有“有乙之甲”,如此下去以至无穷,法藏给武则天讲事事无碍的无尽缘起时布置了十面镜子,从纯粹的构想来讲这是多余的,两面就足够了,并且这不同于“一即一切”的空泛提法。与此相对,为了说明华严宗的“无尽缘起”说指涉着一种基本的自反性,我们还可以举一个典型“中国套盒式”的例子,一本国文课本,它的封面上画着一个学童手上拿着一本同样的国文课本,就这样的画面构成而论哪一个逻辑上第一位的呢?那个学童还是那本国文课本?这些正是华严境界扣人心弦的地方,至于印度神话帝释天宫中的因陀罗网的缤纷多彩则不是这个说法中的真正本质性的因素。

净土宗,这是专修往生阿弥陀佛净土法门的一个宗派。慧远以后,东魏的昙鸾(476—542)进一步发展了净土法门而奠定了此宗的基础。唐代的善导(613—681)则是净土宗成立的一个关键性人物。此宗的主旨是以修行者的念佛为内因,以弥陀的愿力为外缘,内外相应以期往生极乐国土。其念佛或称念阿弥陀佛名号,或观想佛的相好、功德,或是观法身非有非空之中道实相理,善导以后实以称名念佛为主了,其在民众不作思辨的头脑中遂致突出其偶像崇拜的特质。此宗以三经一论为依据,即《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》和《往生论》。

密宗,又称瑜伽密教。由于此宗依理事观行而修习身口意三密相应的法门故名。初,来华的天竺和西域僧人大多传有密咒。而印度纯粹的瑜伽密教之传入,则始于善无畏,他于唐开元四年(716)来长安弘化,受玄宗礼为国师。唐释一行从其受教,撰成汉传密教的重要著作《大日经疏》20卷。开元八年(720)来华的金刚智和不空是同时传密的另外两位重要人物。特别由于不空的盛行弘

① 以下所述诸宗概况多依据中国佛教协会编《中国佛教》第一册,东方出版中心1980年版。

布,遂成立其宗派的规模。汉密的教义,乃在观诸法空、无相理的基础上,通过三密、四曼、诸曼荼罗、本尊瑜伽等事修,来体会“当相是道,即事而真”,以期现证悉地(成就)乃至成佛。(公元8—11世纪间,印度密教传入中国西藏地区,与原有本教相结合,形成西藏密教的传统,称“藏密”。)

唯识宗,又称法相宗、慈恩宗等。创始人玄奘(600—664),幼岁出家,对于义学探讨颇具资质。唐贞观二年(628),玄奘从长安出发,历尽千辛万苦到达印度,在那烂陀寺等处游学,遍究大小乘诸经论,而加以融会贯通,在印度得着“大乘天”的极高声誉,于贞观十九年携梵本657部回长安,备极礼遇。其学说体系主要集中在糅译的《成唯识论》中。其门下能绍传光大者首推窥基(632—682)。此宗的中心思想认为世界现象都以人们的第八种识即“阿赖耶识”为依止,而前六识又据以变现外境影像。阿赖耶识中含藏的功能又称种子,有染净两种,净种方是出世间诸法之因。据以说明本来即具出世品格的种姓有声闻、独觉与菩萨三乘之别,又有不定为何乘之不定种姓,及最差的注定无解脱之可能的“无种姓”,遂立五种姓之说,此种观念与中土深入人心的“一切众生皆有佛性”说了不相契。

律宗,是以研习和传承戒律为主的一个宗派。因其所依据的主要是《四分律》,故又称四分律宗。唐释道宣(596—667)是此宗得以成立的一个关键性人物。他十五岁出家,从智首受具戒,钻研律部,既而入陕西终南山潜心著述。故有道宣的学系又称南山宗。与其同时并宏《四分律》学的,还有相州日光寺的法砺,开相部宗,而西太原寺东塔怀素,开东塔宗。东渡扶桑的文化使者鉴真大师亦是道宣的再传弟子。此宗的主要学说为戒体论。依《行事钞》所云,一切诸戒都有戒法、戒体、戒行、戒相四科。戒法是指戒律的各种具体规定;戒体是弟子从师受戒时领受在自心的法体,即由授受的做法在心理上构筑的一种功能;戒行是指随顺戒体而产生的防非止恶的行为;戒相是指由戒行坚固而表现于外的相状。但对于戒体究属色法、心法还是非色非心法,三大学系间存有争议,道宣以阿赖耶识所藏种子为戒体,即主张心法戒体说。

禅宗,因以参究心性为主旨,故又称佛心宗。传说南朝宋末菩提达摩由天竺来华传授禅法而创立。可是此宗的历史要到所谓的“五祖”弘忍才逐渐明朗。其弟子中最著名的当推慧能与神秀,开创“南顿”、“北渐”二派。一般我们讲禅宗都是以南宗为主。另有四祖道信门下歧出的法融一支,因在金牛头山开法而世称牛头宗。据说弘忍自感时限将至时,曾召集弟子令各自呈偈,以辨别见地而得付法传衣,时上座神秀书偈于壁曰:“身似菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使惹尘埃。”慧能听闻后,也作了一偈:“菩提本非树,明镜亦非台,本来无一物,何处惹尘埃。”慧能的嗣法弟子中有名的是青原行思、南岳怀让、荷泽神会、永嘉玄觉、南阳慧忠等,另有弟子法海集其言行为《坛经》。禅宗以“教外别

传、不立文字”和“传佛心印”相标榜。其宗旨是要单刀直入,以彻见人人本具的心性而成佛。慧能讲“以无念为宗”,又云“但行直心是”,亦即道须通流,不可执著,据此后世禅家便努力要学人在日常生活里面体会随缘任运而又了了照彻的禅味。中唐以后,南宗禅的派别很多,影响也很大。除了较早的以荷泽神会为主的荷泽宗和以马祖道一为首的洪州宗之外,尚有著名的五家七宗。一般认为是从南岳一系分出沩仰、临济二宗,而从青原一系则派出曹洞、云门、法眼三宗,是即五家,时在唐末五代。临济一宗在北宋开黄龙、杨岐两派,合前五家,号为七宗。

隋唐佛教的八个宗派里面,三论宗、唯识宗、汉密宗皆数传而绝,律宗在后世的传承也是时断时续,唯天台宗、华严宗、禅宗、净土宗四家一直很有影响。北宋的禅宗仍然很有活力,但是整个佛教从五代以后就一直在走下坡路。

### 第三节 佛典的翻译与大藏经

佛教作为一种外来宗教,其思想、戒律和修持皆有和中土固有传统迥异的若干特征,对佛教文化的全面、真切的吸收有赖于对印度佛典的翻译。

#### 一、佛经翻译

佛教典籍浩繁,但大致可以将源自印度的那部分概称为三藏。在梵文里,“藏”的意思是盛物的竹筐。所谓的三藏就是经藏、律藏和论藏。“经”是指那些由释迦牟尼或假托由释迦牟尼口述的典籍,“律”即围绕戒律展开的典籍,“论”是解释“经”的著作。另外,倾向于佛教的人还将自己的典籍称为内典,称余者为外典。在经藏和律藏中保存了一部分编撰体例上并不典型的史传的内容,但是与印度文化缺乏历史观念的传统相对照,中国佛教徒的撰述当中则有相当一部分是真正的史传,加上其他一些原因,所以包括中国的撰述在内的全部佛教典籍很难再被概括为经律论三藏,再者,按照纯正佛教信仰者的典型心态来说,本土的撰述多半都没有上升到凝聚信仰的经典地位,除了《坛经》是一个例外。

汉地拿来翻译的印度佛典原本,其使用的文字多为梵文,再就是曾通行西北印和中亚一带而后渐渐失传的佉留文字。第三种是由印度南方口语演变而成的巴利文。另外,由于印度佛教主要是经过西域传播而来并曾在当地扎下根来,因此安息文、康居文、于阗文或龟兹文的佛典译本对汉地来说也成了原本,通常称为“胡本”,以区别于原始风貌的“梵本”。

佛典汉译的工作大体上可以分为汉魏两晋南北朝、隋唐和两宋三个时期。而以第一期最为重要。此期印度佛典的翻译与研究,是尚处筌路蓝缕的草创阶

段的汉地佛教之首要任务,也是慧炬相传的一项重要事业。初时,东汉的安世高、支娄迦谶,甚至东晋时的僧伽跋澄、僧伽提婆、昙摩耶舍等还是凭记忆口头诵出某部佛典的内容,然后在汉地助手的帮忙下将它译成汉文。当然后来汉地佛教界逐渐广泛地搜罗各种佛典原本以从事信而有征的翻译。由于前秦、后秦等国统治者的赞助,长安的教团一度能组织规模很大的集体翻译,译文的质量遂大大提高。

到了南北朝时期,大小乘经部的基本著作大多已有译本,律藏也初具规模。翻译的重点渐渐转向论藏。另外,南北朝的佛教学者,逐渐地形成了各自讲诵、研讨某一经、律或论的风习。其提章比句,虽无新意,而重师承,基于经律论本身的特色,而形成了每每观点不同的学派。其援据的典籍有《毗昙》、《俱舍》、《成实》、《涅槃》、《地论》、《摄论》、《三论》、《十诵》、《四分》和《楞伽》等。这种堪称佛教“经学”局面的形成,为隋唐义学的鼎盛奠定了坚实的基础。

此期各个阶段的译籍数量大致如下:西晋的译籍,据唐释智升《开元释教录》的辨伪审定,谓有 333 部。<sup>①</sup> 东晋十六国的译籍总数,据《佑录》卷二,谓有 98 部 995 卷(不包括失译),《历代三宝记》卷七至卷九则载为 486 部 1 814 卷等,《大唐内典录》卷三载为 487 部 1 805 卷,《开元释教录》卷三至卷四则有 419 部 1 716 卷。

南北朝时期的译经,最大特点是部类多、译者多,分别超过其前后时代的总和。<sup>②</sup> 这是在对照《开元释教录》所提供的东晋、前凉和三秦等五国,及隋开皇元年(581)至唐开元十八年(730)的数字,并将北凉纳入“南北朝”的范畴,而得到的一个结论。而南北朝译经总数若是据传统上所说的七个朝代来做统计,则《历代三宝记》载为 525 部 2 467 卷,《大唐内典录》为 524 部 2 328 卷,《开元释教录》为 668 部 1 439 卷,《贞元新定释教目录》为 669 部 1 455 卷。

佛典的翻译到了隋唐才步入成熟期,其标志是兼擅梵汉而又义学精湛的汉地僧人取代了印度或西域的僧人。再者,译经的目的性、系统性及翻译中的配合程序也都日臻完善。贞观年间玄奘大师组织的译场是这一时期的卓越代表。有宋一代可谓汉译佛经的尾声,其时空大师等译出的典籍以密宗居多,鉴于其内容多涉性力一派,与本土传统不相适应,故而译经受到限制,盛况远不如前,渐趋销声匿迹。

佛典汉译的过程中涌现了诸多杰出的译者。起初汉明感梦,遣使西域,才有

<sup>①</sup> 僧祐《出三藏记集》卷二载为 167 部,而[隋]费长房《历代三宝记》卷六及道宣《大唐内典录》皆作 451 部。

<sup>②</sup> 参阅任继愈主编《中国佛教史》,中国社会科学出版社 1988 年版,第 128 页。按,该书的数字统计可能稍有出入。



摄摩腾、竺法兰来东土译经。之后安清、支谦、康僧会、竺法护等,继承这项事业。竺佛念、竺叔兰、无罗叉等,兼擅华梵音义,所以能够遵循“翻译”的规律。其后有鸠摩罗什,为不世出的杰出译家,《高僧传》称他“硕学钩深,神鉴渊奥,历游中土,备悉方言。复叹支、竺所译,文制古质,未尽善也,乃更临梵本,重为宣译”。又有僧叡等人在傍助译润色,所以他的译本,郁为称首。其他如觉贤在江东所译《华严》大部,昙无讫河西所翻《涅槃》前分,真谛所出大乘瑜伽系论典,及诸师所出的四阿含、键度、婆沙等,成就也都很高。综观佛典汉译的历史,除了鸠摩罗什、真谛、玄奘和不空“四大译师”外,尚有留下姓名的译者200多名,共译佛典2100余种,6000余卷,在中印文化的交流史上留下光辉的一页。

## 二、大藏经的由来与版本

既然有了大量的汉译佛典和本土撰述,那么将这些著作汇集起来,以便于阅读和研究,保存和传播,便成了一项势在必行的工作,故而有了后世称为《大藏经》的大型典籍丛书的编纂体例。原先的梵文佛典早就散佚大半难成规模,而现存的大藏经则有汉文、藏文、巴利文、日文、蒙文、满文、西夏文等不同的系统。汉译佛典的编纂,大概始于道安的《综理众经目录》,原本已佚,然犹可从梁僧佑的《出三藏记集》中窥见一斑。而借助印刷术的发达,大规模刻印全部《大藏经》的文化盛事,则始于宋太祖赵匡胤开宝五年(972),即通称的《开宝藏》5000卷,亦称“北宋官版大藏经”,又因系宋太祖派张从信到成都刻印的,故又称“蜀版”。历史上全藏印本曾经传到日本、高丽和西夏,经辗转模仿,成为后来中外一切刻藏的范本。

## 重点难点

1. 围绕佛教最早传入中国的情况,有很多值得注意的史迹和传说,其中颇不乏荒诞不稽的例子。然则,汉明帝永平年间(58—75)遣使往西域求法,则是佛教界和学术界较为认可的佛教初传之盛事。而佛教由印度和西域传入汉地大约有三条路径:由西域的丝绸之路、由海路、由川缅通印的西南路线。

2. 魏晋南北朝时初入华夏的佛教,在各方面都呈现欣欣向荣的势头。就传播的社会覆盖面和社会影响而言,此期的佛教经历了从星星之火到燎原之势,从涓涓细流而蔚为大潮的扩张,在南朝取得了对道教的优势,而在北朝一时间几乎成了全民性的宗教。

3. 魏晋南北朝时期的佛教比较重视戒律和禅定。由印度传来的戒律,仍然是整个佛教制度的核心。在起先缺乏律本的对照的情况下,道安已经根据实际需要而制订了一些僧团内日常仪轨方面的条例,而此期比较受重视的律本当推

《十诵律》和《四分律》。禅法是佛教修持的另一个基本的方面,隋唐以前,禅法的宗匠有安世高、觉贤、菩提达摩和慧思等人,其中后二人分别是后来的禅宗和天台宗的先驱。

4. 汉魏两晋南北朝时期严格意义上的宗派还没有形成,此期的高僧大德,大体上有三种风格:其一是那些来自西域或天竺的才华横溢的胡僧,他们往往也是担纲译经的骨干;其二是那些因在佛教义理的诠释和教团组织上颇具贡献而客观上推动了佛教本土化工作的中土大德;其三是宗奉印度佛教的某一宗派的典籍,以之讲论、研习和教授为业的学者。

5. 隋唐佛教的主要宗派有八个,即三论宗、天台宗、唯识宗、华严宗、净土宗、密宗、律宗和禅宗。其中三论宗、唯识宗、汉密宗皆数传而绝,律宗在后世的传承也是时断时续,唯天台宗、华严宗、禅宗、净土宗四家一直很有影响。北宋的禅宗仍然很有活力,但是自五代以后佛教的宗派之间的界限趋于模糊,越来越以禅宗、净土宗合流为整个佛教发展的主线。

## 复习思考题

1. 史籍上关于佛教何时最早传入的说法当中比较可信的有哪些?
2. 佛教传入中国的主要路径有哪几条?
3. 请叙述一下佛教在十六国、北朝境内传播发展的情况。
4. 魏晋南北朝时期有哪些禅法方面的宗匠?
5. 中国佛教历史上有哪些主要派别和代表人物?

## 参考读物

1. 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史. 北京:商务印书馆,1938
2. 慧皎撰,汤用彤校注. 高僧传. 北京:中华书局,1992
3. 任继愈主编. 中国佛教史. 北京:中国社会科学出版社,1988
4. 中国佛教协会编. 中国佛教. 北京:东方出版中心,1980

## 第四章 中国道教

什么是道教？学术界有不少说法，分歧较大。一般认为：“道教是以‘道’为最高信仰的中华民族固有的传统宗教。它是在中国古代宗教信仰的基础上，沿袭方仙道、黄老道的某些宗教观念和修持方法而于东汉后期中期逐渐形成，相信人经过一定修炼有可能长生不死，成为神仙。”<sup>①</sup>这一描述简明扼要，概括了道教的特点、文化渊源、最高宗旨和形成时期。道教以《道德经》作为主要经典，神化老子并奉之为神明和教主。它是多神信仰，其最高神有三位：位于玉清境的元始天尊，位于上清境的灵宝天尊，位于太清境的道德天尊。虽然元始天尊地位最高，但太上老君是由老子神化而来，影响最大，他既被认为是天神，又被认为是道教的道主。道教对中国政治、经济、文化诸方面起了相当广泛的影响，已渗透到中华民族的风俗习惯、思维方式和民族性格之中，因而鲁迅先生作出了一个著名的论断：“中国根柢全在道教。”<sup>②</sup>

### 第一节 道家思想与黄老之学

道教以“道”名教，表明它所崇奉的最高对象是“道”，而“道”的理念乃源于道家学派。道家和道教既有区别又有联系，前者是以老庄为代表的学术派别，后者则是东汉后期形成的具备了组织、经典教义和特定仪式的宗教。但是，彼此并非存在着不可逾越的鸿沟。正如西方哲学与基督教神学存在着相当密切的关系一样，东汉以来的道教也与秦汉以前的道家思想存在着不解之缘。故而，本章论述道教也就无法绕过道家。

#### 一、先秦道家及其思想旨趣

谈到道家，不能不提到老子与庄子。据《史记》记载：“老子者，楚苦县厉乡

---

① 卿希泰：《简明中国道教史》，四川人民出版社2001年版，第1页。

② 《鲁迅书信集》（上卷），人民文学出版社1976年版，第18页。

曲仁里人也,姓李氏,名耳,字聃,周守藏室之史也。”<sup>①</sup>老子生于春秋末期,其故乡今有河南鹿邑和安徽涡阳之争。老子本姓李,名耳,比孔子年长10~20岁,知识渊博,曾担任过东周王朝掌管图书的官吏,称为“柱下史”,相当于现代的国家图书馆馆长。据说老子游鲁时,孔子曾向他请教过“礼”的问题。由老子所创立的学派,后人称之为道家。战国以来,道家学派发生分化,庄周是老子之后道家的主要代表人物之一。庄子,名周,曾为漆园吏。《史记·老庄申韩列传》记载楚威王派人赠以千金、许以相位,而庄周不为千金相位所动,“宁戏污渎之中”,以快己志,虽“借粟于监河侯”,亦作逍遥游。《庄子·天下篇》有一段话颇能反映其心迹:“芴漠无形,变化无常,死与生与,天地并与,神明往与,芒乎何之,忽乎何适,万物毕罗,莫足以归,古之道术有在于是者,庄周闻其风而悦之,以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不倦,不以觭见之也。”这种追求与天地相合的忘我逍遥境界正是庄子心态的流露。

以老庄为代表的道家思想和以孔孟为代表的儒家思想有着不同的旨趣。这种区别可以从他们所生活的历史文化环境找到解释的根据。众所周知,中原地区流行的周文化主要关心宗法性的社会伦常,“六合”之外,存而不论;而南方的荆楚地区相对于中原地区开发较晚,在中原文化大肆扩张下急速进入了相对文明的时代,道家敏锐地感受到了中原文明扩张所带来的许多负面效应,遂转而怀念“与麋鹿为友”的人与自然和谐共处状态,讴歌自然。正是在这种转型的思想激烈交锋的时代,老庄表现了智者的深刻洞察力和深邃的思想。

关于道家的思想要旨,《汉书·艺文志》有一段简要说明,谓“道家者流,盖出于史官,而记成败存亡古今之道,然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面之术也。合于尧之克让,《易》之谦谦,一谦而四益,此其所长也。及放者为之,则与绝去礼学,兼弃仁义,曰独任清虚可以为治。”文中所谓“谦谦”,其本义出自《周易·谦卦》,该卦的彖辞称,天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦。《汉书·艺文志》追本溯源,从《周易》谦卦发掘道教的思想旨趣,进而对道家政治文化特质进行概括,认为它是“君人南面之术”,以柔弱胜刚强,故能以“一谦”而获得四种益处。后人对此见仁见智,理解不一。

道家的最大创获是形成了以“道”为核心的理论体系,其奠基性著作是老子《道德经》。该书开篇第一章即称“道可道,非常道”,从本体论的意义上使用了“道”这个概念,而第二十五章则进一步描述了“道”的性状,它指出:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道。”第四章从体用的角度对“道”作了陈述:“道冲而用之或不盈,渊兮似万

<sup>①</sup> 《史记·老子韩非列传》。

物之宗……湛兮似或存，吾不知谁之子，象帝之先。”按照《道德经》的描述，“道”是天地、神明的本源和存在根据、宇宙发展的原动力，也是人间的最高真理。因为有了这个根本性的“道”，宇宙万物才生生不息。《道德经》认为，以通常的认识方式是不能真正把握“常道”的，因为世间万物交错杂并，一切都是变幻不定的，所以必须排除枝节的干扰，通过直觉以理悟常道。

作为老子的后学，庄子继承并发扬了老子的道论。《庄子·大宗师》说：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”《庄子·大宗师》又说：“黄帝得之，以登云天；颡顓得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘龙维，骑箕尾，而比于列星。”《庄子》这两段话集中体现了庄周以“道”为宗的文化思想，后来的道教继承和发展了老庄这种与道同在的思想。

道家相当重视营养卫生之经。从渊源上看，道家的卫生之经与上古巫术文化有关。王逸在为屈原的《九歌》所作的序说，楚南郊郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祠，“其祠必作歌乐鼓舞以乐神”。由此可见楚国巫风之盛行。文献史料表明，巫术本来就包含了某些医术的内容，后来医术逐步从巫术中分化出来，禳祸治病的传统被发扬光大，遂成养生卫生之经，道家加以吸纳发挥，形成了“长生久视”思想。《道德经》称：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是为天地根。绵绵若存，用之不勤。”<sup>①</sup>文中所谓“谷神”即生育之本原，它像黑色母马的生殖器，因此称作“玄牝”。这里的“玄”是黑色的意思，而“牝”特指母马。老子认为，宇宙正如母马一样，也有生殖器，明了宇宙生殖原理，就可以“长生久视”。庄子及其后学以老子思想为指要，总结了当时的身体修炼方法。《庄子·刻意》说：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”《庄子》还生动地描述了神仙的境界，“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”<sup>②</sup>。“无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生”<sup>③</sup>，“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡”<sup>④</sup>。这些描述体现了庄子力图超越生命的局限。

老子与庄子有关生命超越的言论和神仙境界的陈述对后来的道教具有深刻启迪。之所以如此，是因为以老庄为代表的道家学派给秦汉时期以巫术和神仙

① 《道德经》第六章。

② 《庄子·逍遥游》。

③ 《庄子·在宥》。

④ 《庄子·天地》。

方术为主的世俗信仰提供了博大精深的哲学基础,使之有可能建构一套独特的神学体系。老子从“无为不争”、“抱雄守雌”的哲学理论出发,提出了“静观”、“玄览”、“抱一”等修炼方法。《道德经》第十六章说:“致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复,夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是曰复命,复命曰常,知常曰明。”第五十六章又指出:“塞其兑,闭其门,挫其锐,解其分,和其光,同其尘,是谓玄同。”老子认为,必须引导自己的精神由向外的关注到向内心的探求,从而虚静守一、超然物外,这样才能最终获得真正的空灵与精神放松。庄子发扬了老子的这一思想,他指出:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大道。”<sup>①</sup>在庄子心目中,最为重要的是齐万物之生死,以成为“至人”、“真人”、“神人”。在庄子笔下,那些神仙人物,“不食五谷,吸风饮露”,“物莫之伤,大浸稽天下而不溺,大旱金石流,土山焦而不热”,“乘云气,骑日月,而游乎四海之外,死生无变于己”<sup>②</sup>。在这里,庄子塑造了一种绝对自由的人格理想典型,为人间的生命超越提供了精神目标。

道家的上述思想为道教奠定了哲学基础。一方面,道教遵循老庄的道论旨趣;另一方面,道教又把“道”看成是“神异之物,灵而有信”<sup>③</sup>,“为一切之祖首,万物之父母”<sup>④</sup>;关于前者,道教乃以大道为“虚无之系,造化之根,神明之本,天地之源”,认为“其大无外,其微无内”,“万象以之生”,“五音以之成”<sup>⑤</sup>等,把宇宙、万物、阴阳都看成是大道的产物,这与道家并无二致。关于后者,道教坚信契合了“玄之又玄”的本根大道,是可以成为神仙的。在道教看来,老子本身即是契合大道的典型。于是“道”的神化与老子的神化便融通起来。

其实,神化“道”并且将之看作与老子相合一的思想由来已久。东汉明帝、章帝之际,益州太守王阜作《老子圣母碑》,其中写道:“老子者,道也。乃生于无形之先,起于太初之前,行于太素之元,浮游六虚,出入幽明,观混合之未别,窥清浊之未分。”<sup>⑥</sup>而早期道教著作中,神化老子的思想更加明显。如《太平经》讲到:“老子者,得道之大圣,幽显所共师者也。应感则变化随后,功成则隐沦常住。住无所住,常无不在。……周流六虚,教化三界,出世间法,在世間法,有为无为,莫不毕究。”<sup>⑦</sup>相传出于张陵祖孙之手的《老子想尔注》也是把老子看作是

① 《庄子·大宗师》。

② 《庄子·齐物论》。

③ 司马承祯:《坐忘论》,《道藏》第22册,第896页。

④ 《妙门由起序》,《道藏》第24册,第721页。

⑤ 吴筠:《玄纲论》(上),《道藏》第23册,第674页。

⑥ 载清严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,中华书局影印本1958年版。

⑦ 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第10页。

大道之化身,以为“一者,道也”,“散形为气,聚形为太上老君”。<sup>①</sup>在南宋谢守灏所著的《混元圣经》、《太上老君年谱要略》、《太上混元老子史略》等书中反复言及:“太上老君者,大道之主宰,万物之宗元,出乎太无之先,起乎无极之源,经历天地,不可称载,终乎无终,穷乎无穷者也。其随方设教,历劫为师,隐显有无,罔得而测。然垂世立教,应现之迹,昭昭然若日月。”<sup>②</sup>又说老子“秉生成之柄,镇造化之源,故在天为众圣之尊,在世为万教之主。谓之老子者,道之形也,应既不一,号亦无量,或三十六号,或七十二名”<sup>③</sup>。由此可见,后来的宗教家把道与哲学家的老子一起加以神化、改造、利用,作为旗子和宗教修炼方术的象征,从而使道教的理论逐步厚实起来,得以成为与儒、佛相抗衡的显教,以至获得许多王公贵族与庶民百姓的信奉,扩大了影响力,显示出持久的生命力。有关这一点,以《魏书·释老志》的议论最为深刻,它指出:“道家之源,出于老子,其自言也,先天地生,以资万类。上处玉京,为神王之宗;下在紫微,为飞仙之主。千变万化,有德不德,随感应物,厥迹无常。……其为教也,咸蠲去邪累,澡雪心神,积行树功,累德增善,乃至白日升天,长生世上。”<sup>④</sup>文中所谓“道家”实际上指的是东汉以来的道教,它表明了“道”之为教的根本。而教蕴涵“道”的旨归,这也就是道教以道名教的本质。

## 二、黄老之学

值得注意的是,先秦以老庄为代表的道家哲学到战国末期,演变成了以清静养生、无为治国为主,又吸收阴阳、儒、墨、名、法各家的部分内容为特色的新道家——黄老之学。一些学者考证,长沙马王堆出土的帛书《黄帝书》及流传很广的《管子》,皆为战国的黄老作品,《汉书·艺文志》所载大批归于“黄帝”名下的著作,亦多出自稷下学宫。一般以为,齐国稷下学宫是黄老之学的中心,故有稷下黄老学派之称。这个黄老学派由于渊源久远并且广泛吸纳中国历史上的诸多文化精华,所以具有深广的社会基础和文化基础。对此,司马谈《论六家要旨》有精辟论述,他说:“道家使人精神专一,动合无形,赡足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。”<sup>⑤</sup>文中所谓“道家”已经不是以老庄为代表的先秦道家,而是黄老融通的新道家,以黄老之学为旨归的这种新道家既保存了道家的本

① 饶宗颐:《老子想尔注校笺》,香港1956年版,第13页。

② 《道藏》第17册,第780页。

③ 《道藏》第17册,第795页。

④ 《魏书·释老志》。

⑤ 《史记·太史公自序》。

色,又综罗汲取百家之长,儒家的宗法伦理以及法墨阴阳诸家的思想精华都被其所采撷。

黄老之学之所以能够在汉初占据统治地位,除了自身综合创新的特点之外,还与汉初社会精神需求密切相关。秦始皇一统六国,出现了短暂的和平景象,然而秦帝国仅传二世便亡。经过多年的楚汉战争,刘邦虽然统一了天下,但当时的景象是:“汉兴,接秦之敝。诸侯并起,民失作业,而大饥馑。凡未石五千,人相食,死者过半。天下既定,民亡盖藏,自天子不能具醇驷,而将相或乘牛车。”<sup>①</sup>面对这样一种千疮百孔,经济凋敝的景象,汉初的帝王政治家们吸取“以法为教”、“以吏为师”(《史记·李斯列传》)的“过秦”教训,确立以黄老为主兼收并蓄的统治思想,轻徭薄赋,“与民休息”,宽刑减政,缓和矛盾。修身治世的黄老之学,顺应了自然法则及社会规律。

黄老之学能够从汉初到汉武帝建元六年(前135)的70多年时间里占据社会意识形态的统治地位,这也与统治者的支持有关。史称,西汉的文帝、景帝,还有窦太后都推崇黄老之学。然而,到了汉武帝时,边疆发生了许多骚乱。基于加强中央集权的考虑,也为了维护汉朝大帝国的统一,汉武帝发动了抵抗边寇匈奴的大规模军事行动。在这样的背景下,汉武帝更加意识到加强思想统治的必要性。元光元年(前134),武帝诏贤良对策,儒家大师董仲舒提出对策三篇,奠定了此后两千多年独尊儒术的理论基础。

然而黄老道家也有其持久的生命力,在社会上继续传播。例如这一时期蜀郡的严君平,《易》、《老》兼通,依“老子,庄周之指著书十万余言”<sup>②</sup>;而他的学生扬雄,援《老》入《易》,创作《太玄》。其源于《道德经》的自然天道观对后来的桓谭、王充、张衡都有巨大影响。到东汉末期,儒家文化原有的天命神学因素与社会政治神话相汇流,谶纬之书不断出现;而黄老之学也日益宗教化,并且为宫廷所欢迎,黄帝老子与印度传入的佛教崇拜对象佛陀一起,受到了皇室的祭祀祈祷。楚王英在宫中祭祀老子,而汉桓帝亦多次祭祀黄老,这个现象一直以来为史家所津津乐道。

综上所述,秦汉时期崇尚黄老的社会思潮,与中国古代传统的鬼神崇拜、神仙思想、阴阳术数、医药养生方技相互融通合流,为汉代道教的正式创立奠定了文化基础。

① 《汉书·食货志》。

② 《汉书·王贡两龚鲍传》。



## 第二节 道教代表人物与主要派别

关于道教发展史的阶段划分问题,各家说法不一。卿希泰主编的《中国道教史》,从道教自身的发展规律出发,把道教的发展划分为汉魏两晋南北朝道教的创建和改造、隋唐五代北宋道教的兴盛和发展、南宋金元至明代中叶道教的继续和变革及宗派的分化融合、明清至民国道教的衰落这样四个时期。

### 一、道教的创建、改造与主要代表人物

东汉顺帝之前是道教产生的准备阶段。神仙思想流播于社会各个阶层,修仙的人日益增多,神仙方术渐趋完备,特别是出现了方仙道、黄老道、巫鬼道等前驱的宗教组织,标志着道教产生的准备阶段已经完成。东汉时民间兴起的道教组织主要是两大派:五斗米道与太平道。五斗米道又称天师道、正一道、正一盟威之道或太清玄元之道。其创立者张陵,沛国丰(今江苏丰县)人,后人称之为张道陵、张天师、祖天师。他在顺帝时来居蜀地,修道于鹤鸣山。葛洪《神仙传》说他“本太学生”,“学长生之道,得黄帝九鼎丹法”,“闻蜀人多纯厚,易可教化,且多名山,乃与弟子入蜀,住鹤鸣山,著道书二十四篇”,“息有天下人……乃授陵以新出为师,弟子户至数万”。张陵一直被南方正一派尊为祖师。虽然他要求道徒以《道德经》为经典,奉老子为教主,但其宗教特征有许多与《太平经》、太平道接近。他的召神劾鬼、符篆禁咒等道术,都直接继承了汉代方术。之所以选择蜀中传教,是因为蜀中巫鬼道盛行,图讖数术与黄老道术也很流行,有良好的创教环境。五斗米道真正的兴盛是在张陵之孙张鲁时期。张鲁在遏制了巴郡张修之后,实力大为增强,于是在汉中建立了政、教、军合一的政权,雄踞巴蜀三十余年,直到汉献帝建安二十年(215)为曹操所灭。张鲁设立了“祭酒”制度,又创立了“义舍”。“其来学道者,初皆名‘鬼卒’。受本道已信,号‘祭酒’。各领部众,多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈,有病自首其过。大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍,如今之亭传。又置义米肉,悬于义舍,行路者量腹取足;若过多,鬼道辄病之。”<sup>①</sup>

太平道的创立者是张角,冀州钜鹿(今河北平乡)人,原奉黄老道,于汉炎帝建宁年间(168—171)开始布道,自称“大贤良师”,创立太平道。因奉《太平经》而名太平道,以“跪拜首过,符水咒说”为人疗病,在当时疾疫流行,灾情严重的

<sup>①</sup> 《三国志·张鲁传》。

冀州布道成功之后,派遣八个弟子到四方传教。教徒达数十万,遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。太平道奉“中黄太乙”之神。张角将教徒分为“三十方”,成为军教合一的组织。并以“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”为口号,“八郡同时俱发”,“天下响应,京师震动”,领导了中国历史上第一次以道教为旗号的农民起义,动摇了腐朽的东汉王朝的统治。当然,黄巾起义遭到残酷镇压,太平道也在统治者的镇压下趋于灭亡。

黄巾大起义摧毁了东汉王朝的统治,这也使统治阶级对宗教及宗教政策做了新的调整,曹操采取利用与限制的双重政策,一方面将天师道张鲁及其五子和臣僚封官拜爵,利用他们的社会影响加强统治,另一方面采取调虎离山之计,把张鲁及其子女、臣僚和汉中人民大批北迁,加以限制,曹操将甘始、左慈、华佗等一批知名道士“聚而禁之”,顺者加官晋爵,逆者格杀勿论。孙策在南方的政策与曹操如出一辙。张鲁在北迁第二年(建安二十一年)死去,于是天师道失去统一的领导,“人人称教,各作一治,不复按旧道法”<sup>①</sup>办事,结果是使天师道在北方的一部分信徒接受统治者的利用与扶植,直接参与统治者争权夺利的斗争,日益向上层化方面发展。如八王之乱赵王伦的谋士孙秀是五斗米信徒,后失败而被杀。上层化的另一表现,就是大批高级士族的加入,出现了一批所谓的天师道世家。陈寅恪在《天师道与滨海地域之关系》一文中,曾作过考证。如吴郡杜氏(以杜子恭和杜京产最著)、琅邪王氏(以王羲之,王凝之最著)、丹阳葛氏(以葛洪最著)等。天师道在上层化发展的同时,也在民间继续发展。五斗米道的发源地四川,则出现了陈瑞领导的天师道教团后,被益州刺史王睿所灭。而李特、李雄又于晋惠帝永安元年(304)在蜀郡建立政权,国号大成,直至东晋永和三年(347)被桓温所灭,前后持续四十三年。后来又出现利用民间天师道组织的孙恩、卢循起义。《正一法文天师教诫科经》说天师道“分布天下”,从四川到北方再到江南,遍及全国,至六朝后期,“三吴及边海之际,信之逾甚”。魏晋时期还有帛家道、李家道和清水道等道派流传于民间。

天师道上层化的一个显著结果是,大批高级士族知识分子的涌入,这使道教理论得到提高,道书造作日益增多,新的道派不断出现,其中,丹阳葛洪(283—344),对战国以来的神仙方术思想作了系统的总结,著《抱朴子》一书,该书分内外篇,内篇言道,外篇明儒。其《抱朴子内篇》是道教史上划时代的著作。该书构造了以金丹之道为中心、神仙养生为内、儒术应世为外、调和道教神仙方术与儒家纲常名教的一套长生成仙体系,使道教神仙信仰理论化。这一时期,由天师道还分化出上清派和灵宝派等道派。上清派以奉《上清经》而得名,以魏华存为

① 《正一法文天师教诫科经阳平治》,《道藏》第18册,第238页。

开派祖师,奉元始天王、太上道君为最高尊神。最主要的经典一是《大洞真经》,又称《上清大洞真经》;一是主张通过炼神来达到炼形的《黄庭经》。与早期道书相比,《大洞真经》之类道书已表现出向雅文化方向发展的趋势。与上清派大致同时出现的较为著名的道派是以传洞玄灵宝部经而得名的灵宝派。该派以《五篇真文》和《元始无量度人上品妙经》为主要经典,传至葛洪从孙葛巢甫时大为兴盛。与上清派一样,灵宝派也是把儒家的伦理与修道精神融为一体,具有较强的当下现实性。

魏晋时道教从思想和组织上都发生了分化,也有了进一步发展,但无论是天师道还是上清派、灵宝派,均需进一步整顿提高。寇谦之、陆修静、陶弘景等顺应时代要求,对道教进行了改造和充实。首先进行改造的是北魏嵩山道士寇谦之(365—448)。他出身士族贵族,曾是天师道信徒,《魏书·释老志》载道:“道士寇谦之,字辅其,南雍州刺史先赞之弟,自云寇恂之十三世孙。……少好张鲁之术,服食饵药。”<sup>①</sup>在信奉道教的魏太武帝拓跋焘和宰相崔浩的共同支持下,授以天师位。据说太上老君赐予《云中音诵新科之诫》20卷,令他“除去三张(张陵、张衡、张鲁)伪法,租米钱税,及男女合气之术”,“专以礼度为首,而加以服气闭炼”。公元440年,寇谦之授予拓跋焘“太平真君”号,太武帝把年号改为太平真君元年,并亲至道坛受箓,开了皇帝即位受道箓的先河,巩固了天师道的地位。北魏统治者废佛扬道,使道教在北方非常兴盛。这一时期楼观道兴起,因以陕西省周至县楼观为它的活动中心而得名。该派以尹喜为祖师,研习老子《道德经》,又坚持老子化胡说,对《老子化胡经》很重视,符箓与丹鼎皆习,喜服食丹药,因而修炼方术杂采各家。继北魏寇谦之以后,南朝刘宋时候的庐山道士陆修静也对道教进行了改造。陆修静(406—477)字元德,吴兴东迁(今浙江吴兴)人,为江南著名士族吴郡陆氏,东吴丞相陆凯之后。一生著述甚丰,贡献很大。他通过健全三会日制度来整顿道教组织系统;通过加强“宅录”制度来整理道徒名籍混乱状态;通过禁止道官自行署职、健全道官晋升制度来改造道教组织,重建南天师道。陆修静还修订《灵宝经》,丰富了灵宝道法;他撰写《三洞经书目录》,分类整理道教经典。陆修静“总括三洞”“祖述三张,弘衍二葛”,贡献卓著。天师道称他为“陆天师”,上清派尊他为第七代宗师,灵宝派则把他视为始祖之一。到宋徽宗时,又加封为丹元真人。随后进行道教改革的是齐梁时著名道教理论家、活动家和医学家陶弘景。陶弘景(456—536)字通明,丹阳秣陵(今江苏南京)人。出身南朝士族贵族,因隐茅山而自号华阳隐居。一生著述甚多,其主要贡献,一是“搜访人纲,究朝班之品序;研综天经,测真灵之阶业。……埒其高

<sup>①</sup> 《魏书·释老志》。

卑,区其宫域”<sup>①</sup>,撰写了《真灵位业图》,仿照人间等级制度构造道教神仙谱系;二是撰写《真诰》,对道教的传授历史作了整理;三是继承上清派以“存思”、“养神”为主的内养道术,并强调服食药物外丹;四是创立上清派茅山宗。通过寇谦之、陆修静、陶弘景等人的改造充实,道教教义日益完备,逐步走向成熟,为隋唐道教的兴盛奠定了坚实的基础。

## 二、道教的兴盛、发展与主要代表人物

道教的发展经历魏晋南北朝的改造与充实,到唐宋时代终于达到了兴盛时期,这不仅与道教自身教义、教理的完善发展有关,更与唐宋国家统一、经济繁荣、统治者的大力提倡的外因有很大关系。唐宋时期道教的繁盛表现在:社会地位的提高,道教人数的增加,宫观遍及全国,规模大增。隋代时楼观道与茅山宗较为兴盛,为唐代繁荣拉开序幕。到唐代时,道教迎来了发展史上的第一次高潮。这与李唐王朝的扶持是分不开的。唐初,门阀士族的传统势力非常强,李唐王朝为提高门第,神化其统治,宣称自己为老子后代,称其为“神仙之苗裔”,既提高皇家地位,又宣称“奉天承运”,借以巩固其统治。而岐晖、王远知等道教领袖,善于把握时代政治风向,使本教得到发展。在唐代皇帝中,以太宗李世民、玄宗李隆基崇道最甚。李世民扬道抑佛,玄宗更为老子加封“玄元皇帝”号,令天下诸州普遍建立玄元皇帝庙,亲自为《道德经》作注并颁布天下,设置崇玄馆,以“四子(老子、庄子、列子、文子)真经”开科取士,结果在社会上营造了崇道风气。其结果首先表现为一大批道教杰出学者的涌现,对道教教理、教义、修炼方术和斋醮科仪等作了承前启后的发展,对道教史、中国哲学史作出了不可磨灭的贡献。比较著名的学者有孙思邈、成玄英、王玄览、李荣、司马承祯、吴筠、张万福等。孙思邈继承葛洪、陶弘景的医学养生思想,终成唐代著名道教医学家。孙思邈系京兆(今陕西耀县)人,著有《千金要方》,此书颇受医学界重视,堪称为不朽的传统医学名著。成玄英、李荣、王玄览等重玄派学者,对道教理论贡献卓著。重玄派不是一个有组织的道派,而是一个崇道的学术流派,它由东晋孙登以“重玄为宗”解释《道德经》开其端,魏晋以来屡经阐发,从而逐步兴盛起来。唐代名士成玄英是该学派的中坚人物。成玄英,字子实,陕州(今河南陕县)人,被唐太宗重用,加号西华法师,著《道德经注》、《庄子疏》。他解释“双遣二偏”之说为:“有欲之人,唯滞于有,无欲之士,又滞于无,故说一‘玄’,以遣双执。又恐学者滞于引玄,今说‘又玄’,更祛此病。既而非但不滞,亦不滞于不滞,此则遣之又遣,故曰玄之又玄。”<sup>②</sup>成玄英的重玄之道借“玄”否定“有无”,再借“又玄”否定

① 《真灵位业图序》,《道藏》第3册,第272页。

② 蒙文通:《校理老子成玄英疏叙录》,载四川省立图书馆《图书集刊》第7期。

“玄”，从而达到不执著一物、至虚至寂的重玄境界。<sup>①</sup>李荣，道号任真子，绵州巴西（今四川绵阳）人。蒙文通先生疑其为成玄英弟子。其主要著作有《老子注》。王玄览（628—697），俗名晖，玄览乃法名，广汉绵竹（今四川）人。他被称为“洪元先生”，著《玄珠录》。其思想吸收了一些佛家学说。司马承祯（646—735），字子微，法号道隐，自号白云子，河内温（今河南温县）人，师从茅山第十一代宗师潘师正，是陶弘景四传弟子，为茅山宗第十二代宗师，著有《坐忘论》和《天隐子》，主张“坐忘修心”，“主静去欲”，影响深远。吴筠（？—778）是潘师正弟子，字贞节，华州华阴（今陕西）人，著《玄纲论》，被玄宗召见。张万福活动于睿宗与玄宗时代，是长安太清观道士，主要对陆修静以来的道教斋醮科仪进行整理总结，著述甚丰且影响深远。李筌，号达观子，约活动于唐玄宗到肃宗时期，著《黄帝阴符经注》，对道教理论和军事思想多有贡献。

道教发展至唐代时，道派林立，其中以上清派茅山宗和楼观派最为兴盛。茅山宗高道辈出，由于大批有较高文化素养的士族知识分子加入，他们善于把握政治机会，这使茅山宗成为唐代道教的主流。第一代宗师王远知贡献卓著，是历陈、隋、唐的“三朝元老”，得到李世民的器重，茅山宗势力由此大增，由南到北，建立了嵩山、王屋山、茅山、天台山、京畿、蜀中等许多传道据点。先后被李唐王朝重用的茅山宗道徒有王远知（528—635）、王轨（580—667）、潘师正（568—684）、司马承祯、吴筠、李含光（683—769）等。茅山宗出于上清派，历几个世纪而不衰，与这些人物的理论和实践贡献密不可分。兴起于北朝的楼观道，在京都长安附近，尊奉老子和无上真人尹喜，适应了李唐王朝提高门第、神道设教的政治需要，十分兴旺发达。灵宝派流传于閤皂福地，故称閤皂山灵宝派。这一时期还有灵宝派的支派升玄派。而正一派则流传于民间，传承不甚明确。唐代道教还有传播《洞渊神咒经》的洞渊派，以叶法善最为著名。此外，唐代道教还有北帝派、占验派等。北帝派信奉玄天上帝，因为玄天上帝又称作北帝，所以该道派以“北帝”冠其名；占验派则精于术数法度，其主要代表人物有李淳风、袁天纲等，该派继承汉魏术数传统，研究天文、历算、阴阳之学及相术。对后世有巨大影响，预言国家政治命运的《推背图》，便是托名李淳风、袁天纲而作。唐代金丹派也很活跃，外丹黄白术因之兴盛，金丹家尊《周易参同契》为丹经之祖，因对其理解不同而分为硫汞说和铅汞说两派。唐朝好几位皇帝和大臣由于热衷服食丹药中毒而死，这使外丹术遭到社会的诟病。

唐末五代至宋代时钟吕内丹道逐渐兴盛。唐代内丹派肇始于钟离权和吕洞宾。吕洞宾和钟离权为民间传说八仙中的二人。据考证，钟离权为唐末五代后

① 参阅卿希泰主编《中国道教史》第二卷，四川人民出版社1996年版，第176～177页。

汉人。吕洞宾师于钟离权、号纯阳子，世称吕祖或纯阳祖师。内丹道著名道士除钟离权、吕洞宾外，还有陈抟、刘操、施肩吾、彭晓等。施肩吾是五代时道士，著有《钟吕传道集》，继隋代内丹道创立者苏元朗提出“性命双修”后，又正式提出心肾交媾，抽铅填汞的原理，以及炼形炼气炼神的基本步骤，于是内丹学初步得以形成，后经五代宋初道士陈抟和北宋道士张伯端的发展，玄妙深奥的内丹道逐步发达起来，成为道教的主流。道教在晚唐五代时期继续发展，这一时期对道教理论作出贡献者首推杜光庭，著有《道门科范大全》，对道教斋醮科仪做了总结；此外，还有注《太平经》的闾丘方远、撰《化书》的谭峭、著《周易参同契分章通真义》的彭晓，等等。据《续仙传》及《历世真仙体道通鉴》记载，茅山宗第十一代宗师司马承祯又传南岳天台一派。

### 三、道教的变革与宗派的分化融合

道教在宋辽金元时期，进入了不断繁衍创新的发展阶段。这一时期道教的发展呈现出两个显著特点：一是外丹黄白术发展受到制约，而内丹学渐次兴盛并成为道教修炼的主要方式之一；二是全真道的创立及其遍及全国的发展。这一时期道教的兴盛，除了道教自身内在发展规律和趋势的原因外，也与异族统治的尖锐矛盾急需缓和有关。此时，天下大乱，统治者需要以通过宗教来维护社会秩序。故而，这一时期儒、释、道三教融合进一步加强，道教内丹修炼吸收儒家伦理与佛教禅宗心性学说，都烙上了时代的印记。宋代皇帝中，宋真宗赵恒（998—1023）对符箓道派推崇备至。而宋徽宗赵佶（1101—1125 在位）则是历史上著名的崇道皇帝，他本人信奉道教，自号教主道君皇帝。他下诏在全国大建宫观，建立道学制度和道学博士，提高道士的社会地位，道官中最高的“金门羽客”，可以带金牌出入宫禁。他又御注《道德经》，直到靖康之劫成阶下囚时，仍着道袍。卿希泰主编的《中国道教史》根据道教自身的发展规律，把宋代一分为二，南宋金元至明中叶是道教发展的另一个阶段。道教在北宋时，仍以组织严密、高道辈出的上清茅山宗为主流；不过，龙虎山正一天师派正在崛起，影响日益增大。这一时期著名道士有陈抟、张伯端、陈景元、张无梦等。

陈抟（？—989），字图南，自号“扶摇子”，亳州真源（今安徽亳县）人，一说普州崇龛（今四川）人，是一位颇具传奇色彩的隐逸道士。其著作甚丰，主要包括易学、老学、内丹学三个方面。《先天图》、《太极图》、《洛书》是其易学著作，内丹学方面，著有《八宝还丹诗》和《指玄篇》。陈抟的思想对后来的道教理论家和宋明理学家都有重大影响。另一影响巨大、被视为内丹理论奠基人之一的张伯端（987—1082），字平叔，一曰用成（诚），号紫阳，天台（今属浙江）人。他的名著《悟真篇》以诗词形式总结北宋以前内丹学理论，被视为与《周易参同契》地位相

仿的丹经之祖。该书认为儒、释、道“教虽分三，道乃归一”<sup>①</sup>。它强调用道教修炼性命之学来统摄儒、释、道三教，“先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遗其幻妄，而归于究竟空寂之本源”。《悟真篇》上承钟吕“道佛相融”思想，提出“先命后性”的修炼法则，影响深远。张无梦、陈景元与陈抟之间有承传关系，各自对道教理论都作出了贡献。

南宋偏安一隅，金辽元统治集团与汉民族矛盾加深，为了缓和社会矛盾，都力图发挥道教的安抚作用。因而，这一时期道派林立，发展态势迅猛。发源于南方巫术的诸符箓道派中，以龙虎天师（正一道）影响最大，茅山上清派退居其次，阁皂灵宝派最次。特别是第三十代天师张继先改革正一道，吸收内丹，改造传统的符箓法，形成“正一雷法”，这一系列措施都使正一道获得了新的生命力，从而至元代统领符箓诸派。上清派著名高道有第二十五代宗师刘混康（1037—1108）、茅山道士杜道坚（1237—1318）著述甚多。灵宝派以阁皂山为据点，继续在民间活动。

南方道派除了龙虎天师、茅山上清、阁皂灵宝三山符箓外，还有雷法诸派。雷法为内丹与符箓结合而成的道派，主张内炼成丹、外用成法。比较著名的有神霄派、清微派、天心正法派、东华派、武当派等。神霄派所传神霄雷法系从天师道法术演化而来；清微派在民间影响较大，系从上清派衍化而来；以传天心正法为主的天心派，系从天师道衍化而来；而东华派、净明派都以儒道融合为特色。武当派以武当山为据点，实为全真道与清微派之结合。

与此同时，在北方金朝统治区，也兴起了一些新的道派。按先后次序为河南汲郡人萧抱珍创立的太一道，沧州乐陵人刘德仁（1122—1180）创立的真大道教以及以后兴盛不衰的全真道。全真道的创教者是王重阳（1112—1170），原名中孚，改名嘉，道号重阳子，京兆咸阳（今属陕西）人。本系咸阳财主，屡经挫折，遭逢乱世，遂循入玄门，出家修道。他于大定七年（1167）去山东，先后收马钰、谭处端、王处一、郝大通、丘处机、孙不二、刘处玄（后来的“七真”）为弟子，创立了全真道。虽主张性命双修，但强调以修性为首，以“全精、全气、全神”为修仙最高境界，要求道士出家住庵，倡导三教合一之说。全真道至丘处机任教主时达到鼎盛。丘处机受到元太祖成吉思汗赏识，借统治者之力，大力发展其宗教组织，吸收道徒，扩大宫观，至元成宗（1295—1307）时期达到鼎盛。但物极必反，因其内部腐化加上佛道辩论失败的外因，全真道遂陷于沉寂，直到明末全真道龙门派的兴起，全真道方才得以复兴。

这一时期，金丹派南宗在张伯端之后，由于有许多著名理论家如石泰、薛道

<sup>①</sup> 《悟真篇序》，《道藏》第2册，第914页。

光、陈楠、白玉蟾等的推动,主张性命双修,先命后性,把理学的正心诚意和佛教禅宗的明心见性说融为一体,在南宋发展态势良好。但到了元代时,由于南北正一道、全真道两大道派的夹击,自身发生分化。由于全真道与金丹派南宗都将钟离权、吕洞宾作为祖师,有共同的渊源关系,金丹派南宗至陈致虚(1290—?)时便与全真派合并,不再是一个独立的道派。至此,金丹派南宗也可以称之为全真道南宗。元代时道教合并趋势明显,这一时期,真大道教传承不明,很可能已入了全真道。而在南方,由于法术传承的原因,南方各道派逐步统一于正一道。这首先起因于江南传统的“三山符箓”道派之一的天师道龙虎宗及其支教玄教在统治者的扶植下的兴盛。从忽必烈召第三十代天师张宗演起,以后每代天师嗣教,都得到了元代最高统治者的钦赐朝命,敕封为真人或大真人,并给以爵位和袭领江南道教。元成宗大德八年(1304),又授三十八代天师张与材(?—1316)为“正一教主,主领三山符箓”,这样,元代的嗣汉天师成为江南诸路道教的领导者,掌管大半个中国的道教管理权,扩展了其势力,加上江南各个道派也有共同的思想 and 方术渊源,这就为元代正一道与南方各个符箓道派的逐步合并提供了决定性的条件。到元代中后期,道教正式形成全真与正一两大宗派。

#### 四、道教在明代中叶之后的流行

在明代初中期,道教仍然得到继续发展,但到了明代中后期以至民国时期,则逐渐衰落。明初统治者,因为回归了汉文化的主体性,在宗教上也相应地比较能够理解传统道教的精神,所以注意发挥其作用,这是不足为奇的。明太祖朱元璋亲自注释《道德经》,颁示天下,从而推动了道教理论的传播和组织的发展。至于明太祖之后的诸多皇帝以及帝室成员也因为效法祖宗的缘故,或者发布诏书以示崇道,或者亲自拜谒道门高士,以垂范天下。较典型的有明世宗,他酷爱道教青词,以致先后有顾鼎臣、夏言、严嵩等以青词见胜而居相位。明世宗不仅给自己,也为父母加封了道号。

洪武十五年(1382),明朝正式设立道录司总管全国道教,所辖道士分为全真、正一两大道派。朱元璋认为正一道是“特为孝子慈亲之设,益人伦,厚风俗,其功大矣哉”,而全真则“务以修身养性,独为自己而已”<sup>①</sup>,因而采取扬正一而抑全真的道教政策。正一派历代天师,不仅受封掌管天下道教,还主持国家的祭祀大典。在天师道领袖中也不乏精于学术之人才,例如第四十三代天师张宇初博学而能,著述颇丰,不仅著有《龙虎山志》等著作,而且主持编辑《万历续道藏》180卷。元末明初龙虎山道士赵宜真(?—1382),字元阳,号原阳子,著有《原阳子法语》等多部著

① 朱元璋:《御制玄教斋醮仪文序》,《道藏》第9册,第1页。



作。当此之时,全真道虽然相对沉寂,但武当山的张三丰却在社会上异军突起,以致明太祖朱元璋与明成祖朱棣一再访求,明代武当山道教得到了发展。

清代统治者本不信道教,而是信奉藏传佛教,故而对道教采取了限制性的管理政策。在阶级斗争和民族矛盾比较激烈的背景下,清朝政府大兴文字狱,进行思想控制,道教的思想传播与组织发展自然不可能像明中叶以前那么顺利。虽然有全真道龙门派显露了社会的感染力,但从总体上看,道教的确是衰落了。正一派除了雍正年间出了一位著名道士**娄近垣**(1689—1776)外,其杰出的思想家并不多,至于神霄、清微等南方诸道派已经不见宋元之盛风。

当然,话说回来,我们称道教在清代衰落,这并不意味着它从此一蹶不振。由于社会传统等诸多原因,在某个时段,道教出现一些新的气象,譬如产生一些思想的巨擘,这并不是不可能的。有资料显示,全真道经过长期沉寂之后,在清代又迎来了以尊奉丘处机为祖师的龙门派的中兴,其关键人物是**王常月**(?—1680),他原名平,号昆阳,山西路安府长治县人。幼时好学,顺治十三年(1656)取得清世祖爱新觉罗福临信任,封为“国师”,在北京白云观开坛传戒。后又率弟子南下传教,使全真龙门派崭露了升腾的态势。在王常月之后,全真龙门派又有不少弟子创立了许多支派,在江浙、江西、湖北、广东、四川、东北、西北、陕甘等区域广泛传播,先后涌现出的著名人物有**吴兴**(今属浙江)人**闵一得**(1758—1836)、**长洲**(今江苏苏州)人**张清夜**、山西平阳人**刘一明**(1734—1821)、江西吉安人**伍守阳**(1574—1664)。这一时期还有著名道教学者**陆西星**(1520—1601,一说卒于1606年)形成了内丹修炼思想体系,被尊为内丹东派祖师。此外,民间秘密宗教大增,这些秘密宗教多受道教影响,如义和团、黄天教、混元教、同善社等。近现代全国则形成两个道教中心:上海成为正一派活动中心,而北京白云观则是全真道的祖庭。较为著名的道教学者有四川青城山龙门碧洞宗的**易心莹**(1896—1976)和全真道**刘名瑞**(1839—1931)。近现代最有影响的道教思想家是**陈撄宁**(1880—1969)。陈撄宁,原名元善、志祥,字子修,后改名撄宁,道号圆顿子,安徽怀宁人,自幼博闻强记,1939年1月至1941年夏,为张竹铭创办的《仙道》积极撰稿,提出独树一帜的“仙学”思想。后于1961年当选为第二届道教协会会长。其著述甚丰,有《黄庭经讲义》、《孙不二女丹功次第选注》,编有《中国道教史提纲》等。此外,还有李西月、黄裳、刘一明等著名道教学者,为清代道教理论发展和研究作出了不过磨灭的贡献。

### 第三节 道教经典的传承系统

弘扬民族文化,莫过于以传承文化的经典为要。道教作为中华民族的宗教,

具有综罗百家、融会各派的包容性。道教在汉代就被认为是“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化”，体现了“海纳百川”的文化功能。

### 一、道经传承之地位与三洞四辅的分类体系

自元代马端临《文献通考》认为“道家之术，杂而多端”后，儒门学者多有诟病道教者，这在纪昀主编的《四库提要》道家类提要中表现得尤其明显。近世著名道教学者陈樱宁在《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》一文中对这种社会上普遍的成见予以驳斥。他说：“总而言之：道家学术，包罗万象，贯彻九流，本不限于‘清静无为’消极之偏见，亦不限于炼养、服食、符箓、经典、科教狭隘之范围。《道藏》三洞十二部之分类，诚不免疏；但此或因受佛教之影响，出于不得已。吾人今日谈及道教，必远溯黄老，兼综百家，确认道教为中华民族精神之寄托，切不可妄自菲薄，毁我珠玉，而夸人瓦砾。须知信仰道教，即所以保身；弘扬道教，即所以救国。勿抱消极态度以苟活，宜用积极手段以图存，庶几民族尚有复兴之望。”<sup>①</sup>所以，道教经典的传承问题，说到底就是中华民族文化延续的大问题，是文明传承与发扬光大的问题。

道教经典的创立及传承是在与佛教的既相互斗争又相互吸收的历史过程中得以形成和展开的。一般认为《太平经》是最早的道教经典，该书既讲君人南面之术，亦有阴阳五行、房中养生等思想。太平道以此立教。而五斗米道则以研习老子《道德经》的讲义《老子想尔注》为其经典，北魏寇谦之依据《云中音诵诫经》改造北方天师道。

魏晋南北朝时期，则是道教造作经典的繁盛时期。佛教出现了划时代的学者道安，确立了佛教文化在中国传统文化中的独立地位。而道教则出现了划时代的学者陆修静，他将早期道教和神仙道教发展为成熟的教会式宫观道教，整理了三洞经书并编了《三洞经书目录》。仅《抱朴子·遐览》就著录约200部670卷道经，可见对日益增多的道书进行整理与分类是十分必要的。陆修静创立“三洞四辅”的道经目录结构。三洞指洞真、洞玄和洞神三大类，四辅指太玄、太平、太清和正一四类。三洞每一洞又细分为本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂和章表凡十二类或十二部。三洞的结构模式，当出于《易经》的三才理念，亦合于老子《道德经》“三生万物”的精神。基于此等理念与精神，道教形成了玉清境、上清境和太清境三清境，与三清胜境对应而有三洞，三洞各有教主统领，洞真教主天宝君治玉清境、说上清经等；洞玄教主灵宝君治上清境，说灵宝经等；洞神教主神宝君治太清境，说三皇经等。在四辅之中，以

① 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社1989年版，第1页。

太玄部辅洞真,太平部辅洞玄,太清部辅洞神,而以正一部,通辅三洞。太玄部以《老子道德经》为中心,太平部则以《太平经》为中心,太清部收入了论述金丹的经典,正一部则收录了五斗米道的经典。陆修静等学者创立的三洞四辅分类之法,是按照六朝古道经和早期道书的教派、经书现状分类的,囊括了当时的大部分经典,起到了提纲挈领的作用,后来明代的《正统道藏》便是按照“三洞四辅”分类的。经过六朝的自由造经阶段和唐代的国教化历程,道教成为封建社会上层建筑的重要组成部分,故而经书日益增多。

## 二、陈撄宁的道经分类法与道经的现代编纂

唐玄宗于开元年间编成道经目录,名为《三洞琼纲》。佛经从印度汉译而来的佛经号称“大藏 5048 卷”,编于明代正统九年(1444)的《正统道藏》和编于万历三十五年(1607)的《续道藏》,共收入道书 1 476 种,凡 5 485 卷。面对如此庞杂的道经,三洞四辅分类法诚如陈撄宁所言,“不免疏舛”,已很难适应道经编纂的需要了。如“正统道藏中,《度人经》及注疏当入‘洞玄部’,今误入‘洞真部’,《上清经》当入‘洞真部’,今多误入‘正一部’,诸子百家及注疏应如‘太玄部’,今误入‘洞真部’”。陈撄宁有鉴于此,提出了十四大类分类法。即为道家类、道通类、道功类、道术类、道济类、道余类、道总类、道史类、道集类、道教类、道经类、道戒类、道法类、道仪类等。今人朱越利所著《道藏分类解题》则采用现代图书分类方法将道教文献分为哲学、法律、军事、文化、体育、语言文字、文学、艺术、历史、地理、化学、天文学、医药卫生、工业技术、综合性图书十五大类。可以预见,随着现代计算机信息技术的发展,《道藏》文献的分类法将日趋完善。

如果以所集道经是否相对完备,独立成册及有无分类目录三项标准来衡量,历史上编修的道藏,主要有以下几种:

“郑隐藏书”、《三洞经书》、《玉纬七部经书》、《玄都经》、《三洞珠囊》、《玉纬经》、《一切道经》、《三洞琼纲》、《三洞玉纬》、《三洞经》、《三洞藏》、天台山桐柏宫《道藏》、徐铉、王禹偁《道藏》、《宝文统录》、《大宋天宫宝藏》、宋仁宗《道藏》、崇宁《道藏》、《万寿道藏》、《琼章宝藏》、《大金玄都宝藏》、《大元玄都宝藏》、明《道藏》<sup>①</sup>。

目前,学术界将散见于《道藏》之外的道教文献,也进行了收集整理。如巴蜀书社推出的《藏外道书》,收录了大量明代《正统道教》和《万历续道藏》未收的新出道经。

<sup>①</sup> 朱越利:《道经总论》,辽宁教育出版社 1991 年版,第 125 页。

## 重点难点

1. 先秦道家思想和汉代黄老之学是道教形成的主要思想渊源,汉代黄老之学的兴盛及黄老道、方仙道的出现,为道教的正式创立奠定了基础。

2. 道教的发展与中国社会发展休戚相关。在近两千年的时间长河里,道派林立,名人辈出。各个道派由于教义教理、组织传承以及与统治者的关系等许多原因,此消彼长,各领风骚。经历了唐玄宗时期、宋徽宗时期和明世宗时期三次高潮,道教至明中叶以后走向衰落,但在当今时代,由于国家宗教信仰自由政策的落实,道教又重新回归民间社会。

3. 经典具有永恒的魅力,在文化史具有重大意义。道教经典的编纂分类,以三洞四辅开始,历代多有道藏编修。

## 复习思考题

1. 道教产生的思想渊源和条件是什么?
2. 道教发展史上的主要流派和人物有哪些?
3. 道教的主要经典有哪些?其在中国传统文化中的地位如何?谈谈你的看法。

## 参考读物

1. 卿希泰. 简明中国道教简史. 成都:四川人民出版社,2001
2. 卿希泰主编. 中国道教史. 四卷本. 成都:四川人民出版社,1996
3. 詹石窗主编. 新编中国哲学史. 北京:中国书店出版社,2002
4. 胡孚琛、吕锡琛. 道学通论. 北京:社会科学文献出版社,1999
5. 牟钟鉴、张践. 中国宗教通史. 北京:社会科学文献出版社,1998
6. 吴洲. 中国宗教学概论. 台北:中华道统出版社,2001
7. 朱越利. 道经总论. 沈阳:辽宁教育出版社,1991

## 第五章 中国民间宗教信仰

在中国社会中,除了儒教、佛教、道教等居于正统地位的宗教外,还有大量的民间宗教信仰存在。本章所谓“民间宗教信仰”是中国学术界约定俗成的概念,它特指发端于民间并且扎根于民间的相对世俗化的神灵崇拜形式。当我们使用“民间宗教信仰”这个概念时,并不意味着还有一个完全排斥于民间之外的“官方宗教信仰”形式。因为从客观上看,无论是魏晋以来被官方所认可或推崇的佛教、道教,还是在中国社会早已取得合法地位的基督教、伊斯兰教,其基本的信众还是在民间,即使官方扶植、推崇某种宗教,也不意味着该宗教可以完全同民间社会相隔离。从组织程度方面看,“民间宗教信仰”包括两个层次:一是结社型的民间宗教;二是松散型的民间信仰。下面,我们将先就这两个层次分别进行介绍,然后讨论其相互关系以及社会作用、历史地位等问题。

### 第一节 结社型民间宗教

“结社”指的是以村落或自然社区为活动空间所形成的一种组织形式。“结”字本指以绳线等物编织打结,如《周易·系辞传》所谓“上古结绳而治”就是这个意思,引申之则为“聚合”或“凝聚”。至于“社”字本来就蕴涵着神启的信仰旨趣,因为“社”的左边是“示”,而“示”的上边两横表征“至高无上”,下面三垂表征日月星。《周易·系辞传》所谓“天垂象,见吉凶”即是“示”的本义。“示”与“土”结合表征先民在山丘上祈祷以求得上天神明的启迪。后来,“社”成为一种聚落单位或行政区域,于是有了“结社”之说。顾名思义,“结社”就是结合成为团体。从这个角度讲,“结社型”民间宗教就是以自然社区为活动空间而具有相对严密组织纽带的宗教类型,它包括民间秘密宗教、民间宗教结社、会道门等。历史上的结社型民间宗教不少,这里介绍几种比较典型的,以便于进一步探讨。

#### 一、大乘教

该教由法庆于北魏宣武帝统治年间(500—515)创立。冀州僧人法庆打着

弥勒佛将下生救世的旗号,借助大乘佛法以行其教,故名。魏宣武帝延昌四年(515),法庆以弥勒佛自居,发动大乘教徒举行暴动。信众“风行景从,地方大户,举族响应”。《魏书》载:“时冀州沙门法庆既为妖幻,遂说勃海人李归伯,归伯合家从之,招率乡人,推法庆为主。法庆以归伯为十住菩萨、平魔军司、定汉王,自号‘大乘’。杀一人者为一住菩萨,杀十人为十住菩萨。……于是聚众杀阜城令,破勃海郡,杀害吏人。……所在屠杀寺舍,斩戮僧尼,焚烧经像,云新佛出世,除去旧魔。诏以遥为使持节、都督北征诸军事,帅步骑十万以讨之。法庆相率攻遥,遥并击破之。遥遣辅国将军张虬等率骑追掩,讨破,擒法庆并其妻尼惠晖等,斩之,传首京师。后擒归伯,戮于都市。”<sup>①</sup>从这个记载看,大乘教在当时是颇有号召力的,其后虽然遭到北魏当局的残酷镇压,但其思想却仍然流传下来。在以法庆为首的大乘教衰落之后的许多民间秘密宗教尚有沿用该名称者,如明清时期北京西郊香山南麓的保明寺有吕姓尼姑所创之教以及鸡足山张保太所创教都以“大乘”相标榜。

## 二、弥勒教

弥勒教由佛教徒傅翕(傅大士)于梁武帝大通年间创立,因以弥勒佛下生救世为基本教义,故名。傅翕能够在梁武帝时期创立新兴教派,这与佛教弥勒信仰的广泛流行具有密切关系。早在东汉时期,僧人安世高的中译本《大乘方等要慧经》面世时,弥勒信仰即传入中土。其后,大量的有关弥勒信仰的经典相继译出并且在社会上流行。据汤用彤所撰的《汉魏两晋南北朝佛教史》第十九章的记载,当时流行的弥勒信仰经典有《弥勒成佛经》等14种。弥勒经典译出流行之后,一方面得到了上层社会的认可;另一方面也得到了下层民间社会的信奉。与上层社会的弥勒信仰不同的是,民间社会的弥勒信仰往往与反抗当时的社会压迫有关。例如东晋建武元年(317),北平吴祚聚众千人,立沙门为天子。<sup>②</sup>如此确立新的“天子”,显然具有造反的意味。此后,于后赵建武三年(337)、天兴五年(402)、元嘉二十八年(451)等时期发生了一连串的依托佛教造反的事件。正是在这种背景下,弥勒教得以孳生并且获得相当多的信奉者。据史载,傅翕自称是从兜率宫下生的弥勒佛,号曰“善慧大士”,到世间来救苦救难,济度众生。据说这个弥勒神话博得许多人的信奉。之所以具有此等吸引力,是因为傅翕张扬的信仰契合当时动乱社会的心理需求。弥勒教认为释迦佛涅槃后,世界将陷入苦难之中,到时各种罪恶将全部出现;为拯救世间,弥勒佛将自兜率宫降生,在龙华树下继承佛位,从此世间将变为天堂,人人丰富安逸,没有痛苦,没有剥削。

① 《魏书·元遥传》。

② 《太平御览》卷八七五。

由于南北朝时期,王朝更迭频繁,战乱不断,饱受战祸之苦的人民无不希望太平与安宁,因此,傅翕提出的这些思想,备受人民群众的欢迎,“奉者若狂”,皆奉傅翕为弥勒佛祖。

### 三、明教

明教脱胎于摩尼教,因以“明父”为最高的崇拜对象,故名。公元3世纪中叶的古波斯,一个称作摩尼的人以“明父”为最高神灵,创立了新型宗教,人们便称其教为“摩尼教”。该教宣扬“二宗三际”说,所谓“二宗”,即是指光明与黑暗,亦即善与恶;“三际”是将宇宙历史分为初际、中际和后际,分别代表光明与黑暗二宗在过去、现在和未来的不同态势。摩尼教认为,在初际,光明与黑暗二宗彼此相安无事;在中际,黑暗侵犯光明,双方展开一场殊死大战,为了拯救光明,遏止黑暗的侵犯,大明尊三次召唤使者教化众生,拯救灵魂;在后际,教化完毕,黑暗受到永久的禁锢,世间大放光明。唐代时期,摩尼教自中亚地区和东南海路传入中国。因获得唐朝统治者的许可,而盛极一时。但后来也多次受到统治者的打击,特别是在唐武宗会昌年(841—846)间灭佛时,摩尼教也遭到禁止,被迫由公开传教转入地下活动,并逐步演化为民间秘密宗教,在西北、华北各地及福建、浙江一带继续活动。入宋以后,摩尼教在不断接受佛教、道教及其他各种民间秘密宗教影响的基础上,进一步汉化演变为明教。此时的明教,在神灵崇拜、经卷、仪式、教阶四方面,都与摩尼教有着明显的区别。首先,在神灵崇拜方面,明教趋向于多神化。其次,在经卷方面,明教经卷更加中土化,摩尼教原有《大应轮部》等七部经文,传入中国后,又出现一部《二宗经》,成为摩尼教在中原传播的主要经典。最后,明教的仪轨中已渗透着巫术的成分。如福建晋江明教在五代末已糅杂了巫术和道教符篆派烧符、念咒、驱鬼之类的法术。

### 四、白莲教

白莲教于南宋初由茅子元创立,因创立的地点是白莲忏堂,故名。原为佛教的一个宗派,随着佛教净土信仰的世俗化以及弥勒教、明教影响的加深,于元代末叶演变为民间秘密宗教。众所周知,佛教净土信仰包括两个部分,一是弥勒净土——兜率天信仰,一是弥陀净土——西方极乐世界信仰。白莲教是从弥陀净土信仰嬗变而来的。弥陀净土思想于东汉末年传入中土,东晋名僧慧远热衷于传播这种思想,宣扬神不灭及业有三报之说,宣称人死后可以往生西方净土。北魏高僧昙鸾和唐代高僧道绰、善导等人对弥陀净土信仰进行了世俗化变革,简化修持方法,宣称只要一心专念“南无阿弥陀佛”,死后就可以往生西方极乐世界。这种简便易行的修持方法,使弥陀净土信仰获得极大的发展,并逐渐成为唐宋以

来佛教信仰中的一大潮流。<sup>①</sup>在弥陀净土信仰的启迪下,南宋绍兴二年(1132),江苏吴郡僧人茅子元立白莲忏堂,自称白莲导师,主张信徒不必出家为僧,可以和常人一样,家居火宅,娶妻生子,甚至主张男女同修。这些主张摆脱了正统佛教森严的戒律,既适应了下层民众的世俗化生活,又符合中国社会固有的儒家伦理传统,同时也满足了下层民众的信仰要求,因此,受到了下层民众的欢迎和景从。虽然白莲教自成立之日起,就遭到了正统佛教的排斥和攻击,但是在南宋一朝,白莲教一直是公开活动的,没有被明令禁止过。元初,南北统一,白莲教获得进一步的发展,出现了“礼佛之屋遍天下”的壮观。而且,此时的白莲教在教徒称谓与修持方面与南宋时期相比,都已发生明显的变化。其教徒称谓由原来的白莲菜人改为白莲道人;在修持上,他们合家居于白莲忏堂内,使忏堂既是道场,又是生息繁衍之所。元中叶以后,假借白莲教造反的事件时有发生,特别是武宗至大元年(1308),在建宁路发现一批白莲道人盖寺相聚,男子妇人,“夜聚明散,佯修善事,扇惑人众”,作闹起事,致使元政府最终下令禁止白莲教,“毁其祠宇,以其人还隶民籍”。<sup>②</sup>但是,经过普渡及肖觉宽等人的奔走,三年后,白莲教重新公开活动。仁宗甚至还颁布旨令,宣布白莲教为合法宗教。然而,因“妖僧”、“妖术”、“妖言”事件时有发生,引起元政府对白莲教的恐慌。至治二年(1322),英宗下诏禁断白莲教。此后,白莲教转入地下活动,并逐步接收弥勒教和明教的一些教义,把弥勒教的“弥勒下生救世”观念和明教的“明王出世”的教义,糅合为“明王出世,弥勒下生”,作为其教义的核心,从而使白莲教完全背离弥陀净土信仰,蜕变为民间秘密宗教。从此以后,白莲教被封建统治者冠以“邪教”之名。在秘密流传的过程中,白莲教分化为南北两大系统,南方系统以江西为中心,教徒均以普、觉、妙、道四字为法定道号;北方系统以河北为中心,教徒却没有道号。<sup>③</sup>

## 五、无为教

无为教由山东莱州府即墨县(今山东省即墨市)人罗清所创。罗清,又名罗因、罗梦鸿,后世门人称之为罗祖,故其教亦称罗教、罗祖教、罗道教。罗清的宗教思想集中体现在由其口授,其弟子福恩、福报整理而成的“五部六册宝卷”(即《苦功悟道卷》一册、《叹世无为卷》一册、《破邪显正钥匙卷》二册、《正言除疑无修正自在宝卷》一册、《巍巍不动泰山深根结果宝卷》一册)中。五部六册宝卷以佛经的形式出现,用通俗易懂的语言,阐扬了一套完整的思想体系。它以叙述罗

① 濮文起:《秘密教门——中国民间秘密宗教溯源》,江苏人民出版社2000年版,第28页。

② 《元史·武宗纪一》。

③ 濮文起:《秘密教门——中国民间秘密宗教溯源》,江苏人民出版社2000年版,第43页。



清 13 年悟道成真开始,接着痛述世间无穷的苦难,感叹人生不可留恋,盼望得到解脱;继之历数各种邪见杂法骗人害人,障道败法,并加以批驳;最后阐明无为大法,劝告世人只有像泰山巍巍不动那样坚定信仰,才能自在纵横,安享极乐。在宇宙观上,罗清首先提出“真空”(又称“虚空”、“无极”、“本来面目”)是宇宙万物的本原,天、地、人,一切事物,都是由此派生出来的。在此基础上,罗清指出,宇宙万物从何处来,最终要回到何处去。宇宙中的人自然也要回到其出生地——真空家乡(亦称“自在天宫”),人一旦归根回家,就有享不尽的天堂胜景,无生无死,安然快乐。而如何才能回到“真空家乡”呢?罗清提出,只要世人通晓真空法,一心参修大道,就可回到“家乡”,永享快乐了。在最高神祇信仰上,罗清塑造了一个前所未有的、亦男亦女的至上神——无极圣祖。这位无极圣祖化生一切、主宰一切,他既是无边真空的真正主宰者,又是宇宙世界的造物主,能够赏善惩恶,对众生有着绝对的支配权。这是一位集“祖”与“母”于一身的神灵,罗清反复指出:“母即是祖,祖即是母。”这为其后辈门人进一步将“无极圣祖”转化为“无生老母”信仰提供了理论依据。

罗清创立无为教后,便全身心地投入到传教活动中。由于罗清的宗教理论通俗易懂,教义简便易行,因此,罗清在世时,无为教已在山东、河南等省传播开来。嘉靖六年(1527),罗清逝世,教权由其子女接掌。此外,罗清还有异姓传灯弟子,他们是:第一代李心安、第二代秦洞山、第三代宋孤舟、第四代孙真空、第五代于昆冈、第六代徐玄空、第七代明空。这些异姓传灯弟子继承与发展了罗清的宗教思想,至明后期,无为教逐步形成了一套以“无生老母”为最高崇拜、以“真空家乡”为理想境界、以龙华三会与弥勒佛为信仰核心、主张三教归一、注重内丹修炼的完整的教义思想体系,并制定了一套规范的人教仪式。在传播地域上,明后期的无为教不仅在河北、山东、山西、河南等省迅速传播开来,而且沿着大运河,向南传播到江苏、浙江、福建和江西等东南沿海一带。

## 六、龙华教

在南传的过程中,无为教又派生了一个新的支派——龙华教,又称“一字教”、“老官斋教”,尊奉罗清为初祖、殷继南为二祖、姚文宇为三祖。其中,二祖殷继南是龙华教的实际创始人,三祖姚文宇继而发扬光大,使龙华教成为无为教在江南势力最大的支派。殷继南(又作应继南),法号普能,生于嘉靖六年(1527),17岁时,以罗祖转世、无极圣祖化身自居,接掌教中大权,成为浙江处州一带的无为教领袖,并将无为教改名为龙华教。掌教后,殷继南初步建立起教阶制度,以“普”字为法名,在教内封了28位“化师”和72位“引进”。在教义方面,他对无为教的仪式和五部六册宝卷重新进行解读,提出“三乘教法”,即以无生老母为万物主宰,将宇宙历史分为黄阳劫、红尘劫和白阳劫三世;由燃灯佛掌天

盘的黄阳劫是上乘之世,释迦佛掌天盘的红尘劫是中乘之世,弥勒佛掌天盘的白阳劫是下乘之世。殷继南自称是无生老母派遣到人间的救世主。殷继南创教后,其教势得到很大的发展,不仅在浙江中部及沿海地区蔓延,而且在明末也传入福建的福州、兴化一带。教势的膨胀,惊动了官府,万历十年(1582)八月,殷继南被官府斩首示众。

殷继南死后,龙华教失去宗教领袖,处于涣散状况。一直到数十年后,姚文宇的出现,南方无为教各教派才再次得到统一。姚文宇,法号普善,浙江处州府庆元县(今浙江省庆元县)人,生于明万历六年(1578)。明天启元年(1621),姚文宇自称殷继南化身,接掌龙华教大权。掌教后的姚文宇首先致力于统一所有的罗教、殷门及“旁门外道”,以形成一个高度严密的宗教组织。为此,他将教中骨干力量分为左中右三支,分礼、义、廉、耻、孝、悌、忠、信、和九个辈分。在教义上,姚文宇继承殷继南的三乘教法,只是在仪式与修持上,姚文宇一反罗清、殷继南恪守内丹修炼的传统,重视点蜡法会。在姚文宇掌教期间,为巩固教势,曾举行三次龙华大会。经过整顿,龙华教势力不仅覆盖浙江全省,而且波及赣、闽、苏、皖等省份,特别在浙、赣、闽三省交界的地方,其教势尤盛。<sup>①</sup>清顺治三年(1646),姚文宇遇害身亡,其子姚铎接掌教权。从姚铎开始,龙华教实行教权世袭制,使姚氏成为一个声名显赫的世袭传教家族。清雍正年间,为躲避官府迫害,龙华教教徒将教名改为“一字教”、“老官斋教”。此后,在传播发展过程中,龙华教又派生出许多新的支系,如大乘教、三乘教、糍粑教、金童教、观音教等。这些教派皆提倡吃斋,且多与底层社会组织相结合,进行不法活动,故从清嘉庆、道光年间起,清政府将这些教派统称为“斋教”。

## 七、三一教

三一教又名三教、夏教,福建莆田人林兆恩创立于明嘉靖、万历年间,盛行于明末清初。林兆恩,字懋勋,号龙江,道号子谷子、心隐子、常明先生、混虚氏、无始氏等,门徒尊称其为三教先生、林三教、三一教主、夏午尼氏道统中一三教度师大宗师。

林兆恩出身于闽中世代为官的大族,受家族传统的影响,林兆恩在30岁之前走着士人读书做官的老路,醉心于功名利禄,然而连续落第彻底打破了他进取功名的梦想。嘉靖二十五年(1546),林兆恩再次乡试落第后,心灰意冷,遂放弃科举业,开始遍叩儒、释、道三教之门,“数年间,如痴如醉,如癫如狂”。嘉靖三十年(1551),林兆恩宣称:“得遇明师,授以真诀”<sup>②</sup>,开始创立三一教,并接收了他的第一位弟子黄州。至嘉靖三十二年(1553),追随林兆恩者达数十人之多,

① 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1992年版,第351页。

② 《林子本行实录》。

一种倡导三教合一论的学术团体初步建立起来。

林兆恩创立三一教的活动,可以嘉靖四十五年(1566)为界分为前后两个时期。嘉靖三十年至四十五年间,林兆恩除招收门徒,倡导三教合一,在莆田赤柱巷林的家中讲解四书五经外,把大量的精力用于协助官方抗击倭寇、赈民救灾的活动中。明隆庆元年(1567)至万历二十六年(1598),林兆恩虽仍热心于社会公益活动,但其主要精力转向于传播三一教,在此期间,林兆恩足迹几乎遍及福建,且多次到江西、浙江、广东、南京等地传教,从而迅速扩大了三一教的影响,并使三一教的学术成分逐渐淡化,民间宗教色彩日益浓厚。<sup>①</sup> 在宗教理论上,林兆恩糅合儒、释、道思想,建立了一套以心学为基础,以儒家的纲常礼教为立本,以道教的修身炼性为入门,以佛教的虚空本体为极则,以世间法与出世间法一体化为立身处世的准则,以归儒宗孔为宗旨的三教同归于心的思想体系。<sup>②</sup> 在宗教实践上,林兆恩独创了一种由九个逐步深入的步骤组成的修持方法——九序心法,又称孔门心法、艮背心法。林兆恩把自己的思想主张融入九序心法之中,通过传授九序心法达到向信徒灌输三教合一论的目的。在此期间,在林兆恩的默许下,各地信徒纷纷建立三一教祠堂,对林兆恩肆意加以神化。所有这些都说明了,从隆庆元年开始,三一教逐渐由学术团体向民间宗教转化。

万历二十六年(1598)林兆恩逝世后,三一教分裂为两大派别,分别继承和发展了林兆恩在学术和宗教两方面的理论遗产。一派以林兆恩的堂弟林兆珂为代表,从学术角度继承了林兆恩的理论遗产。这一派视林兆恩为理学家,对三一教徒的建祠、设醮、偶像崇拜等宗教活动予以抨击。由于这一派带有浓厚的学术色彩,难以在民间流传开来,入清以后便湮没无闻了。另一派从宗教的角度继承并发展了林兆恩的理论遗产。这一派主要从四个方面不断发展和完善三一教的教义、教规、教阶制度,从而最终完成了三一教向民间宗教组织转化的进程。一是通过编写年谱、传记、实录、行状等,把林兆恩神化成一个能超度鬼神、法力无边的宗教偶像而加以顶礼膜拜;二是发展了林兆恩的宗教理论,进一步援引佛教的业报轮回、天堂地狱等宗教观,把道教的符篆、咒语、建醮等道术吸收进来;三是充实三一教的仪轨,制定了一整套完整的人教仪式、讲经仪式及教规;四是大量建造三一教祠堂。据林国平考证,从万历二十八年(1600)至崇祯十年(1637),在福建省内可考其建造时间、所在地点和创建人的三一教祠堂就有19座,至于不可考者也不在少数。在福建省外,新建的三一教祠堂的数量也相当多,且分布范围广,如南直隶休宁府、江苏江阴、浙江江山、江苏松江府、北京顺天府、金陵真珠桥等地,都有三一教祠堂。这些三一教祠堂数量之多、分布之广、

① 林国平:《林兆恩与三一教》,福建人民出版社,1992年版,第10~15页。

② 林国平:《林兆恩与三一教》,福建人民出版社,1992年版,第116页。

规模之大,远远超过了林兆恩在世之时。在发展过程中,该派也形成了几个支系,其中最有影响的有三支:一是以陈标、王兴为首,在浙江新安、安徽黄山、江苏金陵、福建福州等地传播;二是以张洪都、真懒为首,倡教于江左、江右、南直隶、金陵等地;三是以卢文辉、林至敬、朱逢时、陈衷瑜、董史为首,在福建各地传教。由于该派拥有众多的下层信徒,能够在民间流传开来,故一直延续至今。

经过林兆恩传人的苦心经营,三一教获得迅速发展。明末清初,三一教已横跨福建、浙江、江苏三省,甚至远及北直。清康、乾年间,三一教曾两次遭到查禁,急剧走向衰弱。清末民初,三一教一度在福建的莆田、仙游一带复兴,并随着海外移民传入我国台湾地区和东南亚一些国家。至今,三一教在这些国家和地区仍有一定的影响。

## 八、黄天教

黄天教于明末诞生于直隶万全卫一带,因以黄天为理想归宿,故名。黄天教,又名黄天道或皇天道,其名始见于明代嘉靖末年出现的《普明如来无为了义宝卷》。从其渊源上看,这与东汉末张角的太平道信仰有一定的关系。张角“太平道”信仰的是“中黄太一之神”,其起义口号有“黄天当立”一句。这个“黄天”既是太平盛世的象征,又是人体和谐健康的标志。从汉末以来,道教心性修养有“尚黄”的传统,《周易参同契》以五行之土为黄色,提出“土旺四季,罗络始终”的说法,魏晋时期更有《黄庭经》描述“黄中通理”的存想丹道法门。此等道法长期流传在民间产生极大影响。黄天教正是在此等思想背景下形成的。道光十二年(1832)曹振鏞《军机处录副奏折》的一段言辞可以佐证:“耳为东方甲乙木,目为南方丙丁火,鼻为西方庚辛金,口为北方壬癸水。性在两眉中间,外为十字街,内为方寸宝地,是中央戊己土。又称性是无生老母所给,无生老母住在三十三天中黄天,名为真空家乡。”由此可以看出,黄天教乃采撷了传统的五行、五色配合的结构理论,它以戊己土位为心性的归原处,这恰好是黄天表征的本原所在。之所以称中黄天为“三十三天”,是因为四方各有八天,第三十三天居于四方之中,以中土为黄,故有中黄天之称。当然,黄天之称也还有其他意义。据清代档案的记录,黄天教还吸纳了“三佛三世应劫说”,以为世界有过去、现在、未来三佛轮管天盘。燃灯佛代表过去,他管上元子丑寅卯四个时辰,度化道人道姑,所在之处“三叶金莲为苍天”;释迦佛代表现在,他管中元辰巳午未四个时辰,度化僧人尼姑,所在之处“五叶金莲为青天”;弥勒佛代表未来,他管下元申酉戌亥四个时辰,度化在家贫穷男女,所在之处“九叶金莲为黄天”<sup>①</sup>。从这个说法可以发现,

<sup>①</sup> 《清代档案史料丛编》第三辑,第65页。

黄天教的名称也蕴涵着佛教的一些思想。马西沙、韩秉方所著的《中国民间宗教史》称黄天教乃“外佛内道”，这是很恰当的。<sup>①</sup>

关于黄天教的创立者，学术界存在许多不同看法，有普静、普光、普明等诸多说法。马西沙、韩秉方根据诸多调查资料，指出普祖、普明如来佛、虎眼禅师都是一个人，即李宾。这是独具慧眼的结论。李宾系直隶怀安县兴宁口上牛村人，青年时期随祖上务农，后来因为守卫长城的需要而应征入伍，成为野狐岭的一名守备军人。在战斗中，李宾一目创伤失明，后人因此称之为虎眼禅师。在守卫长城的日子里，由于生活艰苦，环境冷清，李宾萌发了皈依宗教的念头，并且付诸实践，数十年求真访道。嘉靖三十二年（1553），他终遇“明人”于顺圣川狮子村，得受内丹大法。他苦修秘炼，并且有了成效。此后，他“口吐”并且传授《普明如来无为了义宝卷》于桑干河流域一带。由于他把家安在万全卫膳房堡，后来的许多研究者就以万全卫为黄天教的传教地点。李宾在世时，信徒遍及直隶宣化府与山西大同府。李宾逝世，葬于碧天寺之明光塔。故而，碧天寺成为黄天教圣地，得到信徒的景仰。由于李宾没有儿子，他逝世后其教权掌握在其胞兄的后代手中。

以上是结社型民间宗教中比较有影响的教派。除此之外，尚有弘阳教、闻香教、清茶门教、龙天教、圆顿教、一炷香教、八卦教、一贯道、收元教、黄崖教、刘门教，等等。由于篇幅的关系，这里就不一一介绍了。

## 第二节 松散型民间信仰

在我国，还存在着相当普遍的松散型民间信仰。“松散型”是与“结社型”相对而言的。从广义上看，结社型民间宗教也可以看作民间信仰的一种特殊类型。所以，本节的“松散型”乃是特指结社型民间宗教之外的那些民间信仰形态。正如“结社型”是从组织程度上提出的概念一样，“松散型”也主要是从信仰的组织角度说的。从存在状态看，“松散型民间信仰”还可以进一步细分出许多不同的形态。从对象角度可以分为自然崇拜式民间信仰、祖先崇拜式民间信仰、行业崇拜式民间信仰、英灵与乡贤崇拜式民间信仰等不同形态。从地理传播的角度可以分为村社民间信仰、超村社民间信仰两种形态。本节拟先从崇拜对象入手来加以考察。

<sup>①</sup> 本节黄天教的论述，主要参考马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》，上海人民出版社1992年版。

## 一、自然崇拜式民间信仰

这是以日月山川等自然物为崇拜对象的信仰形态。此等信仰形态基本上是从远古时期的原始宗教延续下来的。上古时期,先民们由于生活空间相对狭小、认识能力有限,对风雨雷电、日月星辰、大地山川、动物植物的一些功能感到神奇,从而导致景仰心理与崇拜行为。进入阶级社会之后,虽然出现了制度化宗教,但自然崇拜的习惯并没有从此消失。在中国广大的民间社会,远古的自然崇拜依然保存着。例如土地崇拜几乎遍布神州大地,像处于丘陵地带的福建诸多山村,每个村社可以说都保留了土地庙。乡村里,人们盖房子不敢轻易动土,必须择其时辰,并且对土地举行某种祭祀仪式,然后才放心动土,这说明人们心目中对土地以及相关的事物存在着敬畏心理。至于生长期较长或者历史悠久的大树、老树之类植物,往往也被视为具有神性。过年过节,一些村落的老树与庙中的神明一样享受祭祀的待遇。倘若遇上特殊情况,需要迁移老树,民工往往要先煮些饭菜祭奠,在迁移行动时还要在树身系上红布条,以示敬重,这是尚存于东南沿海的民间习俗。从这种习俗,我们尚能够追寻植物崇拜的痕迹。

植物受到崇拜,动物也不例外。人们十分熟悉的十二生肖本来就蕴藏着动物崇拜的内容。稽考正史、地方志等历史文献以及大量的文人小说笔记等资料,我们也可以看出,从牛、马、大象之类,到山羊、野猪、犬、蛇、鸟、鸡等都在一定历史时期成为先民们膜拜的对象。例如蛇崇拜一直是中国民间一种引人注目的信仰习俗。据统计,在中国大陆有二十多个省、自治区都流传着蛇郎君的传说。基本情节是:有个樵夫(一说农夫),生了七个(或说三个、二个)女儿。有一天,樵夫上山砍柴,为女儿采了蛇郎家的花。在蛇的威迫下,樵夫答应将一个女儿嫁给它。其中有六个女儿都嫌弃蛇,只有小女儿答应嫁给它。小女儿和蛇郎结婚,过着幸福的生活。一个姐姐因为嫉妒而谋害了这个嫁给蛇郎的妹妹,并且冒充妹妹做了蛇郎的妻子。后来,妹妹的灵魂复活了,姐姐受到惩罚,妹妹和蛇郎再度团圆。<sup>①</sup>这个传说虽然已经融入了社会生活理想的内容并且颇具浪漫色彩,但在深层次里依然潜藏着蛇崇拜的自然特质。事实上,蛇崇拜并非仅仅存在于传说中,在庙宇里也可以找到诸多蛇崇拜的标志。顾炎武《天下郡国利病书》载:“(潮州)蛋人,有姓麦、濮、吴、苏,自古以南蛮为蛇种,观其蛋家,神宫蛇像可见。”郁永河《海上纪略》说:“凡海舶中,必有一蛇,名曰木龙,自船成日即有之。平时曾不可见,亦不知所处,若见木龙去,则舟必败。”吴震方在《岭南杂记》中说:“潮州古蛇种,其像冠冕南面,尊曰游天大帝。瓮中皆蛇也,欲观之,庙祝必

<sup>①</sup> 见姜彬《江南地区蛇传说中古代图腾崇拜的内涵》,载《中国民间文化》第七集《人生礼俗研究》,第145~160页。

致辞而后出。盘悬鼎俎间,或倒悬梁椽上,或以竹竿承之,蜿蜒纠结,不怖人亦不蜇人。长三尺许,苍翠可爱。闻此自梧州而来,长年三老尤敬之。凡祀神者,蛇常憩其家,甚有问神借贷者。”福建闽侯县洋里乡有蛇王宫,福清、莆田等地也有不少蛇王庙,当地人或称之为“青公庙”。在漳州城南门外的南台庙,俗称蛇王庙,“相传城中人有被蛇噬者,诣庙诉之,其痛自止……随有一蛇或腰断路旁,或首断在庙中阶庑间,俗谓蛇王治其蛇也”。<sup>①</sup>崇蛇习俗至今仍在东南沿海一些地方存在。福建顺昌元宵节要舞龙头蛇身的“竹蛇灯”;闽船的船身画有蛇的图像至今仍偶尔可见;在平和县三坪村,群众把蛇看成是保佑居家平安的吉祥物,尊称之为“侍者公”。种种迹象表明,蛇不仅在古代受到先民的崇拜,在当今民间社会仍然是一种具有神秘感的景仰对象。<sup>②</sup>

对蛇抱有某种神秘感,由此衍生出敬畏之情,这反映了自然崇拜式民间信仰的一个侧面。当然,从总体上看,在自然崇拜式民间信仰中,还有其他大量的崇拜对象存在,甚至连昆虫、谷物等也曾经是老百姓推崇景仰的对象。由于先民们追本溯源心理的作用,自然崇拜在一定历史时期发展为图腾信仰。所以,目前尚存在的各种动物、植物崇拜也往往保留了图腾的意义,这是值得深究的文化现象。

## 二、祖先崇拜式民间信仰

这是民间信仰中一种最为普遍的形态。从历史上看,祖先崇拜乃是宗教的一个重要源头。汉代文字学家许慎在《说文解字》中称,宗者,“尊祖庙也,从宀示”。有清段玉裁举《诗经·大雅·公尸》的“来燕来宗”为例,说明“尊”与“宗”之意同,故尊之即宗之。尊宗莫上于祖庙,这个“祖庙”也就是示源崇祖的标志,因为“宀”字表示东西南北交错的屋宇,而“示”意味着“神”,所以“从宀示”即表征特殊的屋宇供奉着神明,这个“神明”不是别的,正是赐予与传递生命的祖先。正如赵朴初说的,人与一般动物的根本区别就在于懂得祖先。在很早的时候,我国先民即设立了宗庙,以示子孙繁衍的根本。由此可见,我国传统宗教有着悠久的来历。后来,道教、佛教、儒教等具有系统理论的宗教虽然成为社会信仰的主要支柱,但古老的祖先崇拜并没有隐退:一方面,不论是道教还是儒教都保留了敬祖先、礼神明、保国家、爱民族的精神;另一方面,普通老百姓也有景仰祖先的根深蒂固的思想,这种思想化成习惯代代相传,从而形成了传统。这种传统的最普通的表现就是过年过节时要祭祀祖先。大家知道,中国人过年要回家,在外工

① 施鸿保撰:《闽杂记》卷一二《蛇王庙》。

② 参看陈支平、詹石窗主编:《透视中国东南:文化经济整合研究》第九编,厦门大学出版社2003年版。

作的人到了年关的时候就开始做好准备,购买好需要的物品,然后回家。至今,每逢过年,火车站、汽车站、飞机场总是人潮如流,过往行人,络绎不绝。中国人过年时回家干什么?一方面是与家人团聚,另一方面就是祭祀祖先。

当然,祭祀祖先并非仅仅表现于过年的时候。其他一些特殊的日子也会举行祭祀活动,例如祖先的诞辰日、逝世日,还有清明节等主要的节气日等。从世系传承角度看,祖先崇拜的祭祀礼仪可以分为祠祭、房祭、家祭等不同形式。祠祭就是同姓宗祠举行的开先祖的祭祀活动。这种祭祀活动一般分春秋两大祭,其仪式相当隆重。一个宗族如果人口众多,往往还分大宗祠、小宗祠,都分别举行祭祀。房祭就是以房头为主体所进行的祭祀活动。所谓“房头”本来是开先祖分给儿子的居住处所,几个儿子意味着几房,兄弟之间按排行,老大为大房,老二为二房,老三为三房,依次类推,而有不同的房次。传统房屋建筑有所谓“四房头”即是适应了这种需要而出现的住宅形式。兄弟分房,各立家门,繁衍不息,后代子孙依例溯源追本,故有房祭。现在的乡村姓氏诸房派系,往往还建有代表该房分衍的祖宇,房祭就在其祖宇中举行,一般分清明、冬至及正月三次。家祭指一家一户进行的祭祀,有节祭(各种传统节日都有祭祖活动)、生卒祭、临时性祭祀,如结婚、添丁、做寿、分家、建房、丰收、升学、中举、升官,等等。与祠祭、房祭、家祭相对应的还有墓祭。按其世系传承,墓祭分为开先祖墓祭、房宗派系祖墓祭、家祖墓祭。其祭祀时间一般是祖先仙逝日,还有清明节等。在祖先崇拜的信仰活动中,存在着一种特别隆重的仪式,这就是岁祭,系宗族中特大祭祀,俗称“摆祭”。民间有五年一小祭、七年一大祭之法度,多在正月初至元宵期间举行。

祖先崇拜的祭祀活动与中国的宗族制度密切相关。早在古史传说时代就有太昊、炎帝、黄帝、少昊、高阳、高辛、尧、舜等部落传承,那时有所谓的“王位禅让”,实际上是部落族群在中原大地上轮流坐庄的历史反映。这种禅让制度,促进了史前时代晚期中原各部落族群之间的融合,也是夏、商、周三代中原华夏族群融合生成的历史基础。“诸夏”族群文化的最早来源是以黄帝为首的姬姓集团和以炎帝为首的姜姓集团结成的亲属联盟,黄帝成了这个“诸夏”族群联盟的首领。大禹传位给他的儿子启,这一方面在客观上离析了原始的禅让制度,另一方面却由于世袭制度的建立而促进政治文化核心的形成。<sup>①</sup>商周时期,中原地区形成宗法制度,与之相适应而有了祭祖的宗教活动,并且逐步规范化,祖先崇拜活动被纳入政治轨道,“崇天”和“祭祖”成为周代统治思想的两大支柱。随着封建制度的崛起,宗法制度逐步瓦解,但族群的血缘纽带却没有消失。经过了战

<sup>①</sup> 参阅陈支平、詹石窗主编《透视中国东南:文化经济整合研究》(上册),厦门大学出版社2003年版,第100页。



争和社会动乱的考验,姓氏宗族流衍各地,相互间的联系相对松散,但由于血缘的关系,彼此仍然可以互相认同。魏晋以来,中原人口流迁于东南,为了生存,流迁者往往聚族而居。祖先崇拜的传统使他们加强了凝聚力。在乡村里,这种聚族而居的方式依然具有生命力。因此,祖先崇拜也就有了社会文化基础。在人口流动过程中,汉民族与少数民族又发生了文化交融,于是在祖先崇拜的仪式文化方面也使其固有传统充实了新的内容。故而,我们在许多少数民族居住区,也可以发现类似于汉民族居住区的祖先崇拜形态。例如畬族居民,也有很隆重的祭祖仪式。浙江遂昌周应枚《畬民诗》有言“九族推尊缘祭祖”。徐珂《清稗类钞》载:“温处畬客,极重祭祖。”刘锡蕃《岭表纪蛮》:“畬民之祖先盘瓠,家置画像,祀奉甚虔,每届三年,举族为一大祭。”<sup>①</sup>这从一个方面反映了祖先崇拜乃是汉民族与少数民族共有的一种民间信仰形态。

### 三、行业崇拜式民间信仰

在民间社会中,行业崇拜曾经是影响很大并且相当普遍的信仰形态。所谓“行业崇拜”包含着两个方面的含义:一是各行业中有许多行家因为有益于社会民众从而被奉为神明,享有香火,受到崇拜;二是从事不同行业的人们基于安全、行业运作成功的需要,将一些具有特殊影响力的神或人作为崇拜对象,从而形成了行业信仰。前者标志着由人到神的过程转化;后者不仅意味着人向神的转化,而且表征着神的兼职行为或者说神职功能的扩展。不论是前者还是后者,都说明了中国社会行业信仰的存在。

在现实生活中,安全与健康,是人们的第一需要。生命安全与健康需要医生。因此,那些高明并且能够诚恳为民众服务的医生就有可能被民众当作医神。这并非是一种合理的假设,而是具有历史与现实依据的。阅览历史文献与民间资料,结合实地考察,我们有足够的理由认为,医神在民间曾经是颇受推崇的。从其身份看,民间医神大抵有三类:一是历史与神话传说中的人物,诸如伏羲、神农大帝、黄帝、王母娘娘、注生娘娘、扁鹊,等等;二是高道与高僧,诸如华佗、葛洪、孙思邈、吕祖、药师佛,等等;三是土生土长的医药能手或者巫师。在这三类崇拜对象中,第三类所占的比重最大,也最为普遍。例如在闽台甚至东南亚一带都很有影响的吴本之所以被奉为保生大帝,就是因为他医术高明并且热心为民众排忧解难,他救死扶伤,勤勤恳恳,所以在世时民众由于感恩就为其立生祠。后来,崇拜保生大帝的信仰逐步流播,影响越来越大,求其保佑的人越来越多,其灵应传说也越来越广,由此可见“保生”确实是人们心理需求的一种重要寄托。

<sup>①</sup> 转引《中国民族文化大观·畬族编》,民族出版社1999年版,第1~2页。

既然“保生”是民间社会的确实需求,“大帝”的种种封号也就不足为奇了。当然,还有许多神本来并无行医履历,但由于民众的需要在他们成神之后也引申出医药神的功能。如乾隆时福建南安人高榜,自幼不茹荤,一心皈依佛教,矢志不嫁,人称“佛姑娘”。21岁时,她跌坐村南寺院木龕中绝食达四十七天,预卜吉凶十分灵验,能用供奉在神像前的茶饭为人“疗病消灾”。她死后,百姓奉之为神,“得其饭粒杯水以疗病,朝服夕效”。<sup>①</sup>还有“福州登瀛桥旁珠妈庙,道光甲申初建时,土工郑高上墙跌死。庙成,塑总管神像于庀间,因神必有姓名,以乩问之,乩书‘郑高’二字,即土工也。跌死之处,正其塑像处。……珠妈庙神为刘姓,亦称保珠娘娘,盖瘟神也”<sup>②</sup>。像这样的例子在民间很多,反映了在缺医少药、瘟疫盛行的乡间社会里,民众渴求健康的愿望。

人们除了祈求安全与健康之外,也希望工作顺利,事业兴隆。随着社会分工的发展,在一定历史阶段还形成了非医药的行业神明信仰。从现有资料看,非医药行业神的组成比较复杂,有一个行业奉祀一个行业神的,也有一个行业同时奉祀几个行业神的,当然也有几个不同行业共同奉祀同一个行业神的,由于交通与区域社会经济等多种因素的作用,不同区域的行业神往往很不相同。历史文献与调查资料显示,民间社会所信奉的非医药行业神主要有三个来源:第一是传说中的行业创始人,如轩辕氏、螺祖、蒙恬、乐毅等;第二是行业的能工巧匠和在该行业作出突出贡献或者具有特殊关系的知名人物,如鲁班、杜康、张飞等;第三是对某行业有保护职能的仙佛,如太上老君、鬼谷子等。根据姜彬的调查,江浙地区常见的行业神有——木匠业、石匠业:鲁班;竹匠业:泰山;铁匠业:李老君、尉迟恭;酿酒业:杜康;茶业:陆羽;染坊业:葛洪;理发业:罗祖、吕洞宾;裁缝业:轩辕氏;烧炭业:陈老相公;糕饼业:雷公菩萨;雕刻业:邱弥陀;丝绸业:伯余;水作业(豆腐业):乐毅;湖笔业:蒙恬;纺织业:织女娘娘;鞋匠业:孙宾;炼剑业:欧冶子;油漆业:葛洪、吴道真人、普庵;眼镜业:黄帝、鬼谷仙师;篦头业:陈七子;纸工:韩愈、朱熹;成衣业:黄帝;茶馆业:范阳仙师;馒头业:诸葛亮;命馆:鬼谷仙师;航运业:市舶圣王;糖人担:刘伯温;屠宰户:张飞;文武衙门书吏:案牒正神;菇民:菇神吴老三;梨园戏班:唐明皇、老郎;火腿业:宗泽;剃头、修脚、乞丐:罗祖真人。<sup>③</sup> 这里罗列的行业大多属于传统手工业,也有一些比较特殊的职业,诸如命馆、修脚之类。其中有些行业现在依然存在,有的已经消失,或者正由新的行业所代替。从行业与崇拜对象看,彼此不一定有什么紧密联系,但既然被作为崇

① 民国《南安县志》卷三八《仙释》。

② [清]施鸿保撰:《闽杂记》卷四《郑高》。

③ 姜彬:《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》,上海文艺出版社1992年版,第145~147页。

拜对象,则说明此等神明必有其特殊的闪光点才可以被当作行业的主宰。姜彬的这些资料虽然仅出于江浙一带,但也有一定代表性,因为正如福建、广东一样,江浙社会最初也主要由中原移民构成。所以他们的行业神崇拜必定保留了中原的一些传统;而各地移民出于同样原因也必定保留同样的行业神信仰。从这个角度说,行业神崇拜也就不是一种个别的区域现象,而是具有普遍意义的,只是由于地区风土的影响、社会人文的差别,不同区域会造就出不同的行业神。在经济发展突飞猛进的现代社会,传统的许多行业正在消失,所以原有的行业神也会被人们所淡忘,或者“改行”在其他新的行业“任职”,由别的行业的从事者来供奉。但有一点是可以肯定的:由于行业竞争越来越激烈,人们更加感到工作紧张,甚至觉得无法掌握自己的命运。这就是说,行业崇拜的社会历史条件依然存在,崇拜的行为照旧还会发生。我们调查了一些私营企业的老板,他们坦率言及自己有礼敬行业神明的心理与行为。这就给我们一个启迪,行业神崇拜在今天不仅客观存在着,而且还在发挥一定作用。

#### 四、英灵与乡贤崇拜式民间信仰

中国是一个崇尚英雄与圣贤的古老国家。“英雄”指的是识见、才能或作为非凡的人。如《文选·汉班叔皮(彪)〈王命论〉》所说:“英雄陈力,群策毕举,此高祖之大略所以成帝业也。”既然英雄如此非凡,他们受到尊敬与崇尚,这就是自然的事了。在普通老百姓的心目中,英雄尽管离开人世,但他们的魂魄却依然护守于神州大地。所谓“英灵”就是英雄的靈魂。祭祀英灵也是民间社会一种根深蒂固的信仰形态。民间英灵崇拜的对象很多,如南宋抗金民族英雄岳飞、抗元民族英雄文天祥、抗倭名将戚继光等都成为百姓崇拜的偶像。这些被崇拜对象在他们壮烈牺牲或逝世之后往往激发出灵异传说。如岳飞含冤负屈而死后,关于他的灵异传说逐步在民间流行。宋元时期,岳飞被民间奉为土地神。明清时期,关于岳飞捉祟啖鬼的传说为普通百姓所津津乐道,他成为一个神异的金甲将军。由于岳飞神异故事广为流传,加上他尽忠报国的精神感人至深,全国许多地方建了崇拜岳飞的庙宇。杭州的岳王庙即是颇有影响的一座,它吸引着古往今来百姓对岳飞精忠报国高尚品德的景仰。有的地方,把岳飞与关公并列奉祀于庙中,如福建泉州的关岳庙就是这样的典型之一。在东南沿海地区,死于抗元斗争中的节臣文天祥、张世杰和陆秀夫都在百姓中得到敬奉。文天祥从浙江宁海渡海南下经过台州时,曾在仙岩、花桥一带招募义兵,仙岩百姓在仙岩洞中建造“文信国公大忠祠”,春秋二祭,并举行送龙灯等活动。福建南平的大忠庙、汀

州文丞相祠、漳州三公庙的主神是文天祥、张世杰、陆秀夫等抗元英雄。<sup>①</sup>除了民族英雄之外,受到民间社会老百姓推崇的还有在地方开拓中有功的奠基人,如开漳圣王、开闽圣王、开台圣王等,以及许多地方名将、御寇弥盗的领袖,等等。从某种意义上说,这些庙宇与奉祀的香火反映了普通老百姓的民族精神和道德取向。

与英灵几乎可以并列的是乡贤,他们也得到了民间的敬重。所谓“乡贤”,是乡村社区中道德高尚具有人格魅力的人物。此类人物很多,他们或者乐善好施,扶危济困,或者见义勇为、抵御强敌,因德昭于世,故而成为神明。例如,唐朝时期福建省建阳县的倪彦常、倪彦春兄弟,在“年丰谷贱”的时候,他们就籴谷收藏,遇上灾年,他们就将这些米谷拿出救济贫乏的灾民。据说兄弟俩兼精道术,能治旱疫。在他们去世时,乡人便建庙以奉祀。再如福建崇安县的池繁禧,系五代时人,他与倪氏兄弟一样,在年岁歉收的时候,就“出粟以赈民饥,乡闾德之,因为立庙”。此类人物以其好善乐施、扶危济困的实际行动而被老百姓感念。还有许多人物是在乡民危困时挺身而出,事迹感人,故而后世对他们念念不忘,他们因功德成神,所以老百姓诚心奉祀。如宋代建阳李三、福州李人爱等均是。<sup>②</sup>

民间信仰中的乡贤既有男性,也有女性,练氏夫人便是女乡贤中的杰出代表。练氏夫人,名隽,五代时福建浦城练湖人。相传章仔钧镇守建州时,抓获一个从南唐来的盐贩,疑是奸细,下令斩首。练氏夫人于紧急关头果敢地劝丈夫赦免这个盐贩无罪,因为她凭直觉以为这个年纪轻轻、善良朴实的盐贩不像奸细。果然如其所料,盐贩的确是良家子弟。年轻人回南唐后,被征兵入伍。若干年后,成为南唐大将,他奉命率兵进攻闽国。南唐大兵包围建州,守军闻风溃逃,南唐主即下令屠城,但这位年轻人却犹豫不决,迟迟不肯动手。因为他没有忘记昔日练氏夫人的救命之恩,遂于第二天深夜潜入城中,请练氏夫人随之出城,以免屠城时被杀。练氏夫人誓与建州城共存亡,不肯离开。年轻人无奈,临行时嘱咐她明天务必在门口插一根柳枝作为记号,南唐兵就不敢闯进。练氏夫人急忙转告全城插柳枝为号的消息。第二天,入城的南唐兵,见柳枝几乎插满家家户户,不知如何下手。他们四处寻找,终于发现了没有柳枝的门户,遂破门而入,原来这就是练氏一家,因为城内柳枝十分缺乏,练氏夫人家仅有的一枝也让给了别人,终于壮烈牺牲。练氏夫人的传说颇具悲剧色彩,她将个人安危置之度外,为了百姓的安全,不惜献出自己的生命,这是特别感人的。南唐兵马退去之后,建州人在城中心的芝山上安葬练氏夫人的遗体,墓碑上镌刻“全城之母”四个大

① 徐晓望:《福建民间信仰源流》,福建人民出版社1993年版,第242页。

② 徐晓望:《福建民间信仰源流》,福建人民出版社1993年版,第237~239页。

字。练氏夫人在宋代以后被当地群众奉为城隍女神。据说旧时的建宁府属县,新官上任,都要到练氏夫人墓进香礼拜,每年还要举行一次隆重的祭典。练氏夫人真可谓女中豪杰,她受到后人的祭祀,反映了民间社会对于“义”的道德精神的肯定和看重。

民间信仰的表现形态是很多的。除了以上主要类型外,尚有开基祖崇拜、良吏清官崇拜、农民起义将领崇拜、佛、道俗神崇拜,等等。此类信仰形态的存在,表明了民间文化的斑斓驳杂。如果我们不能从中国社会的实际情况出发,就会造成认识的偏差。

### 第三节 中国民间宗教信仰的特点与历史地位

当我们分别介绍了结社型民间宗教与松散型民间信仰之后就可以进一步探讨其特点与地位问题了。从发展的立场看,任何一种事物的特点、地位都不能一概而论,民间宗教信仰也不例外。因为民间宗教信仰也不是一成不变的,而是受到诸多因素影响,并且在发展过程中具有相当复杂的情况。因此,中国民间宗教信仰的特点、地位也必须将之置于特定的社会文化背景中来加以认识。

毋庸置疑,我们使用“民间宗教信仰”这个词组,这本身就意味着“结社型”民间宗教与“松散型”民间信仰之间是存在密切联系的。例如:松散型民间信仰中的许多神明同时也是结社型民间宗教所祭祀的对象;结社型民间宗教往往是从松散型民间信仰发展而来的。离开了松散型民间信仰,结社型民间宗教往往也就失去了传播的精神环境。然而,无论从组织方面看,还是从思想观念看,彼此都存在着比较大的差别。所以,本节拟将二者的特点、地位分为相对独立的层次来展开探讨。

#### 一、结社型民间宗教的特点与地位

言及结社型民间宗教,我们是无法回避“正统”与“异端”这样的用语的,因为两者的特点与地位的认识是在比较状态下获得的。从历史的情形看,结社型民间宗教与正统宗教虽然有差别,但这种差别更多地体现在政治作用上。与正统宗教相反,结社型民间宗教向来不为封建统治者所承认,甚至被视为邪教、匪类而屡遭取缔,因此只能在下层民众中潜行默运,艰难地存在和发展着。尽管如此,结社型民间宗教同佛教、道教一样,都具有宗教的一些基本要素。只是比起正统宗教来,它相对粗俗,甚至荒诞、怪异,不符合封建统治秩序的要求罢了。但从一般的宗教定义来衡量,我们不得不承认,结社型民间宗教也具有一般宗教的部分属性。中国的结社型民间宗教不仅是一种客观存在的社会历史现象,而且

是一种社会意识形态,一种与正统的佛教、道教既有联系又有区别的下层文化。就它们之间的联系而言,结社型民间宗教是中国宗教信仰领域中不可忽略的组成部分,它提供了正统宗教发展的社会土壤。中国结社型民间宗教的出现不仅是苦难与封建专制制度的产物,而且是广大下层民众为了寻求适合自身心理要求和愿望的结果,它的存在和发展与广大下层民众的文化、信仰、风尚息息相关。

从根本上说,结社型民间宗教也是一种世界观,是对整个世界的一种特殊的认识和评价。它不仅说明了人类的起源以及人与神之间的关系,而且力图解决生与死、善与恶、灵魂与肉体等一系列问题,并由此产生了各种宗教教义和修炼方法。结社型民间宗教的各个教派都有一套自成体系的宗教理论。这些宗教理论最初在很大程度上都借用了正统宗教的某些思想,而被正统宗教斥为异端。经过漫长的、曲折的发展历程,在明末清初,中国结社型民间宗教理论渐趋成熟,并自成体系。概括起来,中国结社型民间宗教的理论体系主要包括无生老母创世、救世说,三佛应劫救世说,入教避劫说,真空家乡说以及一套简明易行的仪式与修持等。

中国结社型民间宗教有自己的经卷——宝卷,作为其阐明宗教理论的载体。宝卷原是元末明初佛教僧侣向世人宣扬因果轮回、弘扬佛法的一种通俗经文或带有浓厚宗教色彩的世俗故事的蓝本,后被结社型民间宗教借用来宣扬自己的教义思想。明中叶无为教出现以后,“宝卷”一词便成为中国结社型民间宗教经卷的专用名词,此后的各大教派均有体现自己宗教理论的宝卷传世,如无为教有五部六册宝卷。明代继罗教之后,以佛教尼姑寺庙——皇姑寺为活动基地的西大乘教,曾经作为其教义经典的宝卷有十几种,即《销释大乘宝卷》、《销释显性宝卷》、《销释圆通宝卷》、《销释圆觉宝卷》、《销释收圆行觉宝卷》、《普度新声救苦宝卷》、《泰山东岳十王宝卷》、《销释接续莲宗宝卷》、《清源妙道显化真君二郎宝卷》、《护国威灵西王母宝卷》、《普静如来钥匙宝卷》、《普静如来钥匙真经宝忏》、《太阴生光普照了义宝卷》、《太阳开天立极亿化诸神宝卷》等。明朝末年,继无为教、黄天教之后出现的混元弘阳教(又称弘阳教、红阳法、红阳教、元沌教、混元门)的经卷多为皇室内经厂所印,其数目之多,印制之精美,在各大教派中首屈一指。在弘阳教众多的宝卷中,弘阳五部经,即《混元弘阳飘高祖临凡经》、《弘阳苦功悟道经》、《混元弘阳叹世真经》、《混元弘阳悟道明心经》及《弘阳显性结果经》,内容丰富,篇幅较长,是全面阐明弘阳教教义思想的最主要经典。崛起于明万历初年,历二百余年,在清嘉庆二十年(1815)被当局扫荡殆尽的闻香教,曾广罗各派经卷,并开设经房,自创经书,拥有一套体系庞杂、内容丰富的教义。在其众多的经卷中,《九莲经》(包括《九莲如意皇极宝卷真经》和《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》)是其核心经典。又如产生于明末叶、教主世代以刘姓女性单传的龙天教(又称龙门教、白阳教)有《九品收元卷》、《花山

卷》和《家谱宝卷》等经卷。其中,《家谱宝卷》虽然也残缺不全,但其残本的内容却极为丰富,集中反映了龙天教的改朝换代的政治观,“上马抡枪舞刀,下马烧香拜佛”、“白天放枪,夜晚念佛”的社会伦理观<sup>①</sup>及其入教避劫、普度众生的劫变救世观。总之,中国结社型民间宗教的各派创教祖师,为了追溯创教源流,阐释教义、弘扬教门,促使本教的兴旺发达,必然纷纷撰写各自的宝卷以标新立异,作为立教的根基。这些文献往往内容驳杂,但却是我们了解中国结社型民间社会的重要资料。

中国结社型民间宗教之所以创造了众多的宝卷是因为各种比较成熟的教派都有自己的思想家、活动家及领袖人物。明代中叶无为教创立人罗清是中国结社型民间宗教发展史上具有继往开来作用的一位宗教思想家,他大胆发挥,驰骋想象,以大刀阔斧的气势,提出了自己对宇宙、万物、人生的看法,试图解决生与死、善与恶、有与无、天堂与地狱等一系列人生命题。在罗清的思想启迪下,一大批结社型民间宗教思想家与活动家,如李宾、王森、归圆、韩太湖、弓长、木人等先后出现,他们纷纷创立教派,撰写经书,提出了一套又一套怪异的教义体系,创造了一座又一座彼岸世界的乌托邦殿堂,构筑了一个又一个神秘的地下宗教王国,推动着下层民众宗教运动的蓬勃发展和中国结社型民间宗教思想体系的逐步走向丰富。

一般来说,结社型民间宗教具有森严的等级制度。该类型宗教是在封建社会意识形态背景下产生的以下层民众为主体的社会信仰形态。受封建宗法制度的影响,与现行的统治秩序一样,结社型民间宗教以世袭传教为主要特征,本身也具有森严的等级制度,这种等级制度是以各种教阶制度的形式出现的。在这些教阶制度的背后,封建的族权和神权紧密结合在一起。对此,明代的闻香教是个典型的例子。闻香教的基层组织称会,每会人数多少不等,有少至二三十人,也有多达数千人。每会设有会首、传头,会内部还设有掌经、掌支干等名目。数会或数十会之上设有总会首、总传头、总掌经、总掌三乘,负责管理某一地区的会务。王森父子不仅以教首身份高居各级教阶之上,而且以古佛、弥勒佛自居,接受信徒们的供奉。在这个宗教王国中,王氏家族以世袭传教为主要特征,世代高居各类教阶之首,他们具有至高无上的权威和威慑力,不仅掌握着对教徒的生杀予夺之权,而且控制着信仰者在彼岸世界的命运。在中国历史上,通过一次又一次的造神运动,给一个个平常家族戴上神圣的光环,成为“神圣家族”。除了王氏家族以外,在中国民间宗教发展史上出现的“神圣家族”还有罗教的罗氏家族、江南斋教的姚氏家族、黄天教的李氏家族和八卦教的刘家、邵家、王家、侯家

① 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1992年版,第709页。

等。他们以宗教教义、严格的组织、共同的崇拜对象、教仪和教规,依靠千百万教徒的捐献、布施而成为地方豪门,田连阡陌,米烂陈仓,金银满室,还如活佛般地接受着教徒们的顶礼膜拜,过着封建帝王般的生活。

从社会学的角度看,结社型民间宗教具有双重作用。一方面,结社型民间宗教以其神秘甚至怪异的教义,灌输给下层民众,把人们创造现实美好生活的积极性消融在对虚幻神灵的顶礼膜拜上。通过一次次的造神运动和偶像崇拜狂潮,结社型民间宗教往往容易激发下层民众过激的宗教情绪,导致不稳定因素的发生。另一方面,结社型民间宗教适应下层民众的精神需求,成为下层民众抒发情感的工具,它具有动员和组织下层民众反抗封建统治秩序的社会功能。每当天灾人祸接踵而至或社会动荡不安之际,结社型民间宗教便与斗争思想相结合,成为下层民众抨击与反抗封建统治秩序的精神武器。它曾经抚慰了无数下层民众痛苦的心灵,并一次又一次地动员群众为反抗封建专制统治和近代西方帝国主义列强的侵略而斗争,成了组织和领导下层民众运动的号角。一部中国民间宗教史,就是一部下层民众反抗斗争的历史。中国历史上著名的农民起义,如北宋末年的方腊起义,南宋初年的钟相、杨么起义,元末的红巾军大起义,明初的唐赛儿起义,明中叶的荆襄流民大起义,明末的徐鸿儒起义,清朝中叶的川、陕、鄂、甘、豫五省农民大起义,清末的太平天国运动和义和团运动以及民国时期的红枪会运动等,都是以结社型民间宗教作为战斗旗帜,或是由结社型民间宗教领袖直接组织、策动和指挥领导的,反抗封建专制统治和近代西方帝国主义列强的侵略,冲击着封建统治秩序的根基。

结社型民间宗教的双重特殊作用决定了它的社会地位的复杂性。首先,从历史角度看,结社型民间宗教为下层社会提供了精神避难所式的思想空间,所以能够为普通劳苦大众所接受和欢迎,在下层社会具有重要地位;但是,在封建统治者的心目中,结社型民间宗教往往是犯上作乱的具有社会破坏性的力量。其次,从发展的角度看,结社型民间宗教也在不断地发生变化,具有适应现实的某种自我调剂功能。最近二十多年来,无论是在中国大陆还是在港、台地区,结社型民间宗教的传人注意对传统教义作出许多新的解释;与此同时,他们还注意吸收时代文化的新内容,展示新的面貌。

## 二、松散型民间信仰的特点与地位

长期以来松散型民间信仰可以说是普通老百姓情感寄托的一种特殊“聚落”。通过民间信仰形态的归类,这有助于我们认识其社会文化价值。但是,进行分类,这仅仅是研究工作的开始。为了比较正确的认识其社会地位,我们有必要对其特点略做概括。

不言而喻,民间信仰的信众也有一定组织。这种组织主要表现在两个层面:



一是以宗族为纽带而形成的信仰团体。无论是祖先崇拜还是英灵崇拜,其信众往往是通过宗祠的联络而组织起来。二是以村社为基本的联络空间,由单一村落向多个村落发散。这初看起来似乎存在着严密的网络,但仔细推敲即可知,其联系的纽带或网络乃是自然形成的,尚未具备聚结的特质。正是从这个意义上,我们称此等民间信仰为“松散型”。

从渊源上看,松散型民间信仰是好巫尚鬼习俗文化的继续。中国的巫文化具有很长的历史。夏商周三代以前,可谓巫术盛行。三代以来,巫术与鬼神观念更加紧密结合,形成了鬼神巫术相融的神秘文化。这种神秘文化可谓杂而多端,既有愚昧落后的成分,也有社会生活的经验积累。尤其值得注意的是,上古的鬼神巫术文化包含着经验医疗的内容。这种情况,我们从《山海经》等文献里可以找到大量的资料。《山海经·大荒西经》说:大荒山有“巫咸”等十巫,他们不仅能够与神灵相通,而且操控着治病的药物,所谓“百药爰在”就是形容他们掌握医药的情况。此外,《山海经·海内西经》也说巫彭、巫咸等巫师“皆操不死之药”。这从一个侧面反映了巫术文化与民俗医疗的密切关系。由于巫师具备了一定的医疗技术和治病经验,他们在民众之中具有较高威信。随着社会的发展,医疗从巫术文化之中分离出来并且独立发展成为中医学,但这并不意味着巫术文化从此消失;其实,民间社会普通老百姓生病时并非都是找医生看病的,尤其遇上疑难杂症,普通的医疗手段所不能及的时候,巫术文化还是在发生作用。民间信仰中的许多被崇拜者,他们生前往往具有巫的身份。如在东南沿海影响最大的妈祖,早在南宋时,廖鹏飞就认为她是女巫,生前“以巫祝为事,能预知人祸福。既歿,众为立庙于本屿”<sup>①</sup>。《仙溪志·三妃庙》也说,“顺济庙,本湄洲林氏女,为巫,能知人祸福,歿而人祠之,航海者有祷述必应”。此外,像浙江、福建等地有较大影响的马夫人也是女巫出身。马天仙,又称马仙、马氏真仙、马仙姑等,原名马元君,俗名马五娘。<sup>②</sup>据何乔远《闽书》、冯梦龙《寿宁待志》载,马五娘出嫁前夕,未婚夫突然去世。她发誓不嫁,奉侍公婆左右,孝心感人。有一次外出,遇上山洪暴发,溪水暴涨,只见她将雨伞仰置于水上飞渡而过,观者以为是仙女下凡。马五娘待公婆终其天年后,就飞升而去。据说当地百姓遇到旱灾,常请她祈雨,随祷随应。像妈祖、马夫人之类受崇拜者在民间相当不少。这说明,松散型民间信仰在精神内涵上本具有巫术神秘文化的因子。

从存在基础看,松散型民间信仰与社会民生休戚相关。中国老百姓是讲究实际效用的,所以民间信仰在深层次上也就蕴涵着社会生活的诸多内容。他们崇尚的神灵往往是能够替老百姓排忧解难的精神象征。例如土地公,他虽然是

① 《圣墩祖庙前面重建顺济庙记》,转引莆田《白塘李氏族谱》。

② 详见林国平、彭文宇《福建民间信仰》,福建人民出版社1993年版,第181页。

诸神中最低级的小神,居住在人们为他搭盖的小庙里,但他在老百姓的心里却是一个为民众办实事的典范。相传土地公原名张明德,是周朝人,为上大夫的家仆。主人在京任职,其爱女思父心切,每日以泪洗面,张明德看了心里难过,于是不远万里护送小姐进京寻父。不料在途中遇到下大雪,天寒地冻,小姐身体虚弱,几乎快要被冻死。张明德就脱下自己的衣服给小姐穿上,而自己却被冻死了。天上的瑶池主人金母娘娘,见张明德舍身救弱女,深明大义,感其心术善良,就封他为福德正神,即成为后人所称的土地公。张明德的见义勇为得到了普通百姓的敬重,因此有关他的小庙几乎遍布神州大地的各个村落。民间传说二月初二是土地公的生日,也有的说是六月初六或腊月初八,人们在土地生日这一天杀鸡宰羊,祈求土地保佑人间五谷丰登。古时农家祭土地公一般在立春、立秋后的第五个戊日,仪式比较隆重,分别是祈求和答谢土地公赐予的五谷丰登,称“春祈秋报”。在普通百姓看来,土地公还是一个甘于寂寞、恪守公道的清官。他不怕肮脏,不怕臭,甚至连猪栏牛圈也给予守护。百姓们或许觉得土地公长年累月守护于猪栏、牛圈、水口过于寂寞,于是为他配上一个夫人。这虽然改变了早期土地崇拜的格式,但却体现了松散型民间信仰的善良愿望。像土地公这样寄托普通百姓生活愿望的例子还很多。诸如谷神、雨神、蚕神、虫神、瘟神等,它们从不同角度反映了老百姓生活的多种需求、遇上的多种问题以及解决问题的方式,具有鲜明的现实性。

松散型民间信仰具有深厚的社会基础。这不仅表现在庙宇众多,也表现在信仰传播的广泛。文献资料显示,松散型民间信仰早在上古时期的中原一带即已存在,后来随着移民而逐步向边远区域传播。大家知道,中国古代有安土重迁的传统,不是万不得已,百姓是不愿意背井离乡的。所以,汉人规模南迁,都是因为北方长期战乱,生存环境十分恶劣造成的。由于古代交通工具落后,迁徙的过程不仅漫长,而且充满危险,沿途会遇到各种困难。因此,他们为了祈求平安,往往在迁徙时把平常供奉的小神像或其他有灵异的圣物带上。到了迁入地后,就把家乡带来的公认最为灵验的小神像作为共同信仰的偶像。此类偶像既有属于正统宗教如佛教、道教方面的,也有民间信仰方面的。如汉族对天地四方、日月星辰、山川水火、风雨雷电等的崇拜在东汉魏晋诸朝陆续传入东南一带,建立各种坛庙以祭祀。此类自然崇拜虽然比较零散,但却根深蒂固,体现了松散型民间信仰的悠久历史与普遍的社会影响。随着社会的发展,新的民间信仰又产生出来,当移民运动继续进行的时候,新的民间信仰又随移民们流布于其他区域,乃至传播海外。在长期的发展过程中,松散型民间信仰与社会其他类型的文化相互结合,由于种种原因,有的受到朝廷的赐封,有的受到文人墨客的嘉许,从而提高其声誉。从表现形态来看,松散型民间信仰相当复杂,但基本上可以归属于

民俗文化的大范围,它同诸多民俗节日、民俗庆典结合在一起,几乎难以剥离。<sup>①</sup>

正如结社型民间宗教随着社会发展而变化一样,松散型民间信仰也随着时代的前进而更新。自20世纪90年代以来,东南沿海民间信仰比较普通的地方往往建立了以宫庙为主体的管委会。这种组织方式成为凝聚信众的核心、社会慈善工作的桥梁,甚至成为海峡两岸文化交流的特殊管道。在一些庆典活动中,民间信仰既继承了古老仪式,也引入了一些新的文艺样式,从而激发了活力。当然,我们也必须看到,由于历史的缘故,村社民间信仰也是一些陋习依存的载体,甚至有可能成为迷信传播的工具。如果没有看到民间信仰的两重性,就会在具体工作中发生某种失误。

## 重点难点

1. “民间宗教信仰”是中国学术界约定俗成的概念,它特指发端于民间并且扎根于民间的相对世俗化的神灵崇拜形式。从组织程度方面看,中国民间宗教信仰可以分为“结社型民间宗教”与“松散型民间信仰”两大模块。

2. “结社型”民间宗教就是以自然社区为活动空间而具有相对严密组织纽带的宗教类型,它包括民间秘密宗教、民间宗教结社、会道门等。“松散型”民间信仰是相对于结社型民间宗教而言的。从对象角度看,松散型民间信仰可分为自然崇拜式民间信仰、祖先崇拜式民间信仰、行业崇拜式民间信仰、英灵与乡贤崇拜式民间信仰等不同形态。从地理传播的角度可以分为村社民间信仰、超村社民间信仰两种形态。

3. 从社会学的角度看,结社型民间宗教具有双重作用。一方面,结社型民间宗教以其神秘甚至怪异的教义,灌输给下层民众,把人们创造现实美好生活的积极性消融在对虚幻神灵的顶礼膜拜上。另一方面,结社型民间宗教适应下层民众的精神需求,成为下层民众抒发情感的工具;它具有动员和组织下层民众反抗封建统治秩序和外来侵略的社会功能。

4. 松散型民间信仰虽然是好巫尚鬼习俗文化的继续,但它却与社会民生休戚相关。松散型民间信仰的内容与表现形态相当复杂,但基本上可以归属于民俗文化的大范围,由于历史的缘故,松散型的村社民间信仰也是一些陋习依存的载体,甚至有可能成为迷信传播的工具。

<sup>①</sup> 本章关于民间信仰部分主要参考陈支平、詹石窗主编《透视中国东南:文化经济整合研究》(下册)第九编,此编系林国平撰稿,厦门大学出版社2003年版。

## 复习思考题

1. 如何理解中国民间宗教信仰?
2. 什么是结社型民间宗教?什么是松散型民间信仰?二者的关系如何?
3. 结社型民间宗教的主要流派有哪些?它们对中国社会具有什么影响?
4. 中国民间宗教信仰的特点与作用何在?

## 参考读物

1. 濮文起. 中国民间秘密宗教辞典. 成都: 四川辞书出版社, 1996
2. 濮文起. 民间宗教与结社. 北京: 国际文化出版公司, 1994
3. 濮文起. 秘密教门——中国民间秘密宗教溯源. 南京: 江苏人民出版社, 2000
4. 马西沙、韩秉方. 中国民间宗教史. 上海: 上海人民出版社, 1992
5. 林国平. 林兆恩与三一教. 福州: 福建人民出版社, 1992
6. 连立昌. 福建秘密社会. 福州: 福建人民出版社, 1989
7. 王见川. 台湾的斋教与鸾堂. 台北: 南天书局, 1996
8. 欧大年. 中国民间宗教教派研究. 上海: 上海古籍出版社, 1993

## 第六章 基督教、天主教 与伊斯兰教的中国化

公元 1045 年,基督教正式分为东西两派,东派教会以君士坦丁堡为中心,以希腊语系教会为主,自称“正教”,即东正教,主要分布在地中海东岸和东欧各国;西派教会以罗马为中心,以拉丁语系教会为主,自称“公教”,即天主教,主要分布在西欧各国。16 世纪,马丁·路德、约翰·加尔文分别在德国和瑞士进行宗教改革,不承认罗马教皇的“首席”地位,成立新教派,称“新教”。在中国,由于历史原因,一般将新教通称为基督教或耶稣教,将罗马公教称为天主教。按照我国现行宗教政策,天主教、基督教与佛教、道教、伊斯兰教为我国五大宗教。本章所说的基督教实指新教。

早在 19 世纪 60~70 年代,传教士中的有识之士已开始注意把基督教与中国传统文化结合起来,提出了“孔子加耶稣”的传教策略。20 世纪 20 年代中国基督教掀起一场本土化运动,自立教会发展为一场全国性的大规模运动。新中国成立后,中国教会实现完全的自治、自养和自传。天主教的中国化历程始于唐代的景教传教士对佛教、道教用语的借用。明清时期以利玛窦为代表的耶稣会士,采取了会通耶儒、尊重中国社会习俗的传教策略。20 世纪 20 年代,中国天主教也开展了一场自上而下的本土化运动。新中国成立后,广大爱国的天主教徒掀起了一场声势浩大的反帝爱国运动,积极与社会主义社会相适应,为彻底实现真正的自治、自养和自传而努力。经过唐宋元时期伊斯兰教在中国的传播和融合,明清两朝,中国伊斯兰教致力于寻求与中国社会的融合,经过一段时间的努力,最终完成了中国化,成为中国社会的有机组成部分。民国以后,伊斯兰教作为我国的五大宗教之一,已积极融入中国社会,并出现了种种新的气象。

### 第一节 基督教的中国化

1807 年英国伦敦会传教士罗伯特·马礼逊(1782—1834)来到中国,揭开了近代中国基督教历史的序幕。此后,伴随着西方帝国主义国家的侵入,大批传教士纷纷踏上中国的土地。鸦片战争后,腐朽无能的清政府被迫与帝国主义国家

签订一系列不平等条约。凭借不平等条约的保护,传教士们把他们的合法活动范围由沿海通商口岸逐步扩展到内地,从而使基督教势力触及中国的山隅海角。

由于基督教是在帝国主义的炮舰轰开中国国门的同时传入的,因此;在许多中国人的心目中,基督教传教士无异于帝国主义侵略者,是侵我中华、毁我家园的“洋鬼子”。加上部分传教士来华后无视中国传统文化,对中国人民进行了一系列的侵犯活动,霸占民田民房、干涉内政、搜集情报、包庇不法教民等,直接侵犯了中国的主权,干扰了民众的正常生活。许多地痞流氓、土匪恶霸入教后,无视公堂,恃教欺人,横行乡里。种种因素造成了中国人民反教情绪日益高涨,基督教自然被冠以“洋教”的称号,教民也就成了“假洋鬼子”了。结果,入教者寥若晨星,教民的素质也极为低下,严重阻碍了传教士们实现以基督征服中国、使中国基督教化梦想的进程。为使更多的中国人接受基督教,传教士中的一些有识之士来华后不久就开始注意结合中国传统文化的传播基督教,从而开始了艰辛而漫长的基督教中国化的进程。

### 一、19 世纪下半叶“孔子加耶稣”的传教策略

经过二三十年的传教摸索,到 19 世纪 60~70 年代,基督教传教士中的有识之士已经开始意识到,只有把基督教与中国传统文化相结合,走“孔子加耶稣”的传教路线,才能更好地在中国传播基督教。第一个提出“孔子加耶稣”理论的是美国传教士林乐知(1836—1907)。1869 年 12 月至 1870 年 1 月,林乐知在《教会新报》上连续发表文章,系统地阐述了“孔子加耶稣”的理论。继林乐知之后,德国传教士花之安在其《自西往东》著作中,进一步系统地宣传“孔子加耶稣”理论,认为基督教教义与儒家思想实为“同条共贯”。李提摩太(1845—1919)、李佳白(1857—1927)、丁韪良(1827—1916)等传教士也一手拿《圣经》,一手捧《四书》,到处宣扬“孔子加耶稣”的理论,大力陈说耶儒应该互相合和、互相敬爱。19 世纪 80 年代以后,传教士大多是按此路线来传播基督教的。

### 二、19 世纪末 20 世纪初“自立”教会的初步尝试

长期以来,中国教会在经济、政治等各方面都依赖于西方基督教差会。这一方面增加基督教各差会的经济负担,另一方面也使中国基督教带上“洋教”的称号,成为西方基督教的附庸。同时,尽管传教士大力鼓吹耶儒融合,但是,外国传教士由于人手的缺乏以及对当地方言、风俗习惯、环境等的不适应,一般只能驻守在总堂,负责施行圣礼、检查会籍、排解纠纷等指导性的事宜,而教会的实际工作便落在本地传道者的身上。本地传道者已经在教会中占有举足轻重的地位。有鉴于此,从 19 世纪下半叶开始,部分传教士和中国教会内部的爱国人士开始关注中国教会的自立问题,力图改变“洋教”之形象,建立具有中华民族特色的

基督教,并纷纷作出探讨和实践。

中国教会的自立强调“三自”,即自治、自养和自传。所谓“自治”,是指治理中国的教会,不再是西方传教士的专利,本地牧师及传道的数目应该增加,并且更多地参与教会的会务决策,成为教会的主力与领袖。“自养”是指教会经费,特别是牧师、传道的薪金,应该由会友供给,以减少外国差会对中国教会的支援,做到中国人供养中国教会。“自传”是指鼓励中国基督徒参与更多的布道工作,本地传道者在这方面自不待言,普通信徒更应主动地在国人面前作见证,引人归主。最早提出“三自”这个口号的,是英国长老会在光绪七年(1881)的汕头会议上提出的。许多传教士也纷纷撰文发表意见。如倪维思认为由中国信徒向中国人传教,不仅比由西方传教士的传教更经济、有效,而且有利于他们自身的培养和锻炼,对中国教会大有裨益。白达勒认为,中国的福音化,必须由中国牧师运用自己方式的传教来实现。艾约瑟(J. Edkins)指出,要让所有的中国信徒都为基督做点事。

为了摆脱西方传教士的控制,早在19世纪70年代,少数爱国的基督徒也着手谋求基督教的中国化,主张独立自办教会。最早在此方面作出尝试的是广东教徒陈梦南。陈梦南主张中国基督教应该由中国人自己来传播,以免被教外人士讥为洋教。1872年,他在本地信徒和华侨的资助下租赁房屋自行传教。次年,成立了“粤东广肇华人宣道会”,开创了华人自办教会的先河。继陈梦南之后,一些爱国的教徒纷纷效仿,独立自办教会。至1897年,此类自立的教会已达100多处。这是19世纪个别中国教徒所做的使基督教本地化的初步尝试。但是,总的来说,这些自立的教会尚处于自发状态,规模较小,在全国的影响也不大。

进入20世纪,随着革命形势的日益高涨,创办自立教会由个别教徒自发的尝试逐步发展成为一场全国性的教会自立运动。

震惊中外的义和团运动曾经给在华帝国主义势力及其控制下的基督教以沉重的打击。为了镇压义和团运动,英、美、法、德、俄、日、意、奥组成八国联军对中国发动进攻,并强迫清政府签订丧权辱国的《辛丑条约》。各国传教士得以重建和扩展在中国的教会势力,并且更加肆无忌惮地干涉中国内政。义和团运动的失败和丧权辱国的《辛丑条约》的签订,刺激了许多爱国的基督徒。他们纷纷组织自立教会,宣布脱离外国差会。中国教会的自立运动开始在华南、华东、华北等地得到迅速发展。

在上海,华人牧师俞国桢建立的“中国耶稣教自立会”在全国都有深远影响。俞国桢原是长老会牧师,1903年在信徒的支持下宣布自养,并将其所在教堂改名为自立长老会堂。同年,因反对将“保教一款,列入不平等条约”,与高凤池、宋耀如等其他12位基督徒发起成立了“中国基督徒会”,以“爱国爱人之心,

联络中国基督徒合为一群,提倡中国信徒宜在本国传道”。<sup>①</sup>1906年,俞国桢在上海创立了“中国耶稣教自立会”,主张“废除保护教会的不平等条约……觉醒了的各地区教会和具有崇高理想的基督徒,即将建立一个自治、自传、自养的教会”,<sup>②</sup>在中国基督教历史上第一次提出“三自”思想。1910年,俞国桢联络了一批愿意自立的教会,在上海成立了中国耶稣教自立总会。次年,创办会刊《圣报》,以“鼓吹自立,调和民教”,极大地推动了全国自立教会的发展。据统计,在1920年耶稣教自立会召开第一次全国大会时,全国共有80多处自立教会。1921年,此类教会增至150余处,1922年有180多处,1923年有290余处,1924年有330多处自立分会。

除上海外,全国其他地区的自立教会也开始产生和发展起来。如山东在19世纪末20世纪初涌现了一批自立教会,其中,影响较大的是青岛信徒刘寿山等人组织的自立会。刘寿山原为长老会信徒,1901年开始发起组织自立会。1913年开始筹划成立山东中华基督教自立会,并呈请政府拨地20亩作为自立教堂之用。1915年,在信徒的资助下,自立教堂得以竣工,并在堂内召开“山东中国基督教会”成立大会。天津教会的自立运动始于1899年,伦敦会信徒陈翰臣在老西开租屋建堂,称“华北自立会中国福音堂”,但因义和团运动的爆发被迫停顿。1902年,长老会信徒仲子凤等人组织美以美会、伦敦会、公理会、圣道会的信徒筹备成立自立教会,因传教士的阻挠而被迫停止。1910年,信徒徐汇川、张伯苓等人组织成立了“中国基督教会”,拥有各公会信徒600多人。北京教会也在诚静怡的领导下联合了圣公会、美以美会、长老会等各公会信徒,于1912年组织成立了中华基督教自立会。在广东、福建等地也出现了一批自立自养的教会。<sup>③</sup>与19世纪末的自立教会相比,20世纪初的自立教会规模更大,影响也更为深远,它们的发展使中国基督教本土化进程又前进了一步。但这个时期的自立教会仍处于自发分散的状态,各教会对“自立”的理解也互不相同。自立教会真正发展成为一场全国性的大规模运动,是在20世纪20年代非基督教运动爆发之后。

### 三、20世纪20年代中国基督教的本色化运动

#### 1. 五四运动和非基督教运动对中国基督教的非难和挑战

1919年,中国知识分子和青年学生掀起了一场轰轰烈烈的“五四”新文化运

① 《中西教会报》1903年,总第91期。

② 于可:《当代基督新教》,东方出版社1993年版,第293页。

③ 以上参阅罗伟虹《中国基督教自立运动》,载《基督宗教研究》(第二辑),社会科学文献出版社2000年版,第279页。



动。新文化运动高举“科学”、“民主”的旗号,对所有的宗教提出非难和挑战。由于与帝国主义列强的特殊关系,基督教首当其冲地成了新文化运动攻击的主要目标之一。许多知识分子和青年学生纷纷发表文章主张取缔一切宗教。

然而,新文化运动的“科学”与“民主”的旗号并没有改变中国受侵略的命运,1922年的华盛顿和会仍然没有恢复中国的主权。于是,一些爱国的知识分子又开始寻找新的救国之路。恰在此时,“世界基督教学生同盟”决定于1922年4月4日至8日在国立清华大学召开第十一届世界基督教学生同盟大会,将有30多个国家的外国代表146人、中国代表400多人参加会议,这成了1922年至1927年中国非基督教运动的直接导火线。首先发起运动的是上海学生,在大会举行的前一个月,上海爱国学生便着手组织了“上海非基督教学生同盟”,并发表了《非基督教学生同盟宣言》,声讨帝国主义利用宗教对我国进行文化侵略,号召广大青年学生起来反对基督教及世界基督教学生同盟。接着,北京各学校学生也加入运动,北京大学的学生在蔡元培等人的领导下成立了“非宗教大同盟”,并制定了《非宗教大同盟宪章》。清华大学的学生还出版了《铲除基督教专刊》,强烈抗议世界基督教学生同盟在中国召开大会。随后,南京、武汉、长沙、广州、杭州、福州、厦门、天津、保定、芜湖等地的学生也先后成立了非基督教组织,形成了一场声势浩大的全国性非基督教运动。

非基督教运动可分为两个阶段:第一个阶段是1922年至1924年运动以北方为中心,通过报刊、书籍与公开演讲反对世界基督教学生同盟在中国召开大会,并谴责基督教教义的不科学性。第二个阶段是在1924年至1927年的革命高潮时期,非基督教同盟通过组织群众示威活动,从反对帝国主义的角度,强化对基督教的攻势,提出了“打倒基督教!”“打倒帝国主义的工具基督教!”“打倒文化侵略的先锋基督教!”“废除制造洋奴的教会学校!”“打倒甘当帝国主义走狗的牧师和传道人!”“废除洋奴制造厂——教会学校!”等口号,并要求没收教会财产、收回教育权。在北伐战争途中,甚至还发生了革命军袭击教会、杀死传教士、赶走牧师、强占教堂、抢劫教会财产的事件。非基督教运动给中国乃至世界基督教带来了极大的震动,它揭露了帝国主义利用宗教及教会学校对中国进行文化侵略的本质,极大地提高了许多基督教徒的爱国觉悟。

## 2. 知识分子基督徒对挑战的回应

为回应新文化运动的挑战,1920年1月北京的知识分子基督徒组成了“北京护教团”,在《生命》月刊上纷纷发表文章,重新探讨了基督教与中国社会的关系。徐宝谦等人指出,中国基督教应该加快培养中国人充当教会领袖,积极融入中国社会,主动提出解决中国社会问题的方案。诚静怡指出,中国教会应该本色化,在本色化的基础上,使基督教与中国社会合二为一。赵紫宸认为,中国基督徒应该身体力行、舍己为人,把耶稣的自我牺牲精神融入中国文化,从而使基督

教成为中国文化的有机组成部分。针对新文化运动提出的基督教反科学的批评,刘廷芳认为,应该去除基督教中反科学的、非理性的成分,《圣经》和基督教教义都应该接受科学的检验,在检验中不断加以修正,从而使基督教信仰成为合乎科学、合乎理性的信仰。赵紫宸强调,应该以科学的精神和进化论的观点重新检讨基督教教义。以上这些讨论拓宽了神学思路,加大了知识分子基督徒的信仰深度。

针对非基督教运动把基督教说成是帝国主义的侵略工具和走狗,知识分子基督徒特别强调基督教是穷人的宗教、为劳动者服务的宗教,以期基督教能够为中国民众、中国社会所认可,使教会真正“属于中国人”,成为“中国人的基督教”。而要做到这一点,诚静怡认为中国基督教必须具有三个条件:一是要摆脱外在的干涉,中国信徒应享有相当的自决权;二是必须肯定中国文化的地位,教会的培灵不应与民族传统和精神体验相冲突;三是要成为完善和丰富中国人生活与文化的先锋。<sup>①</sup>

### 3. 本色化运动的掀起和自立运动的发展

新文化运动和非基督教运动的爆发,使中国教会人士猛然意识到中国教会再也无法按照老路继续走下去,中国基督教欲图生存、振兴与发展,必须加以变革,或搞“本色运动”,或走自立道路,除此之外,别无出路。

1922年在上海召开的“中国基督教全国大会”正式提出了要使中国教会本色化的口号,在大会发表的《教会的宣言》中,对“本色化”作了如下阐释:“我们对于西来的古传、仪式、组织,尚若不事批评,专做大体的抄袭,卑鄙的摹仿,实在不利于基督教永久实在的建设……所以,我们请求国内耶稣基督的门徒通力合作,用有系统的捐输,达到自养的目的。由果决的实习,不怕试验,不惧失败,而达到自治的正鹄,更由充分的宗教教育、领袖的栽培及恳切的个人传道而达到自传的目的。”在会上宣布“时期已到,吾中华信徒应用谨慎的研究,放胆的试验,自己删定教会的礼节和仪式。教会的组织和系统,以及教会布道及推广的方法,务求一切都能辅导现在的教会成为中国本色的教会”。<sup>②</sup>在这一原则的指导下,中国基督教各差会纷纷在神学、礼仪及组织等方面掀起一场本色化运动。于是,出现了中国殿宇式的教堂、民歌式的赞美歌、中国化的礼拜仪式,并培植了大批的中国教会领袖,开始从传教士手中接管教会。本色教会运动在具体的贯彻过程中表现出三个特点:第一,强调西方传教士退居二线,由中国基督徒掌管教会,但在经济上仍然接受西方差会的援助。第二,提倡中国基督教与中华民族固有文化相结合,用中国的文化观念来理解基督教教义,在教会礼仪中吸收中国原有

① 以上参阅[韩]李宽淑《中国基督教史略》,社会科学文献出版社1998年版,第308~311页。

② 顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海人民出版社1996年版,第469~470页。

的风俗习惯。第三,强调同宗派教会的大联合,建立全国性组织。<sup>①</sup>

五四运动爆发后,不少爱国信徒也投身于这场反帝反封建的革命运动,尤其是1925年“五卅”惨案发生后,中国基督教徒逐渐认清了帝国主义的侵略真相,纷纷要求脱离外国差会,成立自立教会。“五卅”惨案发生后,开封内地会表示要“为国家争人格,为教会争人格,为基督徒争人格”而宣告独立。广东揭阳礼拜堂教徒要求与英国差会脱离关系,成立中华自立教会。温州有40个教堂宣布脱离英教士的管辖,表示要“为同胞争口气”而自立。上海内地会宣布成立中华基督教会,后改为“上海基督徒新团契”。<sup>②</sup>1926年,随着北伐的节节胜利,教会的自立运动也如火如荼地发展起来。一时间,教会自立浪潮遍及全国,武汉、上海、杭州、兰州、宁波、桂林、哈尔滨等地基督徒都先后成立联合会,宣布自立。至1927年,全国共有自立教600多处。20年代的教会自立运动顺应了时代的要求,运动中涌现出来的一批教会领袖,是中国基督教宝贵的人力资源。但当时人们开展自立运动,主要是凭着一股政治热情和反帝决心,教会本身在经济、组织等方面的准备是不充分的。而且,这些宣布自立的教会大多在北伐革命区域内,受革命潮流的影响很大。因此,当1927年蒋介石、汪精卫先后叛变,国民革命宣告失败后,教会的自立运动很快地沉寂下去。至1935年,原来600多处的自立教会只剩下200多处。

#### 四、建国后基督教的“三自”爱国运动

基督教“三自”爱国运动是中华人民共和国成立后,中国基督徒为摆脱帝国主义控制,拥护社会主义,实现独立自主,自治、自养和自传的爱国爱教运动。

20世纪20年代的本色化运动和自立教会运动,使部分中国教牧人员开始从外国传教士手中接过教会的领导权,但这并没有改变一百多年来中国基督教为外国差会所控制的局面。1949年中华人民共和国的成立,为中国基督教彻底摆脱西方控制,实现独立自主自办教会创造了条件。1950年5月,周恩来接见了由吴耀宗等人组成的基督教访问团。在谈话中,周恩来指出,宗教的存在是长期的,中国人有宗教信仰的自由,中国基督教要真正成为中国人自己的教会,必须自觉肃清帝国主义的力量和影响。同年9月,在吴耀宗的倡导下,中国基督教会发表了《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的宣言,提出中国基督教的总任务是“拥护《共同纲领》,在政府的领导下,反对帝国主义、封建主义及官僚资本主义,为建设一个独立、民主、和平、统一和富强的新中国而奋斗”。宣言要

① 陈建明:《略论基督教与中国社会的冲突与适应》,载《宗教学研究》2000年第4期。

② 罗伟虹:《中国基督教自立运动》,载《基督宗教研究》(第二辑),社会科学文献出版社2000年版,第283页。

求“促成一个为中国人自己所主持的中国教会”，为此应当“使教会群众清楚地认识帝国主义在中国所造成的罪恶，认识过去帝国主义利用基督教的事实，肃清基督教内部的帝国主义影响，警惕帝国主义利用宗教培养反动力量的阴谋”；“培养一般信徒爱国民主的精神和自尊自信的心理，中国基督教过去所倡导的自治、自养、自传的运动，已有相当成就，今后应在短期内完成此项任务”。<sup>①</sup>宣言发布后，得到全国信徒的响应。至1954年，全国有40多万教徒签名拥护宣言。1950年朝鲜战争爆发，中美关系急剧恶化，美国悍然对中国实行经济封锁，这使一向依赖美国差会津贴来维持的中国教会遭遇严重困难。1951年4月，中国基督教各教会各团体发表了《联合宣言》，宣布要彻底地割断与美国差会及其他差会的一切关系，加速实现中国基督教的自治、自养和自传，并成立了以吴耀宗为主席的“中国基督教抗美援朝‘三自’革新运动委员会筹备委员会”，作为“三自”运动的领导机构。1954年7月，第一届中国基督教全国会议在北京召开，吴耀宗在会上作了《中国基督教三自革新运动四年来的工作报告》，指出四年来中国教会在人事、行政、经费等方面基本上割断了与帝国主义的联系，中国教会初步实现了自治、自养和自传。会议正式成立了中国基督教“三自”爱国运动委员会。

1961年，第二届中国基督教全国会议在上海举行，会议修改了《中国基督教“三自”爱国运动委员会章程》，会议号召全国基督教徒积极参加社会主义建设，促进中国教会彻底实现自治、自养和自传。1980年第三届中国基督教全国会议决定成立中国基督教协会，通过了《中国基督教协会章程》，并选举丁光训为中国基督教“三自”爱国运动委员会主席和中国基督教协会会长。1986年第四届中国基督教全国会议在北京举行，会议指出培养年轻一代的教牧人员刻不容缓，中国基督教应办好各级神学院。1991年底至1992年初，中国基督教第五届全国会议通过了《中国基督教各地教会试行规章制度》，会议指出，至此中国教会的“三自”爱国运动已进入一个按“三自”原则办好教会，即自治要治好、自养要养好、自传要传好的新时期。

## 第二节 天主教的中国化

正如基督教有一个中国化的过程一样，天主教进入中国也经历了一个与中国社会相适应的进程。这个进程开始于语言的借用、经典翻译、诠释等环节。

<sup>①</sup> 《人民日报》1950年9月23日。

## 一、早期天主教的传人

天主教中国化的历程,可以追溯到唐代的景教。景教又称聂斯脱利派,其创始人聂斯脱利不赞成混同耶稣的神性和人性,拒绝以圣母玛利亚为崇拜对象,遂于431年以弗所宗教会议上被斥为“异端”。据唐建中二年(781)所立的《大秦景教流行中国碑颂》记载,唐贞观九年(635),景教主教阿罗本来到唐都长安传教,这是有文字记载的中国基督教历史的开端。景教传教士在翻译介绍经典时,有意借用了大量佛、道教的用语,如用“佛”、“阿罗汉”称天主,用“僧”称传教士,把教堂称为“寺”,把天使称为“法王”、“诸神”,把受洗称为“受戒”,借用道教的“道”、“无”等概念来阐述天主教教理。在早期遗存的景教碑额十字架下刻有莲花座,在福建泉州发现的景教十字架墓石中刻有佛教艺术的祥云、莲花和莲座等。

元代,除景教得到恢复外,罗马天主教也传入中国。元世祖至元二十六年(1289),罗马教皇尼古拉四世派遣方济各会士蒙高维诺(Giovanni da Montecorvino)来华传教,1294年到达元大都,创设中国天主教第一个教区,并先后建立两座教堂,发展教友六千人。蒙高维诺等人来到中国后,尊重蒙古文化,努力学习蒙文,并将《新约全书》和《诗篇集》译成通用语言。当时天主教把传教重点放在蒙古人和色目人这些少数民族上,而忽视了占人口绝大多数的汉人。因此,随着1368年元朝的灭亡,天主教在中国也随之暂告湮灭。

## 二、明清时期耶稣会士在天主教中国化问题上的积极实践

元朝灭亡,天主教在蒙古帝国中的传教失去了政治基础,但是,这并不意味着它从此不能复现。其实,当社会提供了一定条件时,它还是有可能在中国存在与发展的。历史已经证明了这一点。

### 1. 利玛窦规矩

19世纪,当欧洲殖民主义者把侵略矛头指向中国时,天主教再次进入中国。早在1553年,耶稣会士沙勿略就曾到达山东台山县的上川岛传教,他曾几次谋求入广东传教,均以失败告终,最后怀恨死在上川岛。沙勿略被耶稣会士称为“远东开教之元勋”。天主教再次正式传入中国是在明万历年间,耶稣会士经澳门入内地传教,前后历时近200年。这次,以利玛窦(Matteo Ricci)等为代表的耶稣会士鉴于中西传统文化的差异和中国的实际情况,采取了天主教中国化的传教策略。他们学习汉语和儒家经典,穿儒服,起中国名字,用中文撰写有关天主教教义的书籍,引用中国古典著作来解释天主教教义,尊重中国传统的风俗习惯等,在天主教中国化历程中留下许多宝贵的经验。

最早尝试用中文传道的耶稣会士是罗明坚(Michele Ruggieri),他于1579年

7月到达澳门,花了近一年的时间学习汉语和儒家经典,并首先用中文撰写了一部介绍天主教教义的书籍——《天主圣教实录》。在明末清初的天主教中国化进程中作出最重要贡献的是利玛窦。利玛窦对天主教中国化的努力,主要体现在以下两个方面:

第一,用中文著书传道,融合耶儒,力图在耶儒之间求得共鸣,论证天主教教义与儒家思想不相违背。利玛窦刚来中国时,自称是来自天竺的西僧,着僧服,剃发薙须。但后来才发现,和尚在中国并没有像在日本那样受人尊重,而通过科举考试跻身国家统治机构的士大夫才是最受人们尊敬的阶层。于是,他马上改变传教策略,脱去穿了二十几年的僧服,改穿儒服,变“西僧”为“西儒”,刻苦研习儒家经典,以至达到融会贯通的地步,并以此来著书立说。早在1584年,利玛窦就与罗明坚着手将“天主十诫”译成中文,名为《祖传天主十诫》。1595年,利玛窦用中文著成《天主实义》上、下两卷,分别论述了天主教有关天主、灵魂、鬼神、人性、身后赏罚及耶稣降生等道理。在介绍天主教教义时,利玛窦主张走“多与孔、孟合”的路线,“把孔夫子这位儒教奠基人留下的某些语焉不详的字句,通过阐释为我所用”,<sup>①</sup>在《天主实义》中,利玛窦大量引用了儒家经典中关于“上帝”、“天”的论述,宣称西方崇奉的天主就是中国古籍中的“天”或“上帝”。他在向万历皇帝说教时曾说过:“上帝就是你们所指的天,他曾经启示过你们的孔丘、孟轲和许多古昔圣王。我们的到来,不是否定你们的圣经贤传,只是提出一些补充而已。”<sup>②</sup>在利玛窦的影响下,其他耶稣会传教士也纷纷在中国古籍中引经据典,竭力糅合天主教教义与儒家学说,如素有“西来孔子”之称的艾儒略(Julio Aoeni),借助儒家“三纲五常”中的孝敬父母之道,来诠释对大父母——天主的尊敬和崇拜;用中国历史上“成汤之祷于桑林”的传说来解释耶稣为民受难救赎的道理;用“太极”来理解上帝创世之举及万物生成之源等。这种会通耶儒的传教路线,深受中国士大夫的好感。中国天主教“三大柱石”中的徐光启指出,天主教“百千万言中,求一语不合忠孝之指,求一语无益于人心世道者,竟不可得”,<sup>③</sup>其教义可以达到“补益王化,左右儒术”的作用。李之藻认为天主教“不脱六经之旨”,主张以天主教教义补儒学之不足。杨廷筠也认为天主教教义与儒家学说“脉脉相符”。

第二,尊重中国社会习俗,主张应允许中国教徒祭祖祭孔。利玛窦在广州居住多年,认真了解中国的传统文化和礼节习俗。为了使天主教适应中国社会习俗,利玛窦对天主教的某些教规作了必要的调整。如根据中国人没有用脱帽、拥

① 谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,辽宁人民出版社1989年版,第68页。

② 费赖之著:《入华耶稣会士列传》,中华书局1995年版,第156页。

③ 《跋二十五言》,《徐光启集》,上海古籍出版社1984年版,第87页。

抱和吻手来表示尊敬的习俗,在做弥撒时,利玛窦不要求中国信徒脱帽;鉴于中国人讲究男女授受不亲,利玛窦去除了洗礼中的涂油仪式,必要时用镊子夹着棉花涂油来代替用拇指涂油,等等。而对中国信徒参加传统的祭祖祭孔习俗的行为,利玛窦也表示宽容。他认为祭祖祭孔并非偶像崇拜,不违背天主教教义。他把孔孟之道和敬天祭祖思想结合起来,认为中国人祭祖是为了表达对祖先的敬爱和感激,他说:“信奉儒教的人,上至皇帝下至最低阶层,最普遍举行的是我们所描述过的每年祭祀亡灵的仪式。据他们自己说,他们认为这种仪式是向已故的祖先表示崇敬,正如在祖先生前要受崇敬一样。他们并不真正相信死者确实需要摆在他们墓前的供品,但是他们说他们之所以遵守这个摆供的习俗,是因为这似乎是对他们已故的亲人表示自己的深情的最好办法。的确,很多人都断言这种礼仪的最初创立与其说是为了死者,倒不如说是为了生者的好处。他们这样做是希望孩子们以及没有读过书的成年人,看到受过教育的名流对于死去的父母都如此崇敬,就能学会也尊敬和供养自己在世的父母。这种在死者墓前上供的做法似乎不能指责为渎神,而且也许并不带有迷信的色彩,因为他们任何方面都不把自己的祖先当作神,也不向祖先乞求什么或希望得到什么。”对于祭孔,利玛窦认为是对孔子表示敬意,是对儒家经典的纪念。他说:“每个新月和满月到来时,大臣们以及学士一级的人们都到孔庙聚会,向他们的先师致敬。……每年孔子诞辰以及习惯规定的其他日期,都向孔子供献精美的肴饌,表明他们对他著作中所包含的学说的感激。他们这样做是因为正是靠着这些学说,他们才得到了学位,而国家也才得到了被授以大臣官职的人们的优异的公共行政权威。他们不向孔子祷告,也不请求他降福或希望他帮助。他们崇敬他的那种方式,正如前述他们尊敬祖先的一样。”<sup>①</sup>

利玛窦这种会通耶儒、尊重中国习俗的传教方略,被康熙帝称为“利玛窦规矩”。与利玛窦同时及其之后的一批来华耶稣会士如艾儒略、汤若望、南怀仁等继续坚持利玛窦的传教策略和方法,对中国文化采取认同和赞赏的态度,从而吸引了许多中国人,尤其是具有一定政治、社会地位的士大夫加入天主教,甚至成为中国天主教会的中坚力量。他们在信奉天主教基本教义的同时,又参加祭祖祀孔的活动,保持中国传统的伦理和礼俗,使得天主教在中国化历程中迈出了第一步。

## 2. 培养本地神职人员的初步尝试

在传教过程中,部分传教士开始意识到华人在传播天主教中具有特殊的作用和意义,因此,早在明末清初,有些传教士已经考虑培养本地神职人员并进行

<sup>①</sup> 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,中华书局1983年版,第103~104页。

了初步的实践。

因当时天主教的经典和教规均为拉丁文,因此,欲培养本地神职人员,首先应将天主教的经典和教规译成中文,并结合中国国情,创设中文礼仪。耶稣会士在这方面的努力是不容忽视的。利玛窦在来中国的第二年(1584)即与罗明坚合作将“天主十诫”译成中文。1602年,龙华民用中文出版了《圣教日课》三卷,涵括了天主教日常公诵之经文。利类思先后编译了《弥撒经典》、《司铎日课》、《司铎典要》等经籍。在培养神职人员方面,少数传教士也已注意这个问题,且小有成就。利玛窦在世时,就有广东籍人钟鸣仁、钟鸣礼兄弟追随其左右协助传教。其中,钟鸣仁于1591年加入耶稣会,是该会最早的中国籍会员。福建福安人罗文藻于1633年由方济各会传教士利安当受洗入教,1684年被祝圣为主教,成为中国天主教历史上第一位中国籍主教。罗文藻非常重视培植本地神职人员,曾亲自为万其渊、吴历、刘蕴德三位华人神父祝圣。

由于“利玛窦规矩”的深入贯彻,加以部分开明传教士注重创设中文礼仪及培植本地神职人员,天主教在晚明清初一度十分兴盛,传教范围迅速扩展,信徒日增。据统计,到康熙九年(1670),全国天主教信徒已达二十七万三千七百八十余人。<sup>①</sup>但是好景不长,一场由多明我会和方济各会反对“利玛窦规矩”而挑起的长达百年的“中西礼仪之争”,最终导致了中国政府对天主教的禁断。自雍正以后的一百二十余年,天主教上为朝廷官吏所禁止,下为民间所排斥。利玛窦等人辛辛苦苦开创的传教事业被白白断送。

### 三、现代中国天主教自上而下的本土化运动

鸦片战争后,依据不平等条约的保护,天主教再次获得了在华建堂传教的特权。然而,帝国主义侵华的背景,加上“洋教”的性质、个别传教士和部分教民的横行不法以及基督宗教与中国传统文化之间的差异,使得天主教在中国的发展困难重重,尤其是鸦片战争爆发后,各种仇教的反洋教斗争此伏彼起,接连不断,严重阻碍了天主教在中国的本土化进程。

20世纪20年代,正当中国基督教大张旗鼓地开展本土化运动的同时,中国天主教会也在努力实现本地化。1919年五四运动爆发后,天津的天主教爱国教徒积极响应,成立了第一个公教救国团,并发布了《为外交泣告教中人书》,控诉了法国帝国主义在保教权的名义下侵华的事实,要求对在华天主教进行改革,取消法国政府的保教权。但该要求遭到了当时罗马教廷教务巡回使、法国巴黎外方传教会传教士光若翰的坚决反对。尽管如此,在基督教本土化的浪潮中,中国

<sup>①</sup> 德礼贤:《中国天主教传教史》,台湾商务印书馆1934年版,第68页。



天主教会内部也不乏主张本土化的中西人士。如爱国信徒英剑之指出,外国传教士可以爱国,中国天主教徒也应该爱国。出身于天主教世家的马相伯提出了一份包括开办教会学校、培养中国籍神职人员、用中国话传教、让中国籍主教管理教务、外国传教士应尊重中国文化、中外神职人员之间的不平等地位应得到改善等内容的关于天主教本土化措施的主张。

在西教士中,雷鸣远(Vincent Lebbe)和刚恒毅(Celso Costantini)是主张天主教中国化的代表人物,在中国天主教本土化进程中具有举足轻重的作用。雷鸣远指出,中国教友首先是中国人,有权利更有义务爱国;中国天主教应该由中国人来管理。1912年,雷鸣远在天津创立中华公教进行会,组织信徒传教。1915年,袁世凯签订丧权辱国的“二十一条”后,雷鸣远发起救国储金大会,倡议信徒积极参加反对“二十一条”的救国运动,这一义举使天津市民在不同程度上改变了对天主教的成见。同年,雷鸣远支持天津人民从法国手中收回老西开的斗争,迫使法国政府归还老西开。雷鸣远因此而受到教会当局的责难和处分,1920年,被遣回比利时。1926年,雷鸣远再度来华,并加入中国国籍,创建了适合中国国情的“耀汉小兄弟会”。抗日战争时期,雷鸣远曾带领教徒组织医疗队,转战各地。1940年病逝于重庆。

1919年11月,顺应时势的要求,教皇本笃十五世发布了《夫至大至圣之任务》(简称《夫至大》)的通谕。通谕强调培养本地神职人员刻不容缓,传教士应尽量培植本地神职人员,使他们不仅能作为外籍传教士的助手,而且具有接管本国教会的能力。但该通谕遭到了当时把持中国教区的法国传教士的抵制,并试图封锁消息。爱国信徒马相伯将此通谕译成中文,并与英剑之出资印刷,发布全国。1922年,教廷派刚恒毅作为宗座代表来到中国。来华后,刚恒毅积极推行《夫至大》通谕。刚恒毅指出,长期以来,天主教在中国始终是一种“客教”,要想让中国人皈依基督,必须实现中国天主教的本土化,由中国信徒来掌管中国天主教,传教士应该尊重中国传统文化和风俗习惯。1924年,刚恒毅在上海召开中国天主教历史上的第一次全国主教会议,大会的主题是在中国建立一个自由的、正常的、本土化的天主教会。大会最后决议本地神职人员只要有资格可以担任任何职务。大会还按地域把中国教区重新分为17个大传教区,即蒙古、东北三省、河北、山东、山西、陕西、甘肃、苏皖、河南、四川、湖北、湖南、江西、浙江、福建、广东及黔桂滇教区,从这些大传教区中再划分出若干新教区。此后,刚恒毅向罗马推荐了六名中国主教人选。1926年10月28日,教宗庇护十一世在梵蒂冈为这六位主教人选举行祝圣大典。这次大典是自1685年罗文藻神父晋牧后二百多年来第一次中国神父晋牧大典,它标志着中国天主教本土化运动进入了一个新的历史时期。同年,罗马教廷发布了《教会事务》通谕,重申了《夫至大》通谕的思想。经过有意识的训练和培养,本地神职人员数量显著增加,至1933年,中

国天主教会已有中国籍主教二十几名,神父1 600人,修女3 600人。<sup>①</sup>

抗日战争期间,中国天主教会遭到了极大的破坏。1945年,抗日战争胜利后,中国天主教继续为实现本土化而努力。1945年12月,教宗比约十二世任命青岛教区主教田耕莘为枢机主教。1946年,罗马教廷又任命田耕莘为北平总主教,主持全国教务,这是中国天主教在本土化进程中迈出的一大步。1946年4月,罗马教廷宣布在中国实行“圣统制”,将全国划分为20个教省,每教省设立总主教一名,并任命于斌为江苏教省总主教、周济世为江西教省总主教。这是实现中国天主教本土化的又一措施。综上观之,近现代中国天主教本土化是在爱国信徒及开明传教士推动下的一场自上而下的改革运动,其目的是为了摆脱帝国主义国家的控制。然而,由于上层领导思想的不一致,加上帝国主义的干扰,使中国天主教本土化运动步履维艰,进程极为缓慢。

#### 四、建国后中国天主教的反帝爱国运动

1949年新中国成立后,罗马教廷以“有神无神势不两立”、“爱国爱教有矛盾”为借口,继续执行敌视中国人民的政策。面对罗马教廷种种倒行逆施的行为,广大爱国的天主教徒掀起了一场声势浩大的反帝爱国运动。1950年11月30日,四川王良佐神父带领500多名教友发表了《天主教自立革新宣言》,倡议中国天主教应与帝国主义割断一切联系,“努力革新我们的教会。独立自主、自治、自养、自传”,“决不再容许帝国主义玷污教会的神圣……反对梵蒂冈干涉中国的内政”。<sup>②</sup>倡议发出后,立即得到广大爱国天主教徒的拥护和支持,上海、天津、南京、北京等地纷纷响应,由此掀起了一场轰轰烈烈的中国天主教反帝爱国运动。至1952年,全国先后成立了98个爱国组织——天主教爱国会。1956年,中国天主教爱国会筹备处在北京成立。1957年7月,中国天主教友第一届代表会议在北京召开,会议决议正式成立中国天主教爱国会,强调指出中国天主教会必须彻底摆脱帝国主义的影响,实行独立自主、自办教会的方针,坚决反对梵蒂冈干涉中国内政。该会议的召开,标志着中国天主教的反帝爱国运动自此更加有组织、有领导地开展起来了。1958年始,中国天主教实行自选自主祝圣主教,从此,中国天主教会可以自主祝圣主教,这是中国天主教在独立自主、自办教会进程中迈出的重要一步。1962年1月,中国天主教爱国会举行第二届代表大会,会议继续提出中国天主教会应坚决摆脱罗马教廷的控制,彻底实现独立自主、自办教会的任务。1980年中国天主教第一届全国代表会议制定了《中国天主教教务委员会章程》,通过了《关于筹办中国天主教神哲学院的决议》,决定出

① 顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社1981年版,第315页。

② 《人民日报》1950年12月12日。

版全国性刊物《中国天主教》，并建立中国天主教主教团，由此进一步完善了中国天主教独立自主自办事业。此后，中国天主教在党和政府的领导下，继续高举社会主义旗帜，发扬爱国主义精神，积极与社会主义相适应，投身于社会主义建设，为彻底实现真正的自治、自养和自传而努力。

### 第三节 伊斯兰教的中国化

“伊斯兰”原是阿拉伯语 al-Islām 的音译，意为“顺从”、“和平”。伊斯兰教，在旧时中国，又称为“大食法”、“回教”、“回回教”、“天方教”、“清真教”等，创立于公元7世纪初的阿拉伯半岛，创始人为穆罕默德。该教以《古兰经》为根本经典，它的基本教义被概括为“六信”（即信安拉、信穆罕默德是主的天使、信使者、信经典、信末日、信前定）和“五功”（即念、礼、斋、课、朝）。此外，伊斯兰教还规定了若干制度和道德规范。伊斯兰教的教徒称为穆斯林（Muslim）。公元8世纪，伊斯兰教教徒已遍及欧、亚、非三大洲，成为世界性宗教。

#### 一、唐宋元时期伊斯兰教的中国化倾向

伊斯兰教传入中国的时间，有几种不同的说法，<sup>①</sup>国内学者大多支持陈垣先生把唐高宗永徽二年（651）大食国派使节来长安朝贡作为伊斯兰教传入中国内地的开始的观点。唐宋时期，中国的海外贸易发达，许多阿拉伯商人来华经商，伊斯兰教也随之传入中国。这些来华经商的穆斯林被称为“蕃客”。他们一般聚集而居，形成或大或小的聚居区，唐时人把这些聚居区称为“蕃坊”、“蕃市”。坊内建有礼拜寺，有的一坊一寺，有的一坊数寺。有的“蕃客”定居中国，与华人杂处，就地娶妻生子，繁衍后代，从而出现了“五世蕃客”、“土生蕃客”，这是中国最早的穆斯林。他们在中国出生、成长，其服饰、语言、饮食与华人无异。为活跃教育气氛，教育穆斯林子弟，宋代穆斯林们还在坊内设立“蕃学”。“蕃学”所教授的课程大多是中国传统文化。这些“五世蕃客”、“土生蕃客”长期生活在汉文化圈中，不能不受到中国传统文化的熏陶，不少人还卓有成就。如阿拉伯人的后裔李彦昇精通经史，唐宣宗时高中进士。五代十国的前蜀诗人李珣是花间派著名诗人，著有诗集《琼瑶集》，她是有文学作品传世的第一个穆斯林女诗人。北宋米芾、米友仁父子是著名的书画家。

元代，由于蒙古族的对外扩张和中西交通的空前畅达，大批信奉伊斯兰教的

<sup>①</sup> 有五种较有代表性的说法，即隋开皇中（581—600）、唐武德中（618—626）、唐贞观初年（627—649）、唐永徽二年（651）及八世纪初年（约712）。

阿拉伯、波斯、突厥人来到中国,或从军,或做官,或经商,或传教,或为工匠,或务耕垦,分布在全国各地,有“元时回回遍天下之说”。他们来华后大多数不再自视为归附蒙古的外国侨民,而是以中国为家,置产立业,并与当地的汉族、维吾尔族、蒙古族居民通婚,代代繁衍,逐渐形成一个既别于汉族,也不同于阿拉伯民族的新的民族——回族。回族的形成是穆斯林土著化的结果。

元代的伊斯兰教已由一个外来宗教发展为政府正式承认的中国合法大教。当时,中央设立回教法官“哈的”,职掌教内律法,并负责为国祈福。又设回回司天监,掌观象衍历;设太医院广惠司,掌御用回回药物的修制;设回回国子监学,奖励伊斯兰学问。回回国子监学除开设伊斯兰教课程外,主要的课程仍是传统文化的。由此可见元代伊斯兰教的规模和影响之大。

元代称伊斯兰教徒为“木速蛮”、“答失蛮”,是“色目人”中的一种。他们刚来东土时,还不懂汉语,不识汉字,但经过一段时间的接触,他们,尤其是他们的子孙不仅能讲汉语识汉字,而且精通汉学,在政治、经济、军事、文化方面涌现了一大批优秀的人才。在政治方面,南宋时“提举泉州舶司、擅番舶利者三十年”的蒲寿庚,因宋末助元有功,备受元朝廷的优待,被授予行省中书左丞等官职,其子皆高官。赛典赤赡思丁,曾追随成吉思汗四处征战,为朝廷所倚重。元世祖忽必烈曾委以中书平章政事、陕西五路西蜀四川行中书省、云南中书行省平章政事等职。在云南时,“赛典赤教之拜跪之节,婚姻行媒,死者为之棺槨奠祭,教民播种,为陂池以备水旱,创建孔子庙,明伦堂,购经史,授学田,由是文风稍兴”<sup>①</sup>。对开发云南,推广中原文明作出积极的贡献。在文化方面,出现了一批著名的学者、诗人、画家、建筑家。大学者赡思博极群籍,学通五经,旁及天文、地理、算数、水利及外国之书,有汉文著作十余种。大诗人丁鹤年,精通《诗》、《书》、《礼》三经,擅长诗文,兼习算数、导引、方药。晚年信佛,他的诗深受佛教影响,有浓厚的禅味。诗人萨都剌被推崇为“有元一代诗人之冠”,他的诗涉及多方面的内容,有歌颂山水的,有揭露社会不平的,有表达诗人愿望的。画家高克恭的画与赵孟頫齐名;建筑家有也黑迭儿、马合马沙父子等人。在这些穆斯林政治家、军事家、文学家、艺术家的身上体现了中西文化的融合,表明了伊斯兰教的日益中国化。

## 二、明清时期伊斯兰教中国化的完成

### 1. 明清统治者与伊斯兰教

明王朝对伊斯兰教采取怀柔的两面政策。一方面,不少回族豪杰之士为明王朝的建立和发展做过重大的贡献,如常遇春、胡大海、汤和、沐英、蓝玉、冯胜等

<sup>①</sup> 《元史·赛典赤赡思丁传》。

人均是为朱元璋建功立业的名将。对这些立功的穆斯林,明王朝采取非常优厚的政策,为他们加官晋爵,敕建清真寺等。另一方面,明王朝是汉族贵族政权,对包括穆斯林在内的色目人进行种种的限制,企图用法律手段强制其汉化。如《大明律》规定,禁止色目人互相婚配,色目人须与汉人通婚,凡有违抗者,杖八十,男女入宫为奴。此外,大明朝还禁止色目人宰杀耕牛,禁穿胡服,禁用胡语、胡姓。在这种政策的迫使下,许多穆斯林取汉姓用汉名,甚至隐瞒自己的穆斯林身份,于是有马、丁、刘、王、安、李、郭、金、葛等姓出现,这也在客观上促进穆斯林与汉族的融合。

清朝统治者对伊斯兰教采取更为严厉的政策,歧视回民,分化瓦解伊斯兰教队伍,对敢于反抗的穆斯林进行残酷的镇压和屠杀,使伊斯兰教在清代处于极为险恶的环境之中。尽管如此,明清时期,伊斯兰教仍然被中国一些少数民族所接受,伊斯兰教组织始终存在。

## 2. 伊斯兰教中国化的完成

在明清时期日益险恶的社会环境中,伊斯兰教要在中国扎根下来并求得发展,不得不寻求与中国社会的融合,以让统治者及更多的教外人士了解和认识伊斯兰教。经过一段时间的努力,伊斯兰教最终在明清时期完成了中国化的进程,成为中国社会的有机组成部分。明清时期,伊斯兰教中国化的完成表现在三个方面。

### 第一,宗教传承方式的中国化——经堂教育的兴起。

长期以来,广大中国穆斯林与汉族杂居相处,日常生活中普遍使用汉语。随着时间的推移,穆斯林中懂阿拉伯文和波斯文者越来越少,对宗教经典不甚了了,出现了宗教职业者后继无人的现象。而中国伊斯兰教传统的宗教教育是以家庭为主、父子相授,以口传手抄《古兰经》为主的办法。宋元时虽设有“蕃学”和“回回国子监”,但其教育方法仍是师传徒授,只有口授口讲,没有正规的教育制度,伊斯兰宗教教育无法普及,使得明清以来中国穆斯林的宗教素质大大下降。

有鉴于此,明代陕西经师胡登州“以发明正道为己任”,借鉴我国传统的私塾教育和阿拉伯经学教育的经验与模式,以清真寺为经堂,招收一定数量的回族子弟,由执教阿訇集体教习伊斯兰教经典,以培养未来的阿訇,从而建立起正规的、有中国特色的伊斯兰教育制度——经堂教育。胡登州因此被尊称为“胡太师祖”。经堂教育最初单纯学习《古兰经》,之后,提倡“中阿并重”,既学习系统的宗教知识,也学习中国传统文化。在发展过程中,经堂教育逐渐形成两大经学派:一是陕西学派,专攻阿拉伯文经典,以胡登州及其初传弟子为代表;二是山东学派,长于波斯文,阿拉伯文、波斯文兼授,以常志美、李永寿为代表。此外,还有一些小的学派,如云南学派、兰州学派、河州学派、东南学派。其中,东南学派

以王岱舆、刘智为代表,注重用汉文诠释伊斯兰教经典。

经堂教育在很大程度上提高了中国穆斯林的文化水平和宗教素质,培养了一大批优秀的穆斯林学者和教职人员,加速了伊斯兰教与中国传统文化的交流与融合,并为近代中国穆斯林学校教育的发展奠定了基础。

## 第二,经典的中国化——汉文译著的出现。

经堂教育的兴起,虽然培养了一批熟悉阿拉伯文和波斯文的伊斯兰教经典的宗教人才。但是,由于长期与汉民族生活在一起,至明清时期,大部分中国穆斯林已不懂汉语以外的其他语言,因此经堂教育仍然不能使广大中国穆斯林普遍学习宗教知识。况且,中国穆斯林生活在汉文化圈中,深受中国传统文化的熏陶。因此,在华伊斯兰教要保持自己的特质,必须在保持伊斯兰教基本信仰的前提下,主动汲取中国传统文化的营养,用汉文翻译伊斯兰教典籍,运用中国传统文化阐释伊斯兰教教义,以适应中国社会的整体氛围。有鉴于此,明末清初在北方经堂教育兴起的同时,在南方,以南京、云南为中心,以王岱舆、马注、刘智、马德新四大经学家为代表,掀起一场用汉文译著伊斯兰教理论的高潮,开了“以儒诠回”的先河,在理论上为促进伊斯兰教的中国化,建设有中国特色的伊斯兰教文化作出了不可磨灭的贡献。

译著活动发端于王岱舆。王岱舆自幼接受伊斯兰宗教教育,精通伊斯兰教经典。成年后,广泛涉猎各种学说,“性理史鉴之书,旁及百家诸子”,成为博通儒、道、佛、伊四教的大家。王岱舆的译著主要有三部:《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》。其中,《正教真诠》分上、下两卷,共40篇。在下卷中,王岱舆糅合儒家学说和伊斯兰教义,阐述了穆斯林所应坚持的礼仪、法规及如何修身养性等问题。如倡导“人生在世有三大正事,顺主也,顺君也,顺亲也。凡违兹三者,则为不忠、不义、不孝矣”,宣扬“三纲”思想;用“五常”诠释伊斯兰教的五功,指出念经不忘主则具仁心,施真主之赐予穷者为义,拜真主与拜君亲为礼,戒自性者为智,朝觐而能守约为信,等等。在《清真大学》中,王岱舆用中国传统哲学中的无极、太极、阴阳的思想来阐明他所提出的“真一”、“数一”、“体一”三大概念,并结合伊斯兰教的真主创世说和中国理学的“太极图学”,提出了真主创造宇宙万物的模式,即真一(真主)→数一(无极、太极)→阴阳→天地(日月星辰)→土水火气→世界万物。<sup>①</sup>王岱舆的译著糅合了儒、道、佛、伊四教哲学思想为己所用,真正做到了“发前人之所未发,言前人之所未言”,不仅受到回族学者的欢迎,而且受到非穆斯林文人学者的关注,在中国伊斯兰教史和中国思想史上都具有重要的地位。

<sup>①</sup> 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,社会科学文献出版社2000年版,第845页。

马注被誉为“明末清初云南第一个穆斯林学者”、“云南汉译经典的创始人”。他的代表作是《清真指南》，共10卷。全书内容十分广泛，“上穷造化，中尽修身，末言后世。天地之秘，神鬼之奥，性命之理，死生之说，巨细隐显，集群经而摘其粹”<sup>①</sup>。马注同样运用儒、释、道阐释伊斯兰教义。在《清真指南卷之七·八赞》中，马注用道家术语及宋明理学的“无极”、“太极”、“阴阳”等概念来诠释伊斯兰教的造物主，指出：“太极未萌，阴阳未肇，涵万象于先天，具众理于元始。无动无静，至涉至冥，色象不能喻其妙，万物不能配其尊。……绵绵而无始，悠悠而无终。作从所生，亦无所生；垂造天地，长育群灵。至清至净，无配真主。”在《清真指南卷之五·忠孝》中，马注进一步发展了儒家的忠孝观，指出：“人极之贵，莫尊于君。君者，所以代主宣化，摄理乾坤万物各得其所。”他指出中国穆斯林不仅要尊敬和赡养在世的父母，而且要为亡故的父母祈祷，他说：“孝有三等：曰身孝、心孝、命孝。身孝者，全其养；心孝者，成其善；命孝者，赎其罪。穆民终日朝礼，为存故父母求饶。”<sup>②</sup>

刘智自幼习读伊斯兰教典籍及经史子集佛道诸书，代表作有《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》三部，此外还有《五功释义》、《真境昭微》、《天方三字经注解》、《礼书五功义》等著作。在这些著作中，刘智用儒、释、道诸家学说系统解释了伊斯兰教义，是中国伊斯兰教哲学的集大成者，被中国穆斯林尊称为“筛海”、“先哲”、“先贤”。

马德新一生著作颇多，计有30余部，如《四典要会》、《醒世箴》、《宝命真经直解》、《性命宗旨》、《会归要语》、《道行究竟》、《寰宇述要》、《天方历源》等，内容涉及教义学、教学法、语言学及历史、文学、天文历法。其中，《四典要会》是代表作，由《信源六箴》、《礼功精义》、《幽明释义》、《正异考述》四部分组成。此外，马德新还整理了王岱舆、马注、刘智的著作，写成《真诠要录》、《指南要言》、《性理注释》、《实录宝训》等多种作品。

王岱舆、马注、刘智、马德新学贯中西，四教兼通，他们的汉文译著人总体上、从具体问题的阐述上，将伊斯兰教义与中国传统文化，尤其是中国传统的儒家学说、孔孟之道紧密地结合起来，使二者并行不悖，互为表里，从而在理论上推动了伊斯兰教中国化的进程，构筑了有中国特色的伊斯兰文化。他们因此而被称为中国伊斯兰教的四大经学家和中国伊斯兰教教义学上的“四大哈里发”。

第三，宗教组织的中国化——伊斯兰教中国教派和门宦的形成。

明代以前，中国伊斯兰教既无教派之争，亦无门宦之别，统统都是“格底目

① 李长庆：《伊斯兰教文化与中国传统文化的合璧——明清四大经学家汉文译著简谈》，载《中国伊斯兰文化》，中华书局1996年版，第28页。

② 丁明仁：《伊斯兰文化在中国》，宗教文化出版社2003年版，第50～51页。

派”，又称“老派”、“老教”、“清真古教”，属于“逊尼派”，在信仰上严格遵守传统的伊斯兰教教义教规，承认四大正统哈里发的地位。在教团组织上采取教坊制，一般以清真寺为中心，由周围的穆斯林居民组成地域性的宗教团体，各寺之间没有隶属关系。在教务管理上实行教长或阿訇聘任制和伊玛目、海推布、穆安津“三掌教”制。

明末清初，随着西北穆斯林地区经济的发展、阶级分化的日益激烈，以及伊斯兰教苏非派的传入，便产生了中国伊斯兰教特有的门宦制度。门宦的创建者和最高首领称教主，一般又称道祖、老人家和太爷。教主既是本门宦的宗教领袖，又是大地主，具有种种封建特权，一般实行世袭制。教主被视为引领教徒进入天堂的人，教徒要绝对服从和崇拜教主，教主去世后在其坟地建立拱北，教徒要上坟念经，顶礼膜拜。门宦具有严密的组织，上有教主、道堂，下有清真寺，各寺教长由教主任免，直接受教主控制，上下是绝对的隶属关系。清初以来，我国西北地区形成较为著名的四大门宦：第一，虎非耶，是阿拉伯语“隐藏”、“低念”的音译，又称“低念派”，主张低声念诵赞词。该门宦约有21个支系，主要分布在甘、宁、青、滇、新疆地区。其中，较为流行的有毕家场、花寺、穆夫提、北庄、胡门等几个支系。第二，嘎德林耶，又称“格底林耶”，是阿拉伯文“能力”、“前定”的音译。下有大拱北门宦、香源堂、阿门、七门、韭菜坪几个支系。其中，大拱北门宦是嘎德林耶在中国的主要传播者，该门宦的创始人祈静一深受佛道影响，力主静修、参悟，强调“清心寡欲为修道之功”，认为“一时的参悟，胜过千年的功修”。第三，哲赫忍耶，又译为“哲合林耶”、“哲赫林耶”，是阿拉伯语“高念”、“公开”的音译，故又称“高念派”。该门宦的创始人是马明心，乾隆十年（1745）开始传教，广收门徒，经过一段时间的发展，逐渐形成以阶州马家、平凉穆家、灵州马家“二姓三家”为核心的庞大派别，势力触及到甘、青、宁、新、滇、冀、鲁及东北吉林等省区。马明心主张改革宗教仪规，简化宗教仪式，周济穷人，反对教权世袭，倡导“提着血衣进天堂”的殉道精神，鼓动教徒勇敢地改变现实的苦难而斗争，得到越来越多的穆斯林的拥护和支持。第四，库不忍耶，又译为“库不林耶”，约在康熙至乾隆年间传入我国。据传该门宦在中国的创始人穆哈义丁（又译为穆呼引的尼）曾三次来到中国，后定居甘肃东乡大湾头，并改姓张，名玉皇，故其教又有“张门”之称。该教教权松弛，教长没有什么特权；其宗教功修主要是教长的静修参悟。

清后期，中国伊斯兰教内部除了原有的格底目派和上述四大门宦外，又出现新的教派，即依赫瓦尼（又称“依赫瓦尼”）和西道堂（即汉学派）。依赫瓦尼是阿拉伯语“兄弟”的汉译，该派自称为正统派，一般称其为“新兴教”或“新教”。创始人马万福（1849—1934），祖籍甘肃东乡果园村，故人称果园哈知。马万福原是北庄门宦的阿訇，后去麦加朝觐，并留学沙特。回国后，便联系一批思想开



明的阿訇结成兄弟,是为依赫瓦尼。他们认为中国伊斯兰教汉化太甚,必须加以革新。强调必须“顺从圣人、尊崇经典”,以《古兰经》为唯一宗旨,严格力行“五功”,倡导“凭经行教”、“尊经革俗”,奉行简明扼要的教义,革除各种陋习,并提出不探望拱北、不纪念亡人、《古兰经》要自己念、宗教功课要自己做等十大纲领,俗称“果园十条”。由于依赫瓦尼奉行简明的仪规,因而日益受到欢迎。同时,依赫瓦尼公然以“打倒门宦,推翻拱北”相号召,招致各门宦的攻击。马万福死后,依赫瓦尼分裂为“苏派”和“白派”,两派之间的明争暗斗异常激烈。西道堂是最具中国特色的伊斯兰教派别,其宗旨是用中国文化宣传伊斯兰教义。西道堂的创始人马启西自幼攻读诗、书、诸子典籍及王岱舆、刘智等人的汉文伊斯兰教著作,是一名饱学多识的穆斯林学问家。光绪十七年(1891),满腹经纶的马启西开始在家乡设帐讲学。他把儒、佛、伊三教糅合起来,主要讲解王岱舆、刘智等人的汉文译著,故被称为汉学派。1909年,正式将其所传之教命名为“西道堂”。辛亥革命后,西道堂顺应时代潮流,主张移风易俗,反对女子裹足,提倡男子剪长辫;在教育上,主张男女儿童均要上学,不强制儿童念经;在经济上,主张过集体生活,努力发展商业和农业;在宗教教义上,只以“五功”相号召。这些主张颇受贫苦穆斯林的欢迎,纷纷投奔西道堂,西道堂由此日益活跃。然而,好景不长,1914年,马启西被军阀马安良杀害,西道堂教众遭到残酷迫害,财产被没收,遂使西道堂元气大伤,40年代后期,逐渐衰弱。

明清时期伊斯兰教中国化的完成还体现在生活习俗方面。如在婚礼方面,既有按照伊斯兰教的传统习惯进行,也有依照“父母之命,媒妁之言”,按汉族习俗来办理的。在丧葬方面,受汉族习俗的影响,一些地方的穆斯林也穿白戴孝,为亡人过“头七”、“二七”、“一个月”、“四十天”、“百日”、“周年”等纪念活动。在语言姓名方面,至明代,中国穆斯林也用汉名汉姓。

### 三、民国以来中国伊斯兰教的新气象

民国以来,伊斯兰教作为我国的主要宗教之一,已积极融入我国社会,并出现了种种新的气象。辛亥革命爆发后,中国穆斯林的先进分子踊跃投身于革命运动之中,组织和领导各种爱国运动。1937年,为配合抗日战争的需要,穆斯林组织了“中国回民救国协会”,后改名为“中国回教救国协会”,1943年再次定名为“中国回教协会”,这是一个规模最大的全国性伊斯兰教社团。与此同时,中国伊斯兰教教育和学术研究也蓬勃发展起来。在王宽等有识之士的提倡推动下,一批新式学校如雨后春笋般涌现出来,其中比较有名的有:北平西北公学、北平成达师范学校、上海伊斯兰师范学校、云南明德中学等。伊斯兰教学术研究也迎来了春天,在经典翻译、学术著述、报纸杂志的创办等方面都取得了重大成就。所有这些都表明,民国以来伊斯兰文化与中国传统文化的调适已经结束,伊斯兰

教作为中国社会的有机组成部分,已经走上了良性发展的道路。

## 重点难点

1. 早在 19 世纪 60~70 年代,传教士中的有识之士已开始注意把基督教与中国传统文化结合起来,提出了“孔子加耶稣”的传教策略。19 世纪末 20 世纪初,部分传教士和中国教会内部的爱国人士开始关注教会的自立问题,并纷纷作出探讨和实践。为回应新文化运动和非基督教运动的非难和挑战,20 世纪 20 年代中国基督教掀起一场本土化运动,自立教会发展为一场全国性的大规模运动。新中国成立后,在党和政府的领导下,中国教会实现完全的自治、自养和自传。

2. 天主教中国化的历程始于唐代的景教传教士对佛教、道教用语的借用。明清时期以利玛窦为代表的耶稣会士鉴于中西文化的差异和中国的实际情况,采取了会通耶儒、尊重中国社会习俗的传教策略,从而在天主教中国化历程中留下了许多宝贵的经验。20 世纪 20 年代,当中国基督教大张旗鼓地开展本土化运动的同时,中国天主教也开展了一场自上而下的本土化运动。但是,这场运动步履维艰,进程极为缓慢。1949 年新中国成立后,广大爱国的天主教徒掀起了一场声势浩大的反帝爱国运动,积极与社会主义相适应,为彻底实现真正的自治、自养和自传而努力。

3. 唐宋时期出现的“五世蕃客”、“土生蕃客”是中国最早的穆斯林,他们在中国出生、成长,受中国传统文化的熏陶,其服饰、语言、饮食等与华人无异。元代,中国穆斯林不仅能讲汉语识汉字,而且精通汉学,在政治、经济、军事、文化方面涌现了一大批优秀的人才。明清时期,在日益险恶的社会环境中,伊斯兰教致力于寻求与中国社会的融合,经过一段时间的努力,最终完成了中国化,成为中国社会的有机组成部分。民国以后,伊斯兰教作为我国的五大宗教之一,已积极融入我国社会,并出现了种种新的气象。

## 复习思考题

1. 什么是“三自”? 什么是中国基督教的本土化运动? 什么是“三自”爱国运动?
2. 简述基督教中国化的进程。
3. 什么是利玛窦规矩?
4. 简述天主教中国化的进程。
5. 明清时期伊斯兰教中国化的完成表现在哪些方面?

## 参考读物

1. 邢福增. 文化适应与中国基督徒(1860至1911年). 香港: 香港建道神学院, 1995
2. 于可. 当代基督新教. 北京: 东方出版社, 1993
3. 卓新平、许志伟主编. 基督宗教研究. 第二辑. 北京: 社会科学文献出版社, 2000
4. [韩]李宽淑. 中国基督教史略. 北京: 社会科学文献出版社, 2000
5. 顾卫民. 基督教与近代中国社会. 上海: 上海人民出版社, 1996
6. 顾长声. 传教士与近代中国. 上海: 上海人民出版社, 1981
7. 翁绍军. 汉语景教文典诠释. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1996
8. 谢和耐. 中国文化与基督教的冲撞. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1989
9. 利玛窦、金尼阁. 利玛窦中国札记. 北京: 中华书局, 1983
10. 德礼贤. 中国天主教传教史. 台北: 台湾商务印书馆, 1934
11. 牟钟鉴、张践. 中国宗教通史. 北京: 社会科学文献出版社, 2000
12. 丁明仁. 伊斯兰文化在中国. 北京: 宗教文化出版社, 2003
13. 马通. 中国伊斯兰教派和门宦制度史略. 银川: 宁夏人民出版社, 1983
14. 楼宇烈、张志刚主编. 中外宗教交流史. 长沙: 湖南教育出版社, 1998
15. 白寿彝. 中国伊斯兰史存稿. 银川: 宁夏人民出版社, 1983

中 编

中国宗教的构成  
要素与思想特点



## 第七章 中国宗教的神灵谱系

儒、释、道三教具有各自的神谱。饶有趣味的对照是：儒教的神谱源自儒生的经学方面的知识，其神道设教的特点削弱了它的精神力量；道教的神谱却像它所奉行的道术一样驳杂多端，随时代、地域和宗派的不同，所崇奉的偶像也千差万别，其优点在于广泛的群众基础；由于寺院体系与造像仪轨的固定以及经典的融通，佛教的神谱比较统一。

### 第一节 中国宗教的神灵谱系分说之一

学术界有一派观点认为儒家不是宗教，这样一来也就造成了人们忽略其祭祀神灵的一些文献记录。其实，稽考一下孔子及其后学所传承的经典，我们就会发现其中涉及了诸多神灵。至于其他典籍，有关神灵的记录更是汗牛充栋。这就说明，在中国社会中，神灵崇拜乃是一种普遍的精神现象。

#### 一、儒教礼典中的记载

在《周礼》、《仪礼》和《礼记》这三部根本性的礼典中，提到很多类型的祭祀和相应的祭祀对象。而在正史中，从《史记》的《封禅书》、《汉书》的《郊祀志》到后来诸史主要是属于《礼仪志》的内容，都记述了历代帝王举行官方祭祀的情况。除了少量随时代氛围而增、删的祭祀对象，绝大多数都可以从儒教的礼典中找到根据。

昊天上帝与五方帝。虽然有关天神即抽象的至上神崇拜在殷商时代业已存在，但汉代以降儒教的天神崇拜，无论其名称还是相应的宗教性格都是源于周人的观念。在正统的儒教典籍和金文中，它的名目有：昊天上帝、皇天上帝、皇帝、上帝、天、帝、皇天、昊天等。

战国时代，有人将天帝附会为住在紫微宫的北极星。而后，汉代郑玄在注解《礼记·大传》“王者禘其祖之所自出，以其祖配之”一句时说：“王者之先祖，皆感大微五帝之精以生。苍则灵威仰，赤则赤熛怒，黄则含枢纽，白则白招拒，黑则

汁光纪。”<sup>①</sup>由于古书所说天子感天而生的“天”，是指昊天上帝，而现在却说王者感大(太)微五帝之精而生，自然会令人疑惑五帝是不是上帝呢？

秦汉时代凡提到“太微五帝”的，不是纬书即是由纬书辗转而来。从它们的神性来看，若五天帝即上帝，似无法满足人们内心对于至上神一位性的崇拜心理，遂致如何调谐的问题，在汉代的经学家当中引发了一场争论，也给后世留下一大疑案。凡有两派，或宗郑玄，或主王肃。郑玄以为五天帝加上皇上帝的六帝说与天无二帝的秩序并不相悖，亦即“天为体称”，“天为至极之尊，其体只应是一”，“帝为德称”，“论其五时生育之功，其别有五，以五配一，故有六天，有六天故有六帝”。<sup>②</sup>而贾逵、马融、王肃等人则认为五帝即太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼的五人帝，分别与木、火、土、金、水的五行及东、南、中、西、北的五方相应，说到至上神则另有一位昊天上帝。后世倚重郑说，也是因为郑说更强调了天道循环规律的统一性。

儒教和此前传统宗法性宗教所崇祀的“天”，虽然具有父亲的威严、天道循环的规律和表现为冥冥中的枢机，却不曾额外地负荷着其他的神性，例如不是一种明确的个体性人格的象征和投射，崇拜者的心理能量是全部落在对生态和谐与民众富庶的祈愿上。可以说是自然崇拜的集中体现。

围绕昊天上帝的崇奉，实则体现了两种功能：一方面，它的神性背后凝聚着从事农耕的先民们对于苍苍之天的敬畏之情。它的农业文明的起源和性格，尤为明显地体现在向它祈雨、祈晴和祈年的意向之中；另一方面，对昊天上帝的正规祭祀活动逐渐被排除在普通百姓的宗教活动范围之外，而日益为帝国的最高当局所垄断，乃将它视为人间至上权力的赋予者和其神性的渊源。这是一种政治权威的象征，故而祭天活动的垄断，恰恰体现了儒教的政治性格及其合法性论证的功能。

后土。神性较为模糊，它通常作为天的对称而一起得到奉祀，正如圆丘像天，而方泽像地。对天地这两种自然代表的祭祀，历代皆共奉行，足见其重要性。

六宗。源自《尚书·虞书》“肆类于上帝，禋于六宗”，汉兴，于甘泉、汾阴祠天地，亦禋六宗，后来，王莽用刘歆之说谓六宗即《易》卦六子之尊气。汉安帝元初六年，以《尚书》欧阳家说，谓六宗者，即上下四方之神，祠于洛阳西北戌亥之地，礼比太社。这可能更近于古义。<sup>③</sup>六宗之义纷纭杂沓，并不堪录，后世遂废弃。

山川海渎。汉文帝十二年(前168)，五谷不登，下诏增修山川群祀。北周大

① 此处引文据《四部备要》本。

② 郑玄、王肃二派的分歧详见《五经正义》中《礼记·郊特牲》之孔颖达疏。

③ 以上参阅杜佑撰《通典》卷四四，武英殿本。

将出征,朝廷亦遣太祝以羊一头,祭所过名山大川。但历史上最完备的规制是“五岳、四镇、四海、四渎”。按唐故事,五岳如众所周知,四镇为东镇沂山,南镇会稽山,西镇吴山,北镇医无闾山,四海为古人的世界地理概念,即中央大陆被环绕之海域,唐制于莱州、广州、同州、洛州分祭四海。四渎则淮、江、河、济也,岳镇海渎由各州郡主持,祀官为当界都督、刺史,这种严整的规制显然有全国性的意义。<sup>①</sup>

诸星之祀最基本的,不出二十八宿之属,即:

东方七宿:角、亢、氐、房、心、尾、箕;

北方七宿:斗、牛、女、虚、危、室、壁;

西方七宿:奎、娄、胃、昂、毕、觜、参;

南方七宿:井、鬼、柳、星、张、翼、轸。

汉兴,制令郡国县邑立后稷祠,以灵星配食,又号灵星祠,长安城东十里也有。既是主谷的农业神,又是东方角宿(龙星)之北部的天田座。据说它教人种百谷、为稷。寿星或曰老人星、南极老人星,为参宿之南 $55^{\circ}$ 的一颗一等亮星,民间所传“南极仙翁”即本于此。二十八宿中的箕宿和毕宿,有时被附会为风伯、雨师。北斗星斗勺西部的六颗星构成文昌宫,分别叫上将、次将、贵相、司命、司中(或司灾)、司禄。据《史记·天官书》司马贞索隐引《春秋元命包》云:“司禄赏功进士,司命主老幼,司灾主灾咎。”或谓司中、司命、司禄即文昌宫之南的三台座。司民即轩辕座十七星,在太微宫之西、三台之南,蜿蜒若长龙,其南边两星,右角曰大民,左角曰小民。二十八宿之外,五大行星的崇拜也很重要,古代称之为岁星(太岁)、荧惑、太白、辰星、镇星。<sup>②</sup>

蜡祭为古代农业民族异常隆重的报谢祭,岁末行事,亦在于庆祝丰收。《礼记·郊特牲》云:“蜡也者,索也,岁十二月合祭万物而索飨之也。”<sup>③</sup>后人根据郑玄、王肃等汉儒的注释认为天子所蜡之神凡八:一曰先穡,神农氏也;二曰司穡,后稷也,为神农之佐;三曰农,田峻也,为古之先教田者;四曰邮表疆,谓田峻于田井界畔相连处为便于交通运输所造田舍,初为便农设施,亦被设想为有其神灵;五曰猫、虎,猫食田鼠,虎食田豕,皆有裨于农事;六曰防,川河之堤坝;七曰水塘,沟也;八曰昆虫,暑生寒死,螟螣之属,能为谷害,亦谨祭之。这些都可归入职能神崇拜的类型。

历代帝王圣贤的崇拜,可供选择的对象代有变迁,但是每一代的数目都不算少。儒教的圣贤崇拜中最重要的一位是孔子。据史籍记载,国家对孔子的祭祀

① 《通典》卷六六;《大唐开元礼》卷三五、卷三六,武英殿本。

② 参阅《通典》卷四四,及詹鄞鑫《神灵与祭祀》,江苏古籍出版社1992年版,第32~40页。

③ [清]孙希旦:《礼记集解》,中华书局1998年版,第694页。



始于汉高祖十二年(前195),南北朝以后逐渐形成了在国学建庙祀孔的制度,天子每亲行释奠。东汉以后的全国各级学校也都有祭孔的制度。这种制度恐怕是渊源有自。《礼记·文王世子》说:“凡学,春官释奠于其先师,秋冬亦如之。凡始立学者,必先释奠于先圣先师,及行事,必以币。”<sup>①</sup>

## 二、道教诸神

道教的至上神。进入东汉以后,老子逐渐取代了黄帝的地位,例如,汉桓帝曾经派人到苦县去祀老子。东汉末,老子是五斗米道等民间结社运动所崇奉、祭祀的核心。敦煌古写经《老子变化经》乃是考察早期道教至上神崇拜的一部重要资料,该经典的编撰时间约为2世纪后半期到3世纪初,大致与太平道和五斗米道同时。据该经所讲,老子在历史上曾多次化身为人以救济众生,并说如有人诵持《道德经》五千文,老子就会在他面前显现。<sup>②</sup>随后老子被称为老君,又升位为道君,道君进而为天尊。在有关老子的各种复杂称呼中,最应提到的一个是“太上老君”,《老子想尔注》云,“一即道”,“一”散形为气,聚形为“太上老君,常治昆仑”。后来,北魏寇谦之的新天师道系统中,太上老君仍是至上神。

然而在最早编制的道教神谱《真灵位业图》中,南朝梁道士陶弘景却把“元始天尊”置于最高神位。陶弘景的做法显然是继承了南方道教的神灵观念。葛洪早就提到“昔二仪未分,溟滓鸿蒙……已有盘古真人,天地之精,自号元始天王,游乎其中”。<sup>③</sup>南北朝时道教内部另有人奉“太上道君”又名“灵宝天尊”为至上神。尚若要勾勒一个颇具代表性的道教至上神的谱系,就应该提到所谓的“三清”。其年代也是在南北朝,这“三清”便是“元始天尊”、“灵宝天尊”(太上道君)、“道德天尊”(太上老君)。从“三清”系列日后的发展来看,隋唐时乃有老子一炁化三清之说,观念上更为严密。再以后,正一派较为崇奉“太上道君”及张道陵天师;而全真道则较为崇奉“太上老君”及吕洞宾。

四御。四御即四位天帝,主宰天地事务之神灵,“四御”的徽号是在北宋崇道的氛围中由真宗、徽宗皇帝所加。他们俨然像人间帝王一样具有显赫的威仪与声势,其中最受崇奉的肯定是玉皇大帝,又名昊天金阙至尊上帝。他被称为“诸天之主”、“万天之尊”,在陶弘景的《真灵位业图》中,他位列“玉清”第一阶右方的第十二位尊神,称为“玉皇道君”,由唐人诗歌亦可窥见其影响之一斑,如元稹诗云“我是玉皇香案吏,谪居犹得住蓬莱”。至于宋代,又专为该神灵造有

① [清]孙希旦:《礼记集解》,中华书局1998年版,第559~560页。

② [日]福井康顺等监修:《道教》第1卷,上海古籍出版社1990年版,第102页。

③ 葛洪:《枕中书》。

醮仪中诵念的《皇经》、《皇忏》等。<sup>①</sup>

其次是勾陈上官天皇大帝,他的职能是辅佐玉皇执掌南北极与天地人三才,及掌管人间的兵革战事。再次是紫微北极大帝,其职能是辅佐玉皇执掌天地经纬、日月星宿和四时节气。最后是后土皇地祇,又名承天效法土皇地祇,是女神,其职能是掌管阴阳生育及专司山河大地、品物流形之钟灵毓秀。在《早坛功课经》中,“四御”之外尚有一位长生大帝。

道教将其心目中的宇宙分为大罗天、三清境、四梵三界三十天,合为三十六天,各各皆有帝王携其辅弼之神统治其中,而日月星辰、风雨雷电、河岳山川诸自然崇拜之神祇,亦复名目繁杂。

十方诸天尊。十方诸天尊即圆明道母天尊(北斗星)、三官大帝(天官、地官、水官)、降魔护道天尊(张道陵)、真武大帝(玄武)、文昌帝君、太乙救苦天尊、太乙雷声应化天尊、南极寿星、东岳大帝、大明之神(日)、夜明之神(月)、二十八星宿神、五岳四镇、四渎四海、山川社稷,等等。

灵官、太岁诸神等。在道教的神谱中有一类小神,他们是受地位较高的大神派遣,专门来监察人间善恶行状的。首先是灵官,有所谓“十天灵官”、“九地灵官”、“水府灵官”、“五百灵官”及“五显灵官”。除了五显灵官因是五百灵官的元帅,其余的都是道坛上可以受作法的高功驱遣的精灵。

功曹。功曹又名“四值功曹”,其职能是值年、值月、值日、值时,值年神就是“太岁”,月日时的轮值神则叫“功曹”,道教认为,是凡人间祭祀时上诉天神的表文,焚烧后都由功曹转呈。

城隍。据说其源头可以溯自古代蜡祭八神之一的水(隍)庸(城)。道教认为“城隍”是幽冥世间府、县地方之神。

土地。土地源于古代的社神,是儒道二教都供奉的神。其他的小神还有灶君、门神、财神以及瘟疫诸神。

循着本土宗教天人感应、人副天数的思路,道教还认为作为一小天地的人体也有四时五行诸神,以与体外的自然崇拜诸神同类相感、声气相求。

## 第二节 中国宗教的神灵谱系分说之二

释迦牟尼<sup>②</sup>是佛教徒崇拜的神灵谱系中最重要的一位,他的历史原型俗姓

<sup>①</sup> 以上参阅李养正:《道教概说》,中华书局1989年版,第250页。

<sup>②</sup> 以下所述佛教神谱多据马书田《中国佛教诸神》,团结出版社1994年版;业露华《中国佛教图像解说》,上海书店1992年版。

乔达摩,名悉达多。他是佛教的创始人。释迦牟尼出生于北天竺迦毗罗卫国(在今尼泊尔境内)。按中国佛教的传统说法大约生活于公元前566年至前486年。早期教团所能认可的对于释迦牟尼的崇拜形式仅是其遗物和法物的崇拜,例如舍利,即长期坐禅的身体在烧化后所留下的结晶体。最初塔就是用来供养舍利的。而后来却越来越突出偶像崇拜的因素,佛的数量也从一个变成了无数个。按照经典的美化,佛有所谓三十二相、八十种好,因此包括释迦牟尼在内的大部分佛的造像都遵循一定的仪轨以部分地体现这种相好庄严,因此我们所看到的释迦像通常都是顶有肉髻,螺发,双耳垂肩,眉目修长,双眼微睁,眉间有白毫,背后是衬着火焰纹的身光与头光的屏风。

三身佛。根据大乘教理表示释迦牟尼佛的三种不同的身。三身佛常见的有法身、报身、化身之说,及自性身、受用身、变化身之说,最为流行的还是要属法身、报身和应身说,这也是天台宗所持的见解。一般在大殿中供奉的三身佛,居中的一尊法身佛又叫“毗卢遮那”,意即遍一切处,法身的意思是说,佛陀的身体是佛教的终极真理——佛法的人格化;左边的那尊为报身佛,意即经过修持而获得智慧的佛身,又名“卢舍那佛”,意即光明普照;右边的那尊为应身佛,即“释迦牟尼佛”,应身是为了随缘教化根机不一的众生而显现的佛身,可以有无量数,一般是以释迦牟尼为代表。

三世佛。三世佛分为竖横两种。竖的“三世”概念源自佛教宇宙观和轮回说。“世”本来是一个时间概念。佛教所讲的“世”,有的是围绕无限小的现在之中心视域,即所谓的“刹那三世”;有的是立足于个体目前的一期生命,而引申出它的相对轮转的前世与后世;再有一种“劫世”,劫是梵文 Kalpa 的音译“劫波”的缩写,按印度的流行观念一劫相当于43.2亿年或128亿年,在如此久远的时期之末尾,宇宙在“劫火”中灭亡,复又重现,如此循环往复,竖的“三世佛”是基于这最后一种“劫世”的观念。佛教据此讲过去庄严劫一千佛、现在世贤劫一千佛、未来世贤劫一千佛。寺院塑像中的三世佛仅是其代表,即分列于左、中、右的燃灯佛、释迦佛、弥勒佛。横的三世佛是就地域的势力范围来划分,分别指东方净琉璃世界的药师佛、娑婆世界的释迦牟尼佛、西方极乐世界的阿弥陀佛。

阿弥陀佛。阿弥陀是梵文音译,意即无量光。他被认为是西方净土极乐世界的教主,《阿弥陀经》说:“彼佛光明无量,照十方国无所障碍,是故号为阿弥陀。……彼佛寿命及其人民无量无边阿僧祇劫,故名阿弥陀。”<sup>①</sup>自从晋释慧远在庐山结集莲社发愿往生西方净土以来,阿弥陀佛就成了中国佛教的净土信仰所崇奉的最重要的偶像。

<sup>①</sup> 《大正藏》卷十二,第347页上。

五方佛。五方佛属于密宗系统,又称“五智如来”。他们分别是:东方阿閼佛,表觉性;西方阿弥陀佛,表智能;南方宝生佛,表福德;北方不空成就佛,表事业;中央毗卢遮那佛,表理智不二,供养五方佛的多见于宋、辽古刹。

弥勒佛。弥勒,是梵文 Maitreya 的音译,意即“慈氏”。在现在世贤劫他是释迦的弟子,正如释迦的前生是燃灯古佛的弟子一样,但释迦授记(预言)说,弥勒将成为未来世星宿劫的佛。传说弥勒先于释迦入灭并上生到兜率天,通常也称为兜率净土,但此净土的宗教地位,无法同西方净土相提并论,因为它仍属于六道轮回中的天界。

但民间所崇奉且被纳入到今日寺院体系中去的弥勒佛,则是我们所熟悉的那位笑容可掬的布袋和尚。传说唐末五代,即今浙江奉化地方出了个名叫契此的怪和尚,他身形矮胖,肚子奇大,常用竹杖挑个布袋在闹市中出没,他的疯癫行为令他名声大噪,据说他在一块磐石上坐化时留下一首偈子:“弥勒真弥勒,分身千百亿,时时示时人,时人自不识。”<sup>①</sup>

文殊。四大菩萨之一。菩萨是梵语 Budhisattva 的音译菩提萨埵的缩略,意即“觉有情”,或称“大士”、“开士”等,在大乘佛教的神谱中,它是修行所得的第二等果位,仅次于佛。而文殊则是梵文 Mañjuśrī 的音译的缩略,意即“妙德”、“妙首”、“妙吉祥”等。文殊是被视作代表“大智”的地位最崇高的菩萨。文殊的塑像多现非男非女相,早期文殊像上常有蝌蚪形小髭,宋以后不仅小髭取消,面容更见秀丽,也更见窈窕了。文殊手持宝剑,坐骑青狮,按中国佛教的说法,山西五台山是其显灵的道场。

普贤。四大菩萨之一。普贤是梵文 Samantabhadra 的意译,或作“遍吉”。普贤是代表“大行”的菩萨。普贤的身世亦是诞妄无稽,没什么意味的,唐以前普贤像多为男身女相,宋以后多为女身女相。普贤的坐骑为六牙白象,表示威灵,按中国佛教的说法,四川的峨眉山是其显灵的道场。

观音。四大菩萨之一。全称观世音,是梵文 Avalokiteśvara 的意译,或作“光世音”、“观自在”、“观世自在”。按照佛教的观点,修行到相当境界能引发“六根互用”的神通,这时就能实实在在地“看”到声音。他是代表“大悲”的菩萨。按照中国佛教的说法,浙江普陀山是观音显灵的道场。

由于流传广泛的《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》等经典所造成的影响,观音菩萨从一开始就是一位非常受人喜爱的崇拜偶像。他代表“大悲”这一非常重要的宗教主题。就印度文化而言,观音可能来自《梨俱吠陀》中位列第四的双马神童,而佛教的《悲华经》则把观音说成转轮圣王无净念的太子不眴。在融

① 普济著,苏渊雷点校:《五灯会元》,中华书局1984年版,第123页。

人到中国文化的土壤以后,观音由其本体起初典型的男性身份转变为唐以后所盛行的女性身份。

地藏。四大菩萨之一。“地藏”是梵文 Kṣitigarbha 的意译,也就是说他如同大地一样,含藏着无数善根种子。《地藏十轮经》称他“安忍不动犹如大地,静虑深密犹如地藏”。地藏是代表“大愿”的菩萨,主要是救度地狱的恶鬼。

新罗王子金乔觉无疑是最著名的地藏化身。正如其《酬米》诗所云,“弃却金襕纳布衣,修身浮海到华西”,他在自己选中的九华山东崖上趺坐修禅,被山民附会为地藏的转世。地藏的形象与其他在家装束的菩萨不同,多为男相的僧人,坐骑一头名叫“谛听”的怪兽。按中国佛教的说法,安徽九华山是其显灵的道场。

十六罗汉。罗汉即阿罗汉的简称,它是小乘的最高果位,但按大乘佛教的观念,罗汉的地位远在佛与菩萨之下。按佛经的记载,十六罗汉都是释迦牟尼的弟子。唐玄奘所译的《法住记》提到了这十六位的名号。他们遵循释迦的嘱托“不入涅槃,常住世间,同常凡众,护持正法,饶益有情”。由于罗汉塑像不受佛教造像仪轨的制约,给予了艺术家驰骋想象的余地,故而罗汉组像常常面貌丑陋、举止诡异同时却又生趣盎然,多为佛教艺术中的精品。

十八罗汉。这是在十六罗汉的基础上发展而来。新增的两位因为没有典据出处,故而众说纷纭。后经乾隆皇帝御定为第十七降龙尊者(即迦叶)和第十八伏虎尊者(弥勒)。“十八”这个数字看来更具有吸引力,逐渐由十八罗汉替代了十六罗汉,成为元朝以后寺院大雄宝殿供奉最多的罗汉组像。

四大天王。四大天王源自古印度神话的佛教护法神。按佛教的世界观,四天王及其眷属的依报在四天王天,该天在三界中处于欲界的六欲天的第一重。四天王属于六道众生中的天道。他们虽然远离修行的最高境界,却因其威严有助于培养信众的敬畏之情,才被纳入佛教的神谱之中。四大天王的名称及形象是:

东方持国天王,梵名多罗吒,身白色,穿甲胄,手持琵琶;

南方增长天王,梵名毗琉璃,身青色,穿甲胄,手持宝剑;

西方广目天王,梵名毗留博叉,身红色,穿甲胄,手中缠一龙;

北方多闻天王,梵名毗沙门,身绿色,穿甲胄,右手持宝幢,左手握银鼠。

上述的神灵都在相应的殿堂中有其塑像。<sup>①</sup> 佛教寺院中供奉偶像的若干主体建筑称为殿。在院落的中轴线上,依序有三门殿、天王殿和大雄宝殿,此外还有地藏殿、大悲殿、伽蓝殿、祖师殿以及罗汉堂等。按惯例各自供奉的偶像多有

① 以下所述多据周叔迦《法苑谈丛》,中国佛教协会1990年版。

不同。

三门殿一般是中间一大门,两旁两小门,象征空门、无相门、无作门这三解脱门,故名。又称山门。殿内的两侧塑有两个密迹金刚像,或据《封神演义》称为哼哈二将,密迹金刚是印度神话中有名的夜叉神,其塑像面目狰狞恐怖,颇具异国情调。

天王殿中间正面供奉的是弥勒佛的化身“布袋和尚”,其像两旁是四大天王,弥勒像背后紧挨着的是手执金刚杵的韦驮天,据说他是伽蓝的守护神。

大雄宝殿是寺院的正殿,“大雄”系释迦牟尼的尊号,通常供奉的是释迦文佛,他被视为我们这个充满痛苦与烦恼的世界的教主。也有在正殿供奉阿弥陀佛的,他的左右胁侍是观世音和大势至菩萨。或有供奉三身佛中的报身佛的,这样的报身佛往往也称为毗卢佛,因为毗卢遮那和卢舍那都是同一个梵文词汇的音译。入宋以来,较大的佛殿常供三尊像,这便是三身佛和三世佛。个别寺院还在正殿佛像的背后,塑上文殊、普贤和观音,或塑千手千眼观音或单塑海岛观音。

此外,在正殿前的两旁常有东西配殿,东殿为伽蓝殿,西殿为祖师殿。很多寺庙还有大悲殿(观音殿)和地藏殿。

### 第三节 中国宗教的神灵谱系的思想理趣

现世的人本主义堪称中国宗教的神灵谱系的最核心的特征。也就是说,儒、释、道三教和民间宗教、民间信仰的神谱等,都以现实人生的关怀和世俗的福祉为基准,而不关心超越彼岸世界,其神灵是从现世人生的需求幻化出来的对象,即便来自异域的佛教诸神的特点也经过了这样的改铸。

#### 一、中国宗教神灵谱系的农业环境意义

中国本土的原生宗教的神灵谱系的特征,是与农业生态下的自然崇拜、各阶层的祖先崇拜以及注重历史原型这三点紧密相联系的。祖先崇拜的巨大影响是由宗法社会的特点所决定的;汉地的自然崇拜体现了农民的现实需要,也影响了他们的认知态度;而先贤崇拜的不绝如缕及其多样化、普及化,是古代社会注重历史经验的结果。

自然崇拜作为世界各民族历史上曾经普遍存在的一种宗教形式,中国亦概莫能外。其崇拜对象是神灵化的自然现象、自然力和自然物。自然崇拜在中华民族的宗教史上,相较其他的崇拜形式,绵延存续的时间最长,波及的面最广,崇拜者亦最多。但是并非自然崇拜中透析出的所有侧面都属于中国宗教的特色,很多表现形式在其他宗教那里不乏其例。然而中国尤其汉地盛行的自然崇拜,

则与一个农业国家的利益具有密切的联系,特别是牵涉到东亚季风性气候所造成的一系列影响。早在殷商卜辞中,卜雨例的频繁出现就已给人留下了深刻的印象。儒教的君主完全像一个古代巫术信仰中的“祈雨师”的角色,甚至从帝国官员到乡村民众的各个级别上的自然崇拜,都特别突出了风调雨顺的祈愿,而且主要集中在黄河流域和长江流域的农耕区域,这绝不是巧合,这是一种非常直接和朴素的表达,而且具有阶段性,淫雨霏霏时乞求老天放晴,久旱地裂时则盼着龙王降雨。事实上总是在寻求多种气候要素在一定农作物生长阶段的适度的综合,特别是降雨量的季节性的平衡。

在全球范围内,几乎很少有哪一种宗教形式,比儒道二教包含更多对于风调雨顺的关注。这是由中国所处最大大陆东部中纬度地区的地理位置所决定。在亚欧大陆和最大的海洋——太平洋之间的热力的不均匀加热下,而形成的最典型的季风气候,是此类崇拜的背景,然则季风的形成有迟早,发展有强弱,其前锋的抵达也有年际的波动,而锋面雨恰是本土暖温带和亚热带地区降雨的主要机制,因此造成在长城以南的季风气候带内不同区域之间并不总是同步表现其盈亏节奏而各自降水量年际波动甚大的特点。此类气候灾害的频繁发生,常常是人力所不能控制的,却关联着国计民生,相应的宗教祈愿就会在这里滋生和茁壮。除了天帝和司雨之神,与农耕作业关系密切的,还有社稷和先农等,它们在中国都很受重视。

## 二、中国宗教神灵谱系的社会伦理精神

早在龙山文化时期,就已有了相当制度化的祖先崇拜的迹象。<sup>①</sup> 祖先崇拜的成立有赖于下述信念:人死后灵魂依然存在,或许只是还返到它的宇宙本原中去;死人依靠活人象征性地供给他们全部需要,他们需要食物、衣服、住所、财富、威望、名誉、福气和安全等,就像其生前一样,而通过烧掉纸制的仿造物或象征等,能够把这些东西传递给死者;同时,这些亡灵又总是能够按照子孙给他们的待遇而给予不同的福荫;那些被子孙忽视甚至没有后代的亡灵,乃是阴间的饿鬼,他和那些战死的、溺死的、饿死的亡灵一起,要报复那些应对自己凄惨状况负责的活人。据说,这些人及其后代的许多灾难就是由孤鬼们造成。事实上有多少不同的家庭或家族,就会有多少不同的祖灵。孔子说:“非其鬼而祭之,谄也。”<sup>②</sup>显然这是针对祖先崇拜的一条原则。

祖先崇拜必然或多或少折射着儒家伦理支配下的亲子关系原则中的疼爱、

<sup>①</sup> 此提法参阅张光直《中国远古仪式生活的若干资料》,见《中国考古学论文集》,生活·读书·新知三联书店1999年版,第127~135页。

<sup>②</sup> 《论语·八佾》。

呵护等因素。所以祖灵所表现的仁慈而致荫的一面是该项崇拜的心理构想中最基本的成分。通常只要子孙没有疏忽按时致祭的责任或干犯冒渎,则祖灵都会尽可能表现支持、呵护的一面。否则祖灵就会示以责备和惩罚,促使其改过。祖灵致荫保佑的功能,甚至会借助风水来表现,祖先墓地拥有较好风水,他的子孙就可从中受益,其实崇拜者多半相信乃是先人主动要求把自己的骨头埋在风水好的地方,倘若子孙真的因此而发达,祖先也可以从中捞到好处,如获得追赠诰封的机会。在多山地、丘陵的华南农村,以往因抢夺风水宝地而发生的械斗不计其数,足见风水的影响。

中国宗教的神灵谱系中还有一种颇具特色的先贤崇拜,即对于某些为社会制度和民众福祉作出巨大贡献的历史人物的崇拜,从三皇五帝、周公、孔子直到妈祖和吴真人(吴李)等,皆在其例。可以说,传统中国人对于先贤崇拜的态度,是祈求在他们的帮助和参与下维持自然与人事的和谐,也就是它的文化底蕴是现世的人本主义。中国人相信人死后的鬼魂存在于另一个世界,但又与我们时时相沟通,这跟祖先崇拜是基于同样的神性上的观点。在民间信仰中鬼、神的分野有相当清楚的表示,跟拜祖先一样,一般未达神格的鬼庙,如台湾乡间所常见的应公、万灵公等等,拜的对象都只是牌位,并没有塑像。<sup>①</sup>而那些故去而有贡献的人,在奉祀的人多起来以后,慢慢就会升格为崇拜的神明而构成了我们通常所说的先贤崇拜。

由历史原型而升格为神明的标准,在儒典中亦时有阐发,如《礼记·祭法》本于《国语》的一段文字而云,“夫圣王之制祭祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大菑则祀之,能捍大患则祀之”。<sup>②</sup>其实某些对社区的福祉给予重大贡献的人往往在生前就已被立祠供奉、视若神明了。这一类以现世的人本为出发点的神性观念,不但崇拜有贡献的历史原型,也时常将自然崇拜的对象赋予进一步的人形和人性。所以围绕天的崇拜在道教或民间信仰中就会变形为天公或玉皇大帝,而地祇的崇拜则成为地母或土地公了。

其实,这类崇拜是基督教信仰不能了解和接受的。在西方人看来,人秉承着始祖亚当传下来的原罪,必是有死的,虽勉力而为,终究不能臻于完美,所以不能成为神,反而要等待神的拯救。但在东方人看来,人和神是自然界的连续体,人可以靠着自己的努力获得道德上的完善,所以孟子和他的后学都不断重申“满街都是尧舜”的信条,这当然是就人具有向善成圣的内在可能性而言,因而,圣贤崇拜流行于中华大地,也就不足为奇了。

佛教的神谱,由于是源自异域宗教的氛围,所以在很多方面显得特殊一些。

① 参阅李亦园《人类的视野》,上海人民出版社1996年版,第281页。

② 孙希旦:《礼记集解》,中华书局1998年版,第1204页。



佛教并没有把佛陀看作宇宙的主宰,因为这样的看法不符合缘起论。佛、菩萨、罗汉、诸天,虽然有各种各样的神异和大能,让人心生敬畏,但这是他们历劫修行的结果,是好的业报。因此神的存在并没有破坏事物之间的条件性依存关系。而且,这些崇拜对象在佛教内的地位,取决于它们在修行上所达到的境界。佛陀是完全觉悟的,跳出了轮回;而菩萨还在轮回中,有些地位崇高的菩萨,如观音、势至,只要再转生一次就能成佛;罗汉得的是小乘果位,诸天神可是连佛道的门都没入。另外,由于经典的广泛流传,而特别是造像仪轨或风格的统一,及寺院各殿的塑像配置的相对固定,佛教的神谱大体上比较稳定。

中国宗教的偶像崇拜心理,在单纯宗教的精神力量上,很明显是缺少排他性素质的,一方面神灵谱系驳杂多端,儒、释、道三教依据它们各自崇奉的经典等因素,可能形成或明确或模糊的系统,但是对普通的老百姓、甚至对很多士子来说,这三教的神灵原本就是相通的,何妨都接受它们呢?所以逢庙必拜是常有的事情。只有那时的儒教出于维护政治权威的考虑,而规定过排他性的官方祀典,但类似《礼记》中关于“淫祀”的某些语气坚决,并且以格杀勿论的刑事处罚来威胁的禁断,在历史上较少实行过。唯有对天的崇拜是一个特例,它是为皇权垄断的一项活动。然而在一般情况下,宗法性与包容性的相互渗透,导致并未以宗法制的借口对民众和士子选择神灵的方式进行干预,这或许可以用崇拜心理上的“唯灵是从”来解释吧。

## 重点难点

1. 儒教的神谱主要源自儒生的经学方面的知识,就其神性的原型来说自然崇拜的特点比较突出,但在一定程度上儒教的神道设教的特点,及祭天的官方垄断等因素,削弱了它的精神力量;道教的神仙谱系十分复杂,随时代、地域和宗派的不同,所崇奉的偶像也千差万别,而优点在于广泛的群众基础。

2. 佛教神谱所包含的主要神灵,包括它们的名号、地位、神性特征等,最初都可以追溯到印度的佛教与印度的文化,由于寺院体系与造像仪轨的固定以及经典的融通,佛教的神谱也比较统一。但其神性特征也经历了较多中国化的改造。

3. 现世的人本主义堪称中国宗教的神灵谱系的最核心的特征,亦即其神谱的构成是以现实人生的关怀和世俗的福祉为基准,其神灵是从现世人生的需求幻化出来的对象。而本土的儒、道二教的神谱所具有的这种特征,又可以更具体地溯源于宗法社会和农业生态的现实需要。

## 复习思考题

1. 儒、道二教神谱中有哪些是基于自然崇拜类型的神灵?
2. 在中国宗教文化的大背景下,佛教神谱的神性特征的独特之处在哪里?
3. 如何理解儒、释、道三教与民间信仰中的神灵崇拜所具有的“现世的人本主义”特征?

## 参考读物

1. 詹鄞鑫. 神灵与祭祀. 南京:江苏古籍出版社,1992
2. 李养正. 道教概说. 北京:中华书局,1989
3. 马书田. 中国佛教诸神. 北京:团结出版社,1994

## 第八章 中国宗教的思想与体验

宗教思想是宗教神学理论的核心内容,对构建宗教教义教理体系、指导宗教徒的修行活动有着重要作用。本章着重就中国宗教的主要哲学论题、中国宗教的终极关怀及中国宗教的修行思想方法进行论述,重点阐述儒教的道德形上学思想、道教的宇宙生成论思想、佛教的“缘起性空”的思想及其特色,儒、释、道三教的终极关怀的理念,儒、释、道三教的修行理念与方法。

### 第一节 中国宗教的主要哲学论题

不言而喻,宗教与哲学是具有质的区别的,但这并非意味着两者毫不相干。其实,在宗教文化系统中包含着相当丰富的哲学资料。从某种意义上说,宗教教义的论证往往是通过哲学的逻辑展开的。因此,我们研究中国宗教是不能排除哲学论题的考察的。

#### 一、儒教的道德形上学

子贡曾经感叹:“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”<sup>①</sup>最初,儒教确实在它的形上学的建构方面稍逊于道家,也无法和后来传入的佛教之名目繁琐的思辨体系相提并论。

然而,儒教为东亚国家提供了成熟的政治伦理,这也是它不可忽略的历史贡献。其社会政治的基础就是所谓“家国同构”的宗法制形态;而理论的起点则是个人的修身,“物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平”。又云“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”<sup>②</sup>。政策的实施,在很大程度上被认为是依赖着领导者的个人素质,如“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”<sup>③</sup>。而且,作为最有效的人际关

---

① 《论语·公冶长》。

② 《礼记·大学》。

③ 《论语·子路》。

系的调节原则,儒教徒对“礼”的强调到了无以复加的程度,孔子曾为之忧心忡忡的“礼崩乐坏”的时代,不过是一个阵痛期,是诸侯分封制的国家向官僚大帝过过渡而礼制面临较大调整的时期。然而要求“礼”发挥作用的社会机制从来没有被真正破坏过,调整期的工作是为其找到道德理想主义的论证和确定其新的社会细胞。

不难看到,“修身”和“礼制”两条原则,又可以在家庭伦理的范围内得以汇合,并使得家庭成为资源调配与人员合作的基本单位。在此,我们看到了儒教学说的三条原则:仁、礼和孝。这三者的心理基础是一致的,但适用范围有宽狭之别,它们又都是儒教内在超越型的性命观念的基石。

在《易传》和《中庸》这些对“性”与“天道”思想内容有所裨补的经典中,我们能够观察到一套为整个农业文明的认知倾向做论证的“形上学”命题。首先是季风性气候条件下四季的更替,成为儒教循环论天道观的自然背景。例如,孔子曾感叹:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”<sup>①</sup>至如《易传》“日月运行”、“一寒一暑”之类的表述,则比比皆是。圣人设卦观象之比类设拟的范围,终究逃不出所谓的“广大配天地,变通配四时,阴阳之义配日月,易简之善配至德”<sup>②</sup>。

其实天地不过是浩瀚渺茫的太空内一大熔炉而已,而声光电热诸般现象则在其中毫无间隙地往来穿梭,至于日地关系、月地关系及大气圈的复杂运动以及寒暑晴雨、风云叱咤的变化,倘若以我们切身感受所熔铸的词汇来描摹的话,则不妨称之为“阴阳”、“刚柔”、“翕辟”等。有人不禁会问,阴阳究竟有多少种含义和特征呢?可以说,它有无限的含义和无限的特征。要之,阴阳是取象比类的“易简”之道的总的原则,所谓“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”,<sup>③</sup>其重要性,不言而喻。

儒教的天道观,还试图为以家庭或家族为权力划分之基本单位的传统型社会内的伦理观念提供一元的论证。在此,道德情感的自然基础是沟通农业生态背景的一条特别重要的纽带。从天到人,从人到天,《礼记·中庸》提到了这两条不同路向耦合后的“道枢”。该书首章开宗明义的三句话“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,即明白告诉我们道德禀赋的天地之源。该书还以一种乐观主义的情绪言及:“致中和,天地位焉,万物育焉”;“唯天下至诚,为能经纶天下之大经,立天下之大本,知天地之化育,夫焉有所倚?”(第三十二章)在作者看来,道德操守和道德情感可以沟通天地,从而融入天地万物化育的过程中。

① 《论语·阳货》。

② 《周易·系辞传上》。

③ 《周易·系辞传上》。

然而“至诚化物”云云,与其说是仰观俯察所得的结果,不如说是一种宗教的祈愿、一种祭祀礼仪的精神诠释。所以我们特别不能忽视《礼记·中庸》里这样的段落:“郊社之礼,所以事上帝也,宗庙之礼,所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘尝之义,治国其如示诸掌乎!”(第十九章)以及“大哉圣人之道!洋洋乎发育万物,峻极于天,优优大哉,礼仪三百,威仪三千”(第二十七章)。凡此皆足以表明其形上学探讨的宗教制度的背景。在《礼记·中庸》作者的心目中,像鬼神这些幽微精气的凝聚与彰显,都是至诚之情感应天地的结果,故而又云:“诚之不可掩,如此夫!”(第十六章)

取象比类的方法是中国宗教和中国哲学的一般方法论基础,儒教也概莫能外。所以,《易传》的概括,仍旧是托古喻今:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之义,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”<sup>①</sup>就八卦成列的过程来看,取象比类之所以能够上升到一般方法论的高度,不仅是基于那些纷纭扰攘的“象”,而且也涉及运用“象”的一系列原则。在中国传统宗教与哲学中,“阴阳”观念实可指涉各种不同维度中的对立元素,而成为涵括这些对立元素的一个通用概念,可以说这是经由“取象比类”所得出的最凝练的一对范畴,这对范畴作为“具象”的“抽象”,就如天平一样,可以权衡其他具体的“象”。虽然也有像董仲舒那样提出崇阳而抑阴的主张,但在儒教的观念史上,阴阳的调和方是驭“权”的“常经”。

包括某些儒家的理论在内的中国传统的本根论和修养工夫论,注重的仍是不可名状的浑朴态,它是人在四季循环中有所差异地体贴到的一种和谐。而所以排斥情欲激荡的因素,也在力图避免破坏这种状态的平衡。《礼记·中庸》首章所谓“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和”讲的就是这个道理。在后儒中,周敦颐的“主静”说,程颢、程颐的“居敬”、“主一”说等,都有类似的思路。南宋的朱熹毫无疑问是孔孟以后最重要的儒教理论家,但他也像一般的儒教徒那样重复着对于天道循环的讴歌。其核心范畴“理”的主要内容为何?若就表现形态而论,则“以天道言之,为元亨利贞;以四时言之,为春夏秋冬;以人道言之,为仁义礼智”<sup>②</sup>。在他看来,太极含具万理,“理”就是一阴一阳的道理。归结到道德形上学来说,这不过是一“仁”而已。所以,朱熹颇有感触地说:“然仁实贯乎四者(仁义礼智)之中。盖遍言则一事,专言则包四者,故仁者仁之本体,礼者仁之节文!义者仁之制断,智者仁之分别。如春夏秋冬虽不同,而同出乎春。春则春之生也,夏则春之长也,秋则春之成也,冬则春之藏也。”<sup>③</sup>如此看来,

① 《周易·系辞传上》。

② 《朱子语类》卷六八。

③ 《朱子语类》卷九四。

以天地之生理为“仁”，则可以说是源远流长的。

在鬼神观方面，其天理思想的运用也随处可见。朱熹曾经论及儒教崇祀的至上神，他说：“帝是理为主。”<sup>①</sup>在朱熹的视野中，作为上古先民崇拜的对象——帝成为一种“天理”的代表物。不仅如此，其他地位较低的鬼神的存在也可以通过“理”的诠释以获得合法性的证明。所以，朱熹又指出：“今世俗所谓鬼神，古来圣人所制祭祀，皆是他见得天地之理如此。”<sup>②</sup>其实，倘若我们进一步稽考，还可以发现，北宋著名理学家张载也对古来所谓的鬼神发表过有名的见解。他说：“鬼神者，二气之良能也”；<sup>③</sup>“鬼神，往来屈伸之义”；<sup>④</sup>“物之初生，气日至而滋息。物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其伸也。反之谓鬼，以其归也”。朱熹则继承和伸张张载的观点：“鬼神不过阴阳消长而已，亨毒化育，风雨晦冥，皆是。在人则精是魄，魄者鬼之盛也；气是魂，魂者神之盛也。精气聚而为物，何物而无鬼神。”<sup>⑤</sup>这种自然论的解释，并无损于朱熹站在维护儒教传统的立场肯定祖先崇拜和其他的祭祀活动，他自己也曾身体力行之，如“昔守南康，缘久旱，不免遍祷于神”。<sup>⑥</sup>而祭祀之功效，还是要依靠主祭者的至诚来感格神灵，这是承袭了孔子“祭如在，祭神如神在”<sup>⑦</sup>的余绪。

儒学内一直有一条线索，即由其心性之学而得以提挈、统贯天道人伦的路数。这个路数由“思孟学派”<sup>⑧</sup>肇其端，而“陆王心学”<sup>⑨</sup>成其大。其间，汉代以今文经学为其学术根柢的天人感应、阴阳灾异诸说甚嚣尘上，这使得儒教在那个时期披上了更加神秘的面纱。到了魏晋南北朝时期，中国宗教出现了启承转折的关节点。儒教人士援引老庄玄理，佛道门徒也参与玄谈。而有唐一代，宗教思想界可谓气象恢弘，教宗纷立，人物辈出。此时儒教的重心则在接续其道统和学统；到了宋明理学阶段，方有心性之学的复兴。总之，从中国思想史的起落过程，我们可以观察到，事功与思想往往是不可兼得的，正如希腊联盟的鼎盛时期，并非此后雅典诸贤继踵而起的时代；在中国，汉唐盛世也不是跟儒教的形上学建构相同步的，舶来的哲学固然深刻而玄妙，究竟不是中国人玄思慧质的原创性的反映。然而，思想界的成熟仍然是较外在事功的开拓晚上一拍，此其事理之必然，

① 《朱子语类》卷一。

② 《朱子语类》卷四。

③ 《正蒙·太和》。

④ 《正蒙·神化》。

⑤ 《朱子语类》卷三。

⑥ 《朱子语类》卷三。

⑦ 《论语·八佾》。

⑧ 这里所谓“思孟学派”指的是以孔子之孙子思与孟子为代表的儒教思想流派。

⑨ “陆王心学”指陆九渊、王阳明为代表的以“心”为其理论主轴的思想流派。

因为这之后才能有机会对自身的历史经验予以消化和反思。

我们知道,在思孟学派那里多有对“诚”的热情礼赞,如孟子就说过:“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也。”<sup>①</sup>孟子又说:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”<sup>②</sup>孟子用以“格天”的精神境界就是“诚”。这种精神境界是可以依靠修养而形成的。所以孟子又指出:“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。”<sup>③</sup>倘若将这三段连贯为一体来看,就可以明了孟子所谓“诚”是天道和修养工夫的统一。如果撇开学派的壁垒,不难发现儒教心性学实际上仍与“取象比类”的方法轴心休戚相关。依哲学的心境去体贴和考察概念范畴的肇端,还可以看出,所谓“尽心知性知天”或“天理”的天,固然不是“苍苍之天”,但也不是与之毫不相干。正如程颢说的“只此便天地之化”的意思,“诚者,天之道”的“诚”和“天”便是人在天地间所具现和感应的那种生态效应的和谐。

对于孟子,我们要多注意他的工夫论。孟子基于一种生态的比拟和对照,把“日夜之所息”(息,生长也)、“牛山之木”与“人之良心”对应起来,并且进行理论概括,他说:“苟得其养,无物不长,苟失其养,无物不消。”<sup>④</sup>尽心知性知天即得其养生之道。孟子还经常提及“志”这种精神性原则与生命气息的关系。他说:“夫志,气之帅也;气,体之充也;夫志,至焉;气,次焉。”<sup>⑤</sup>他注意到“志”、“气”的相互影响:“志壹则动气,气壹则动志也。今夫蹶者趋者;是气也,而反动其心。”<sup>⑥</sup>必须看到,孟子穷其心源的知性说与知天说,也有具体工夫论上的意义,而不纯粹是虚悬高蹈的理念,“养吾浩然之气”,“万物皆备于我”,以至于美、大、圣、神,都是基于“气,体之充也”的认知,而这种认知又与其生态背景相协调,这是其题中应有之义。如孟子说:“夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流。”<sup>⑦</sup>这样的论述与《礼记·中庸》关于“致中和,天地位焉,万物育焉”命题的基本精神是一致的。

其实,理学、心学都没有摆脱所谓“天道循环”的观念,即使在对宗法制伦理进行理想主义讴歌的时候,理学、心学都秉承着儒教形上学的特质;在以“春意”比附“仁爱”及将二者合而为一的传统思路,朱熹所代表的理学与陆九渊所代表的心学之间是合拍的。当然,就宗法制伦理架构的论证而言,理学更倾向

① 《孟子·离娄上》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《孟子·告子上》。

⑤ 《孟子·公孙丑上》。

⑥ 《孟子·公孙丑上》。

⑦ 《孟子·尽心上》。

于为之寻求自然哲学的客观性原则,因为湛寂虚灵的精神性原则固然有其心灵哲学意义,但却无法从它本身必然的浑朴态中流溢出伦理的节目来。因此,明清两代注重礼教和政治秩序的官僚大帝国皆奉理学为正统,看来是有其宇宙论原因的。

## 二、道教的宇宙生成论

道教哲学体系的特色在于它的宇宙生成论。这和它的返还原始淳朴状态的自然主义倾向是一脉相承的。在古代岩居洞饮的隐士们的哲学代表老子和庄子的观念中,现实世界的贪婪纷争和虚伪是从那种乌托邦式的原始混沌之中不断下降和退步的结果。庄子在谈到“古之人其知有所至矣”时提到:“有以为未始有物者,至矣尽矣,不可以加矣。其次以为有物矣,而未始有封也。其次以为有封焉,而未始有是非也,是非之彰也,道之所以亏也。道之所以亏,爱之所以成。”<sup>①</sup>从“未始有物”到“未始有封”,从“未始有封”到“未始有是非”,从“未始有是非”再到“是非之彰”——这样的时空转换,在庄子看来乃是淳朴本质不断远离、下降的系列。庄子的看法代表了先秦道家的基本立场,也被后来的道家与道教所继承。按照道家的思想立场,所谓进化一方面表现为后者对前者的替代,另一方面则是宇宙万物不断地复杂化和愈益失去纯真。

然而,面对时空的更替,道家并未把自己锁定在消极的哀叹牢笼之中,因为他们坚信在物质主义的激情和欲望背后仍然有某种原初的淳朴与神圣延续下来,并且内在于事物当中。基于这样的信念,道门热衷于宇宙生成论的探讨和对原初状态的构想,这并不是源于外向拓展而去征服自然的兴趣,而是寄托着一种追求精神自由的乌托邦。我们正是应该这样去理解老子的下面一段话:“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微,此三者不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物,是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍,迎之不见其首,随之不见其后,执古之道,以御今之有,能知古始,是谓道纪。”<sup>②</sup>在老子看来,所要执御的“古之道”是混沌、恍惚,亦是“即物而非物”的不可致诘的“道”。在这里,精神与肉体、主观与客观、内在与超越、自然与社会的对立都被消弭了。总之,回溯自然状态正是返回人类自由和快乐的家园。因此,就个体心灵史的内涵来说,一半是难以逆转而逝去的现实,一半是被乌托邦式地塑造出来的史前福地的依稀、朦胧和无意识的记忆,这样的记忆蓄存了先民的心理治疗、认识论内涵,乃至社会经验,它提供和维护着一种宗教承

① 《庄子·齐物论》。

② 《道德经》第十四章。



诺的基本价值。<sup>①</sup>

道门中的宇宙生成论,在《道德经》中已初见雏形,“道生一,一生二,二生三,三生万物,万物负阴而抱阳,冲气以为和”的说法,即可视为宇宙起源演化的一种颇具代表性的见解。汉代以来,道教经书更是经常论及宇宙未兆、未形阶段的种种情状,或谓之“混元”、“空洞”、“混沌”、“混洞”、“劫运”,等等,这些概念所包含的内容异常复杂,在道书里的表述也不尽一致,但却表明了道教相当重视宇宙生成演化问题的讨论。

考察道教宇宙生成论,有一部典籍颇值得注意,这就是《太上老君开天经》。该书叙说宇宙辟兆的最早阶段,用了十数个排比句,谓无天无地,无阴无阳,无形无象,无量无边,等等。但接着说:“唯吾老君,犹处空玄寂寥之外,玄虚之中。视之不见,听之不闻。若言有,不见其形;若言无,万物从之而生。”<sup>②</sup>而后,“八表之外,渐渐始分。下成微妙以为世界,而有洪元”。所谓“洪元”是该经创世说的第一个重要阶段,其时犹未有天地,“虚空未分,清浊未判”。“洪元”一治万劫;“混元”再治万劫;至于“百成”亦治八十一万年;接着是“太初”,这时才清浊剖判,置立形象方所,清升为天,浊降为地,其次才有日月,随后老君上下撷取天地精华,中间和合成为人类,太初一治至于万劫;再接着是“太始”,其时“流转成练素象,于中而见气实,自变阴阳”,再接着是“太素”,“太素已来,天生甘露,地生醴泉,人民食之,乃得长生。死不知葬埋,弃尸于远野,名曰上古”;再接着是“混沌”,其时始有山川和识名;再接着是“九宫”、“元皇”、“太上皇”、“地皇”、“人皇”、“尊卢”、“句娄”、“赫胥”、“太连”诸世纪。太连之时,“天生五炁,地生五味,人民食之,乃得延年”;混沌以来,太连以前,皆名中古,下古世纪,首有“伏羲”,其时人民有名无姓,亦无五谷耕穡之事,皆衣毛茹血,穴处巢居;次“女娲”世;次“神农”世,老君下凡教神农尝百草,得五谷,遂有播植事;次“燧人”世,老君教燧人钻木出火;次“祝融”、“高原”、“高阳”、“高辛”、“仓颉”、“轩辕”诸世纪,轩辕黄帝以来,始有君臣父子;再接着是“少昊”、“帝颛顼”、“帝喾”、“帝舜”、“夏禹”等。

大约从南北朝末期开始流传的《太上老君内观经》归趣于心性明净的体道状态,但其中也包含着宇宙论的思想内容。它说:“谛观此身,从虚无中来,因缘运会,积精聚气,乘业降神,和合受生,法天象地,含阴吐阳,分错五行,以应四时。从道受生谓之命,自一禀形谓之性,所以任物谓之心……所以通生谓之道。道者,有而无形,无而有情,变化不测,通神群生,在人之身,则为神明,所谓心也。

<sup>①</sup> 在 20 世纪的新精神分析学中,也不乏诉诸理想中的原始淳朴状态的心理价值来诊治现代文明病的主张,如可参阅马尔库塞的《爱欲与文明》,上海译文出版社 1987 年版。

<sup>②</sup> 《太上老君开天经》,《道藏》第 34 册,第 618 页。

所以教人修道则修心也,教人修心则修道也。”<sup>①</sup>上述说法将人的身心性命的根源归结为阴阳大化亦即通生无遗的道体。根据“起源”即“归宿”的观点,修行的手段和目的也就是要去体会那个化生身心性命的“道”。按照《太上老君内观经》的理解,“道”体现在人身上就是主乎神明的心灵。由此追溯下去,其结论就是“修心则修道也”。在这里,道教的宇宙本体论和心性论被统合在一起了。唐代司马承祯的《坐忘论》对排遣尘俗干扰的修心方法,论述得更为详尽,它指出:“原其心体,以道为本。但为心神被染,蒙蔽渐深,流浪日久,遂与道隔。若净除心垢,开识神本,名曰修道。无复流浪,与道冥合,安在道中,名曰归根。”<sup>②</sup>这就是通过否定的方式,最终达到自身与宇宙本体的契合。

必须指出,唯心论的倾向并不是道教形上学的基调。从总体上看,大化陶冶的本根论和元气说才是道教形上学的代表,此等理论可以说更具原始面貌。在这样的原始理论体系中,通常所说的本体论、宇宙论、心性论之类已经难以区分,对道的浑朴状态的感悟同时也是修持者超越自身与内在认知的过程。《玄纲论·道德章第一》说:“道者何也?虚无之系,造化之根,神明之本,天地之源。其大无外,其微无内,浩旷无端,杳冥无对。至幽靡察而大明垂光,至静无心而品物有方。混漠无形,寂寥无声,万象以之生,五音以之成,生者有极,成者必亏,生生成成,今古不移,此之谓道也。”<sup>③</sup>该书又说:“然则通而生之之谓道,道固无名焉。畜而成之之谓德,德固无称焉。”“生者不知其始,成者不见其终,探奥索隐,莫窥其宗,入有之末,出无之先,莫究其朕,谓之自然。自然者,道德之常,天地之纲也。”作者所谓“玄纲”既是宇宙化生的源头,也是心性修养的根据。

按照道教的思想立场,道并非是一种孤立的存在,而是万化的根源,由道而万物,其间尚有诸多环节。修道者不仅要感悟本体,而且应该自然地利用本体衍生的诸多资源。例如,对于“气”这个资源尤其应有切实认知与适度汲取。《玄纲论·元气章第二》说:“太虚之先,寂寥何有?至精感激而真一生焉,真一运神而元气自化。元气者,无中之有,有中之无,旷不可量,微不可察,氤氲渐著,混茫无倪,万象之端,兆朕于此。于是清通澄朗之气浮而为天,浊滞烦昧之气积而为地,平和柔顺之气结而为人伦,错谬刚戾之气散而为杂类。自一气以之所育,播万殊而种分。既涉化机,迁变罔穷。”《玄纲论》把老子的道化说与管子、荀子等人的元气论结合起来,重点论述“真一”的作用。稍作追述与比较,不难看出,《玄纲论》的所谓“真一”其实就是老子“道生一”思想的引申和扩展,而“元气”之说则在汲取先秦思想精华的同时又注入了汉魏以来道教的“炁-气”转化说。

① 《太上老君内观经》,《道藏》第11册,第396页。

② 《坐忘论·收心》,《道藏》第22册,第893页。

③ 《道藏》第23册第674页。

在道教中,“炁”与“气”有时具有一致的意义,有时则不一致。从大多情况来看,道教所谓的“炁”乃指先天的自然真气,而“气”则指泛指元气与后天的流行之气。《玄纲论》的“元气”乃具有先天的意义,因为它在论述过程中把“元气”分为“清通澄朗之气”、“浊滞烦昧之气”、“平和柔顺之气”以及“错谬刚戾之气”四个类型。此四类分化之前的“元气”当然是先天的,因为只有“元气自化”之后才有天地人的衍生,所以“自化”之前的“元气”也就具有先天的特质。《玄纲论》对“真一”与“元气”的论述虽然并未使用“宇宙”等术语,但其字里行间却蕴涵着宇宙万物演化的理念。它的这种论述一方面是为了说明纷繁复杂的现象界的由来,另一方面则是为了寻找炼气养生益寿的根据。

《玄纲论》所谓“真一”的说法,在后世的内丹学中衍生为“真一之炁”或“真一之精”。例如,五代彭晓《还丹内象金钥匙》一文,以为宇宙造化之本元赋予人身,便成了内丹修炼的关键道理。它说:“夫黑铅龙虎者,是天地妙化之根,无质而有气也,乃玄妙真一之精,为天地之母,阴阳之根,日月之宗,水火之本,五行之祖,三才之元。万物赖以生成,千灵禀之以舒惨。”在胎息或守一等“道术”中,也有这样的返还生命或大化原始状态的背景。因此可以说,强调其本源状态为混沌和可以回归的宇宙生成论是整个道教理论的基石。

### 三、佛教的缘起论

缘起论堪称佛教思想的核心与基础,“缘”指现象赖以生起的条件,“起”即生起。传说释迦牟尼在菩提树下静坐思维七七四十九天,即因观察觉了缘起法而开悟成佛。那时所谓“缘起法”,指的是围绕人生现象而展开的“十二缘起”或“十二因缘”。

所谓“十二缘起”包括:“缘无明行,缘行识,缘识名色,缘名色六入处,缘六入处触,缘触受,缘受爱,缘爱取,缘取有,缘有生,缘生老死。”<sup>①</sup>这个表述的句法结构“缘甲乙”意即以“甲”法为缘而起“乙”法。从现象关系的角度来分析,可知每一“缘”都包含着因果转换。例如:“缘无明行”意味着“无明”之因而起“行”果;“缘行识”意味着“行”之因而起“识”果。由此构成了纷繁复杂的现象界。

“十二缘起”的含义相当复杂。《杂阿含经》等佛教经书对此有具体解释。“无明”指的是恍惚不知道什么是“前际、后际、前后际”,什么是“内、外、内外”,什么是“业、报、业报”,什么是“佛、法、僧”,什么是“苦、集、灭”,什么是“道、因、因所起法”,什么是“善不善、有罪无罪、习不习”。在此等状态中,“若劣若胜、染

<sup>①</sup> 《杂阿含经》卷十一,欧阳竟无编:《藏要》第2册,上海书店1991年影印,第623页。

污清净、分别缘起,皆悉不知,于六触入处不如实觉知,于彼彼不知不见,无无间等痴暗无明大冥,是名无明”。<sup>①</sup> 如此看来,“无明”是认知上的缺陷,是虚妄颠倒的“知觉”的原始潜伏状态,如对个体性的“我”及“我所”(即自我的关联对象)的执著,这样的“执著”是各派佛教一贯批评的人生态度。

“行”,指的是世俗的意志活动,或谓“思”。佛教认为意志是业报关系的原始驱动力,是作茧自缚的始作俑者,业被认为“思及思所作”,即意志及意志所造作的。从所造作的意义看,“行”有三种:身行、口行、意行。

“识”指的是“六识身”,即眼识身、耳识身、鼻识身、舌识身、身识身、意识身。从现代科学的角度看,“识身”可以理解为感觉与知觉的生理基础。

“名色”指的是“五阴”或谓“五蕴”。在这里,“名色”是复合词汇。分而述之,“名”包括:四无色阴,受阴、想阴、行阴、识阴。之所以称作“阴”,是因为“受”、“想”、“行”、“识”之类认识活动最初尚出于内部感觉状态而未曾显现为外部存在状态。“色”指的是宇宙四大要素地、水、火、风,以及由之引起的纷繁多样的物质世界。

“六入处”乃是“六入”与“六处”的合称。“入处”即“色”的六境入来所处的意思。其内容涵盖:眼入处、耳入处、鼻入处、舌入处、身入处、意入处。佛教常把“六处”与“五蕴”等内容进一步归纳,从而形成了“十八界”法数与“十二入(处)”。十八界指的是色、声、香、味、触、法、眼、耳、鼻、舌、身、意以及眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。从认识器官、认识对象与认识过程来看,“十八界”可以划分为三大类型:第一类称作“根”,也就是认识活动所根植的物质器官,即眼、耳、鼻、舌、身、意,凡六项,故谓之“六根”;第二类称作“尘”,也就是认识对象,即现象界所表现的形态:色、声、香、味、触、法,凡六项,故谓之“六尘”;第三类称作“六识”,也就是认识过程的基本感受,即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。所谓“十二处”指的是六根与六识,而十八界则总括根、尘、识三项。

“触”指的是根、尘、识三和合的整体作用。《杂阿含经》卷十一提到与“六入”相对应“六触身”,这表明佛教所谓“触”不同于“身触”这种狭隘的感觉。“受”指的是感受,包括苦、乐、不苦不乐。“爱”指的是由苦乐之受牵引产生的趋乐避苦的强烈欲求,包括:欲爱、色爱、无色爱。“取”指的是受着前面的爱憎之念,对于所爱的,追逐占有,对于所憎的,舍离远避。佛教将“取”又分为四种形式,即欲取、见取、戒取、我取。欲取来自贪欲;见取来自否定因果等邪见;戒取是迷信的行为;我取则缘于实有个体性自我的妄念。“有”指的是“业报”的表现方式,包括欲有、色有、无色有。从“业报”方面看,“有”分为业有与报有,业有即

① 《杂阿含经》卷十一,《藏要》第2册,第628页。

身、语、意三业及其辐射的表现形态,这是由于善、恶之心所法的意志力的造作;报有则是指由善、恶之业所导致的果报的存在形态。无论是“业”还是“报”都可以分布在欲界、色界或无色界这三个不同的层面上。“生”指的是诸“有”的业报的具形显现。“老死”指的是有生由一个循环链条向下一个循环链条转换的终端,它是对强盛而衰的一种描述。

考察“缘起论”,我们还应该对大乘佛教中观学派的一些思想有所理解。中观学派在“缘起论”方面三个著名的命题,即“八不缘起”、“十八空论”、“二谛中道”。这些命题的含义是彼此融通的,体现中观学派思想的整体性特质。

关于“八不缘起”,见于《中论·观因缘品》。该书开头有“颂”云:

不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不去。

能说是因缘,善灭诸戏论。我稽首礼佛,诸说中第一。

中观学派不仅讨论“八不缘起”,而且提出了“十八空”,以为修持之大要。“十八空”的名目是:内空、外空、内外空、空空、大空、第一义空、有为空、无为空、毕竟空、无始空、散空、性空、自相空、诸法空、不可得空、无法空、有法空、无法有法空。这十八空归结起来,就是告诉人们不要对现象界持执著心,这样才能排除烦恼,以达到超凡成佛的境界。

中观学派的另一个核心命题就是“二谛中道”说。《中论》本颂是这样表述的:

诸佛依二谛,为众生说法,一以世俗谛,二第一义谛。

若人不能知,分别于二谛,则于深佛法,不知真实义。<sup>①</sup>

此外,《百论·破空品》也提到“诸佛说法,常依俗谛、第一义谛,是二皆实,非妄语也。”<sup>②</sup>通常的解释是:世俗谛表述的是虚妄法,它对于世间是实在的;第一义谛或胜义谛阐明佛教的性空真理,它对于圣人是实在的。在中观学派看来,世人执著缘起的幻相为实有,而圣人则洞悉其甚深的缘起义,而明白缘起的事物实为幻相。

在佛教中,“八不缘起”、“十八空”、“二谛中道”并非是为了表述不同类型的“真理”,而是用以表述真理的不同侧面。“八不”所含的四组范畴都具备了“某某空”的格式,例如,“不一不异”实际就是“一空”与“异空”,亦即“非一非非

① 《藏要》第2册,第1029页。

② 《藏要》第6册,第582页。

一”和“非异非非异”。这同其所列名目原不必固定的十八空确实是相通的。这种“非 A 非非 A”的陈述方式有其悠久的渊源,它发端于古印度,而中国佛教则在这方面形成自己的论述风格。

## 第二节 中国宗教的终极关怀

终极关怀是宗教思想中的一个基本命题。不同宗教具有不同的终极关怀方式,但都具备了终极关怀的精神,这是可以肯定的。故而,考察终极关怀问题,这也是我们了解中国宗教不可或缺的。

### 一、人生困惑诸问题

人生在世,会碰到各种问题。当诸多问题摆在面前时如何去应对?宗教为人们提供了基本思路,中国宗教在这方面也有自己的取向。

#### 1. 生死

古人早就感叹,人生天地,若白驹之过隙,忽然而已。可以说,对生死问题的关怀,构成了人类宗教体验的核心。因为欲望和其他诸多表现都以生命本身的存在为前提。而死亡是伴随生命和威胁生命的一大关口。在地球上,人之所以成为唯一有死的自觉意识的生物,是因为他们能够展望未来,故而能够从遥远的背景返还来认识到自己切身的处境,于是有了“万物之灵”的美称。

然而,中国宗教并没有沉溺于思索“生死”问题的阴郁云雾之中,而是始终洋溢着现世的乐观情绪。孔子说:“道不远人。人之为道而远人,不可以为道。”<sup>①</sup>道就体现在万事万物当中,特别是体现在一系列对立范畴之中,诸如光明与黑暗,热与冷、上与下、干与湿、男与女等,前者为阳,后者为阴。生命与死亡,倘若也可以纳入这一对范畴的话,那么很显然,现世的生命是阳,而死后同一类气息的布散就是阴。庄子著名的“通天下气”的命题,正是在试图用气化自然观来解释生死的差别与一贯时提出来的,他说:“生也死之徒,死也生之始,孰知其纪?人之生,气之聚也,聚则为生,散则为死。若死生为徒,吾又何患?故万物一也。是其所美者为神奇,其所恶者为臭腐;臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐。故曰通天下一气耳,圣人故贵一。”<sup>②</sup>

张载也表达过相近的意思:“海水凝则冰,浮则沤。然冰之才,沤之性,其存

① 《礼记·中庸》第十三章。

② 《庄子·知北游》。

其亡,海不得而与焉。推是足以究死生之说。”<sup>①</sup>海水之冰沕犹若气之聚散而已。正因为有这一类根深蒂固的生机观念的存在和不断发展,在中国人的宗教思想体系中没有过分的震颤身心的恐惧描述,加上宗法型伦理容易让人用后代繁衍和宗族兴旺的理由来淡化个体死亡的突兀性,从而有助于一种乐观情绪的培养。

《礼记·檀弓》有一则记载:

曾子寝疾病,乐正子春坐于床下,曾元曾申坐于足,童子隅坐而执烛。童子曰:“华而晬,大夫之簣与?”子春曰:“止!”曾子闻之,瞿然曰:“呼!”曰:“华而晬,大夫之簣与?”曾子曰:“然,斯季孙之赐也,我未之能易也!元起易簣!”曾元曰:“夫子之病革矣,不可以变;幸而至于旦,请敬而易之。”曾子曰:“尔之爱我也,不如彼!君子之爱人也以德,细人之爱人也以姑息。吾何求哉?吾得正而毙焉。斯已矣!”举扶而易之,反席未安而没。<sup>②</sup>

笃行信念的儒教徒,本着尽人事而听天命的原则,对待自己的死亡采取自然而豁达的态度,乃至有履行完人生义务的宽慰感坦然相随,也就是所谓的“正命”。在《礼记·檀弓》中,曾子对于“死亡”的态度即是这种“正命”精神的反映。

然则儒教徒一般又对丧礼规格和程序的正确性表现出极大的关注,这体现了他们的社会性的一面。当然,他们也为亲属和朋友的亡故深感悲痛,所以当颜回不幸早夭的时候,孔子“哭之恸”,并喟叹:“天丧予,天丧予!”<sup>③</sup>这和他们对待自身死亡的态度形成了鲜明的对照,关于后者,张载有一句名言很有代表性,他说:“存,吾顺事;没,吾宁也。”<sup>④</sup>

从某些方面来看,道家对待死亡的态度似乎更加彻底,《庄子·大宗师》载隐者子桑户死,未葬,其友孟子反、子琴张,或编曲,或鼓琴,相和而歌曰:“嗟来桑户乎!嗟来桑户乎!而已反其真,而我犹为人,猗!”如此放浪形骸,引得前来吊唁的子贡侧目反视。联系到庄子在子来喘喘然将死时所发的那一大通“夫大块载我以形,劳我以生,佚我以老,息我以死,故善吾生者,乃所以善吾死也”<sup>⑤</sup>的议论,那一种泰山崩于前而犹能动心忍性的勇气,实在令人感佩。

其实,他们不光是对待自己的死,就连对待平日里相视而笑、莫逆于心的朋

① 《正蒙·动物》。

② 孙希旦:《礼记集解》,中华书局1998年版,第173页。

③ 《论语·阳货》。

④ 《正蒙·乾称》。

⑤ 《庄子·大宗师》。

友的死,也能够颜色不变,并且要鼓盆而歌来赞扬造化神奇的伟力,最后连丧礼也显得完全是多余的了。《庄子·列御寇》篇记载:庄子将死,弟子欲厚葬之。庄子曰:“吾以天地为棺槨,以日月为连璧,星辰为珠玑,万物为赍送。吾丧具岂不备邪?何以加此?”弟子曰:“吾恐乌鸢之食夫子也!”庄子曰:“在上为乌鸢食,在下为蝼蚁食,夺彼与此,何其偏也!”这是一种何其彻底的自然主义啊。

而说到爱惜生命的立场,大概无过于道教吧。葛洪说:“天地之大德曰生。生,好物也。是以道家所至秘而重者,莫过于长生之方也。”所以他认为:“达人所以不愁死者,非不欲求[长生],亦固不知所以免死之术,而空自焦愁无益于事,故云乐天知命,故不忧耳。非不欲久生也。”<sup>①</sup>这里所说的“达人”,也可以认为是隐射着玄学清谈之流。道教徒更加强烈地尊重生命的价值,表现出可贵的立场。

关于生死问题,佛教徒同样非常明确表示这是他们最为关注的问题,而“了脱生死”就是一句流传甚广的口头禅。然则,真正的禅法亦不能免去这一问题。唐代的五泄灵默禅师,有一次为马祖道一所派遣去谒见石头希迁,起先心里颇有嘀咕:“若一言相契则住,若不相契则发去。”然后着鞋履,执座具,上法堂礼拜,完了即侍立。石头问:“什么地方来?”师不在意,对曰:“江西来。”石头又问:“受业在什么地方?”五泄不搭理,便拂袖而出。才过门槛时,石头便“咄”了一声,五泄一脚在外,一脚在内,转头看时,石头便侧掌道:“从生到死,只这个汉,更转头恼作什么?”五泄便因着这一机缘和这一句生死的话头而豁然开悟了。<sup>②</sup>

## 2. 善恶

善与恶,是另一个宗教体验的核心问题。归根到底,一切宗教都要允诺脱离恶和由恶产生的苦难。人在宗教中寻求摆脱罪恶缠身的绝望状态,期待回到精神健康和心灵强健的轨道上来。中国传统的形上学是把宇宙本身蕴藏着的无限生机视为善或善的源泉,正是由它确立了个体和种群的自然基础以及精神上的自由。这代表了在中国蔚为主流的人性论上的乐观主义基调。但是它显然不能回避这样的问题:既然宇宙的本源是善的,那么它为什么没有带给我们一个与它的本性相符的世界呢?相反的,让我们陷于贪婪、好斗、懦弱和各种各样的不安当中。这有何必要?

再说,对于具体事件的善恶属性是能够一清二楚地判分的吗?伦理规范,如与宗法型社会相联系的三纲五常,或者更具体的一系列礼仪和禁忌,难道真的是天经地义、亘古不变的吗?或许嫁接在大部分动物保护亲子的本能基础上的血缘群体的内部秩序带有更多的自然特征,可是它的具体衍生物充其量也不过是

① 《抱朴子内篇·勤求》。

② 《祖堂集》卷十五“五泄和尚”条。



一些习俗,习俗会随着其他社会变量如生产方式和生存环境的改变而作出相应的调整。那么在其中的某些部分已然不合时宜的社会转型时期,传统习俗作为一个整体与我们心目中的“善”也就相去甚远了。那么这个“善”的标准,就必须让我们结合具体的社会实践来给出。可是我们对实践所关涉的条件和后果能够了然于胸,然后在此基础上主观上也正确地一步一步到位地去设计一种全面的新习俗的蓝图吗?换言之,我们的主观与客观的态度能够充分地交融吗?又或者像名教与自然的辩论所关注的那样,伦理规范不始终是对人的活泼的天性的一种桎梏吗?

人的本性如何定义?它是善的,还是恶的?这又引出一连串聚讼纷纭的问题。从很直观的论证结构上讲,不过是有这样几套分歧的方案:或者是假定所有人的本性都是相同的,剩下的选择就是性善、性恶、性无善无恶、性亦善亦恶而已,或者是假定并非所有人的本性都是相同的,甚至相应地就存在着善恶程度的分布等级。例如,像韩愈那样认为人性分三品,“上焉者,善焉而已矣;中焉者,可导而上下也;下焉者,恶焉而已矣”;<sup>①</sup>等等。

### 3. 佛教的苦谛

佛教是嫁接到中国本土的一种外来宗教,它具有印欧语系的宗教的一个典型特征,这就是倾向于把世界的本体与现象分开来加以认识和描述,它认为流变的现象世界是产生一切个体的痛苦渊藪。贪婪、愤怒、仇恨、嫉妒、报复、淫欲、利己主义、多疑、虚荣和无知相互缠绕着,每时每刻都在进攻着生命。心灵在激情中燃烧,也在激情中备受煎熬。按照心理主义所感受到的内涵,不仅仅罪恶是痛苦,而且注定是短暂的、稍纵即逝的快乐由于受到刹那无常的困扰,本质上也是痛苦。罪恶的目标是为了解除个体性的紧张和享受刹那间的快乐,但它却在不知不觉中无情地加剧了这种紧张。从这种意义上说,痛苦和罪恶是相互伴随的、一体两面的。这层意思,称之为烦恼。

释迦牟尼的说教,不厌其烦地向人们灌输众生皆苦的道理。作为佛法的根本四谛——苦谛、集谛、灭谛、道谛,也可以表示为苦圣谛、苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道圣谛四种神圣的真理。苦、集二谛叙述人生生死流转的现象及其原因;灭、道二谛则叙述脱离流转之无苦安稳的涅槃境界及到达此种境界的修行方法,凡此四谛,根本围绕的核心仍然是“苦”。而苦谛,实际上是指众生为无常所逼迫的情况,其法数纷繁,有二苦、三苦、四苦、八苦乃至一百一十种苦等无量诸苦。二苦是指内苦和外苦;三苦是指苦苦、坏苦、行苦;四苦是指生、老、病、死;八苦是指生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得、五取蕴诸苦;五苦是将上述八苦中的

<sup>①</sup> 韩愈:《原性》。

生、老、病、死合为一苦。其中犹以八苦最为习见。佛教的这—种人生观慢慢地融入到中国宗教的传统当中，而成了流行的禁欲主义思想的重要源头。

#### 4. 天命、报应与轮回

《庄子·大宗师》有这样—则故事：“子舆与子桑友，而淋雨十日，子舆曰‘子桑殆病矣’裹饭而往食之。至子桑之门，则若歌若哭，鼓琴曰：‘父邪母邪？天乎人乎？’有不任其声，而趋举其诗焉。子舆人曰‘子之歌诗，何故若是？’曰‘吾思夫使我至此极者，而弗得也。父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我？求其为之者，而不得也，然而至此极者，命也夫？’”

人的穷通、寿夭等具体的处境是由什么决定的呢？这是一个长期萦绕人们心头而挥之不去的问题。因为人有希望，所以也就会有失望。他（她）不是一个麻木的物事，当他（她）的心灵经受着在希望与失望之间上下起伏的浪潮颠簸的时候，他（她）就会想到去探问决定他的处境的背后力量。命运的观念也就应运而生。而基本的探究路向无非两种，一则是认为决定他的现实处境的是一种神秘的偶然性，二则是认为他的现实处境取决于他过去的所作所为特别是它们的道德属性，由后一种思路就发展出了一系列关于因果报应的学说。

有时候报应的主体是在一期生命内持续着的同一的个体，有时候则是像佛教那样认为是在天、人、阿修罗、地狱、畜生、饿鬼六道中反复轮回着的同一的“个体”，而按照缘起性空的观念，根本上并没有任何实体的自我，有的只是一股前后能够辨认出来的连续性。另一些时候则是进一步把报应的承受者所对应的责任人扩展到承受者的血缘亲属或者他所从属的某个共同体，最著名的例子就是由《太平经》所发展起来的“承负说”。一般来说，提到报应，背后就已经有了一种因果法则的意识，但是道教有时候还会把实现这种因果法则的步骤归结到某个有意志的监察凡界的神灵身上，而起到神道设教的效果，但佛教则无需假设这一点，它纯粹用因果报应来警戒世人要“诸恶莫作，诸善奉行”。

#### 5. 儒教徒的典型心态：君子疾没世而名不称焉

儒教的核心道德“孝”，不仅仅体现于对在世父母的供养和对已经去世的祖先灵魂的祭祀当中，还体现在为社会服务而实现个体生命的永恒价值当中，这就是通过个体的扬名来达到光宗耀祖的目的。《孝经》有云：“立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。”此处所说的正面而基本的扬名方式无非有三种，即立德、立功、立言。这三种不唯使自己青史留名，也是要让让自己的父母和宗族为后人所崇仰，因为他们和自己一起构成了生命延续的共同体，而按照《孝经》思想建立起来的作为官僚选拔的察举制度等，则不仅保证了现世的禄位，而且能够通过提升祭祀规格而昭显《孝经》内在价值，从而进一步实现孝道。

不少儒者在人生潦倒失意的坎子上虽然也曾一度热衷于神仙方术和参禅礼佛，但在总体上却坚持儒教的功名追求目标。儒教的教义并不主张去追求个体

生命本身的无限延续和放弃世俗责任。儒教认为,人死之后,它的信息会以某种我们意想不到的方式影响人类历史的进程,当然这首先是取决于我们对他的生前言行的评价和这种评价背后的社会动机。《周易·系辞传》说:“仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。原始反终,故知死生之说。精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”正是因为有这样“幽明”的两个世界,所以儒教徒才会不断鼓励自己去立德、立功、立言,一方面是在为社会谋福利的基础上实现自己的价值,另一方面则希望在死后的幽冥世界中存续永恒不朽的声名。孔子说:“君子疾没世而名不称焉。”<sup>①</sup>他的态度是:如果现世没有确立他的名声,表明他乏善可陈,也就无望在死后为人所景仰。

可是,从人们的社会经验来说,孜孜于现世的名声,难道不是常常陷入是非争竞的泥淖吗?道释二教站在各自的立场都对极力追求现世名声的态度提出批评。例如庄子就认为:“德荡乎名,知出乎争。名也者,相轧也;知也者,争之器也。二者凶器,非所以尽行也。”<sup>②</sup>而类似于名声这样成为心灵束缚的东西,在人们的生活中可以说比比皆是,诸如权力、美貌、金钱、地位等。庄子这种思想后来也被道教所吸纳,许多注释庄子的道教学者都肯定了庄子的基本精神。

## 6. 心灵的自由

一般来说,儒教徒关于人的心灵所受到的束缚的意识较为淡薄,但即便撇开后世受佛教禁欲主义思想影响的理学的洒脱意识不谈,我们仍然能够在先秦的典籍中观察到他们对于心灵自由的探索。例如,孔子就表示“君子不器”<sup>③</sup>,此言器能周人之用而不能相通,君子成德以后是全面发展的人,怎么能囿于一才一艺呢?而更透辟的,并且是为后世理学所津津乐道者,即是所谓的孔颜乐处,孔夫子称赞颜回曰:“一簞食,一瓢饮,在陋巷,人也不堪其忧,回也不改其乐。”又有一次,子路、曾皙、冉有、公西华侍坐,夫子令各言其志,子路等率先对以辅弼邦国之事,孔夫子以为不合其义;轮到曾皙(曾参之父,名点)的时候,他说:“莫春者,春服既成。冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。”孔夫子喟然叹曰:“吾与点也!”<sup>④</sup>后来“吾与点也”一段,就成了儒门中一大公案。其实孔夫子是要融自然于名教之中,而反对不择手段、扭曲人格地追逐功名利禄,所以孔夫子才会说:“不义而富且贵,于我如浮云!”<sup>⑤</sup>显见,孔夫子所看重的,是笃行仁义之实,而非浅薄浪得之虚名。

① 《论语·卫灵公》。

② 《庄子·人间世》。

③ 《论语·为政》。

④ 《论语·先进》。

⑤ 《论语·述而》。

道家 and 道教则对于心灵所受到的束缚有着强烈的感触,如《庄子·齐物论》在论及人生时曾经指出:“一受其成形,不亡以待尽,与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎?终身役役,而不见其成功,忡然疲役,而不知其所归,可不哀邪?人谓之不死,奚益?其形化,其心与之然,可不谓大哀乎?人之生也,固若是芒乎?其我独芒而人亦有不芒者乎?”在庄子看来,人生于世,受到种种约束,之所以这样,是因为人私心自用,而蔽其真宰,乃至于是非纷起。

儒、释、道三教中恐怕要数佛教对于由执著所引起的种种心灵束缚有着最深刻的认知。中国佛教中影响甚大的真如缘起一系的思路,谓一切众生,皆有本觉真心,但因无始以来的纯粹偶然性而导致本来的不觉,于是在认识世界中就有纷纭的现象生起。由于不了解这是唯心所造而执著为定有,这叫做“法执”;进一步执著认识主体与认识对象,这叫做“我执”,而执著某一类相续的地水火风四大为自我的身体,必然导致贪恋顺乎我情的诸境和瞋嫌违乎我情的诸境,是以愚痴凡夫,百般计较,千种须索,攀缘附会,令心灵受到束缚,驰劳纷竞,不得解脱。众生烦恼的关键在于执著,所以解脱法门要对治的也是执著。<sup>①</sup>

可以说,追求心灵自由是中国宗教一种基本的问题境遇和一种解脱意向。当人们认识到生活困境的根本症结在于束缚时,人们就需要借助某种精神上的彻悟和心态上的转变来实现这一宗教意向。沉沦状态中的“自我”,是按照特定的认知模式与情感模式铸造出来的,并且由此滋生出种种恐惧、贪婪和焦虑。精神上的彻悟不仅仅是产生某种知性的判断,还融解着这些认知与情感方面的禁锢,它帮助人们获得一种新的态度。其实,所谓的自由,是指人们运用自己意料不到的创造性潜能,将它们实现于任其自然的生活之中的艺术。此前,人们之所以难以发挥这种固有的潜能,是因为受制于自己的焦虑,而这一点恰恰源于他们被定型化的目的、价值和自我形象束缚住了。<sup>②</sup>正如大乘佛教,尤其是禅宗的经验告诉我们的,心灵的自由,并不是沉溺于内心的冥想修炼,而是开放的、自发的、非强制性的与万事万物建立一种和谐的联系,有时候甚至可以通过令人颇感突兀的、戏剧性的中介来实现这一点,就像禅宗师徒的机锋棒喝一样。真正心灵的自由,庄子称为“无待”,六祖慧能则称为“无念”、“无相”、“无住”。

## 二、圣贤、永生与涅槃

由于人们对上述人生问题的理解各异,儒、释、道三教也相应展现了各自精神关怀上的路向。它们分别把圣贤人格、长生久视与成佛涅槃,当作最高追求。

① 唐代佛教华严宗的宗密法师有《原人论》、《禅门师资承袭图》等著作,对由本觉之不觉再之始觉的思路论述甚详,所谓“不觉”即心灵的束缚。

② 参阅[美]斯特伦(F. J. Streng):《人与神——宗教生活的理解》,上海人民出版社1991年版。

其中,圣贤之学是儒教的特色,关于宗法型社会里面的理想人格的追求,在儒典中就其不同的层次、不同的境界,而有各种不同的称谓,“士”、“君子”、“君子儒”、“成人”、“大人”、“贤人”、“圣人”等,不一而足。

孟子说,人之所以异于禽兽者几希,其要只在于有无仁义。君子之所以为君子,就在于他不仅保存了仁义,而且张扬了仁义。这里的“君子”是一个泛称,涵括了《大戴礼》所说的士、贤人、圣人等几个层次。根据这样的理路,甚至不必说做一个有道德的人,一个高尚的人,仅仅说做一个人就已经包含着无穷无尽的丰厚意蕴了。承接孟子之言,而好谈“满街都是尧舜”的陆九渊辈,就径直说做“人”去了:“凡欲为学,当先识义利公私之辨,今所学果为何事?人生天地间,为人当尽人道。学者所以为学,学为人而已,非有为也。”<sup>①</sup>这样的人,是“大人”,<sup>②</sup>故而与天地正气相贯通。要做这样的人,实在不容易,不过对于儒教来说确立其精神境界却又是相当必要的。根据儒教典籍的描述,圣人不过是把人性中固有的要素,发挥到了极致而已。所以周敦颐讲:“唯人也得其秀而最灵。形既生焉,神发知焉。五性感动而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉。”<sup>③</sup>

圣人是很难做的,连孔子都不敢自称圣人,何况其他?但是圣人的境界,作为一个悬设的理想,仍然有理可循,“他”博施济众而爱民,表现出强烈的社会关怀。关于其笃行仁义以至于天人合一的境界,孟子有一段话表述得非常精彩:“可欲之谓善,有诸己之谓信。充实之谓美。充实而有光辉之谓大。大而化之之谓圣。圣而不可知之之谓神。”<sup>④</sup>意即欲求可以欲求的东西就是善,所谓“有诸己”犹儒家所常谈的“为己之学”,是指不驰心外求,役物而不役于物。又进一步推扩己性中本于天理之善端,至于充满而积实,则美在其中。美在其中而畅于四体,充实善信而宣扬之,使有光辉,是为大人。大行其道,天下化之是为圣人。圣人则泯然无迹可求,不思不勉,从容中道,非知性所能窥测,是为“神”。这就是儒教的圣贤之学。

作为本土宗教传统的另一典型形态,道教之学以长生久视为极致,秉承了古来隐士的传统,但又和老庄恬淡素朴的旨趣不完全吻合。对此,王恽《大元奉圣州新建永昌观碑铭》有云:“后世所谓道家者流,盖古隐逸清洁之士,岩居涧饮,草衣木食,不为轩裳所羁,不为荣利所休,自放于方之外。其高情远韵,凌烟霞而薄云月,诚有不可及者。自汉以降,处士素隐,方士诞夸,飞升炼化之术,祭醮攘

① 黄百家:《宋元学案》,中华书局1986年版,第1889页。

② 陆九渊:《陆九渊集》,中华书局1980年版,第439页。

③ 周敦颐:《太极图说》。

④ 《孟子·尽心下》。

禁之科,皆属之道家。稽之于古,事亦多矣,徇末以遗本,凌迟至于宣和(1119—1125)极矣。弊极则变。于是全真之教兴焉”。<sup>①</sup>他认为在全真教兴起以前,道门中的流弊甚多,这其中就包括殚精竭虑于炼养成仙的方术体系。其实对生命的神圣尊重,难能可贵,然而企求个体生命的无限延续,毕竟是一种理想而已,所以我们今日应当从道教的历史中汲取精华的部分,这便是他们对于生命本身的一如既往的重视和对于生态和谐的祈愿。正是基于这样的考虑,才应该认真对待他们的长生术。

早期道教修仙的手段不外乎外服丹药、内养形神两大类。其中外丹术的目标虽然难以达到,但它客观上促进了中国古代化学的产生与发展。内丹术作为内养形神的方术,也不乏治病延年的功效和恬澹养性的真谛。譬如葛洪不是像庄子那样有“齐一生死”的态度,但对于老庄人生观中的精粹还是充分肯定的。《抱朴子》一书中常常批评世人耽于富贵权势和声色犬马:“夫五声八音,清商流徵,损聪者也;鲜华艳采,或丽炳烂,伤明者也;宴安逸豫,清醪芳醴,乱性者也;冶容媚姿,铅华素质,伐命者也。其唯玄道,可以为永。”<sup>②</sup>

葛洪提倡的是:“人能淡默恬愉,不染不移,养其心以无欲,颐其神以粹素,扫涤诱慕,收之以正,除难求之思,遗害真之累,薄喜怒之邪,灭爱恶之端,则不请福而福来,不禳祸而祸去矣。何者?命在其中,不系于外;道存乎此,无俟于彼也。”<sup>③</sup>这可以说是颇得老子抱朴见素的旨趣。因为他认识到受物欲牵累而向外驰求是永无满足的过程,也会诱发种种焦虑和不安,导致心理紊乱和疾病丛生。因为乐极而生悲,物盈而若遗,在你享尽荣华富贵之际,只会有更大的不满和空虚向你袭来,因为你的生活失去了“道”的平衡。所以人生最大的快乐不是追求奢华逸乐的表象,而是通过内视反观之途来实现与道的合一。所以体道者“含醇守朴,无欲无忧,全真虚器,居平味淡,恢恢荡荡,与浑成等其自然;浩浩茫茫,与造化钧其符契……不以物汨其至精,不以利害污其纯粹也”<sup>④</sup>。唯其如此,才能体会人间的至乐。这是何等的境界呀!可见庄子心斋坐忘一类的修养方法,早已被葛洪自觉地纳入了神仙道教的系统。

全真道兴起后,继承了以吴筠和司马承祯为代表的重玄派的理路。创派祖师王重阳受禅宗心性论的影响,强调人的“本来真性”(元神)不生不灭,是成仙证真的唯一根据;而四大假合的肉身是有生有灭的。他又对“长生”概念重新进

① 《秋涧集》卷五八,武英殿本。

② 葛洪:《抱朴子内篇·畅玄》。

③ 葛洪:《抱朴子内篇·道意》。

④ 葛洪:《抱朴子内篇·畅玄》。

行了定义：“是这真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。”<sup>①</sup>这样就使道教追求肉体长生的信仰转变为心性超越生死的路向了。这在某种程度上讲，也是回归到了庄子“齐一生死”的旨趣上，只不过它的禁欲主义特征和思想方法上受了佛教的影响。

佛教的终极关怀就是所谓的“涅槃寂静”。佛教内一直有印证其见地的“三法印”或“四法印”之说，被认为是整个佛学的纲领。最初，佛教提出“诸行无常”、“诸法无我”、“诸受皆苦”（一切皆苦）三个命题，后来有人在这三法印之外又加上“涅槃寂静”，而成四法印。按照佛教通常的体认，“无我”、“无常”之论业已蕴涵着“诸受皆苦”的原理，这样往往就去掉“诸受皆苦”或“一切皆苦”，而以“诸行无常”、“诸法无我”和“涅槃寂静”为三法印。《杂阿含经》卷一甚至说：“色无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是观者，名真实正观。如是受、想、行、识无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是观者，名真实观。”<sup>②</sup>如此说来，则不唯“诸受皆苦”，余二法印也都可以涵括在“诸行无常”里面，而“涅槃寂静”正是要求舍弃我执及由我执而导致的一切烦恼爱欲，既然能由“无常”推出“非我者亦非我所”，自然也就昭示了通向涅槃寂静的道路。

无疑，“涅槃寂静”是表示解脱、证道的理想状态，这是经由正道的修行而远离烦恼的束缚，所以是寂灭，对“一切皆苦”之命题而言，乃是“寂灭为乐”，是超越相对性苦乐的绝对安乐境。当我们揭出“涅槃寂静”的理想时，其实现是靠着可达到其处之原因、理由和途径，故其理想与途径之间，非得有正确的缘起关系不可。故而十二缘起的价值方面可以做两种设想，一种是于生死的苦界内轮回流转之“流转缘起”，亦即“反价值的缘起”，另一个是从迷惘的世界中解脱出来的“还灭缘起”。无明缘行，行缘识，乃至缘生、缘老死，若此流转缘起的观察是确实的，则由缘起的原始定义“此灭故彼灭”，应当可以确认无明灭则行灭，行灭则识灭，乃至老死灭。而要达至“无明灭”的途径即是八正道等，亦即正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念和正定。

佛教各派都以涅槃为最后归宿，而通向这一归宿的途径，小乘和大乘有着严重的分歧，前者是灰身灭智，对现世感到绝望，而这和汉地的传统不契，故而没有得到发展。魏晋南北朝时期影响很大的译籍《大般涅槃经》，在承认现世人生为无常苦的同时，又将出世间的涅槃境界规定为“常乐我净”四德。其中的“我”就是“缘起性空”的真实本质，可以涵摄万法。该经第一品就说：“若法是实、是真、是主、是依，性不变者，是名为我。”该经又提出一个颇有影响的口号：“一切众

① 王重阳：《授丹阳二十四诀》。

② 《大正藏》卷二，第2页上。

生,悉有佛性。”<sup>①</sup>这个可以由之成佛的“佛性”,接近于《大集经·陀罗尼自在王菩萨品》所说的心性:“一切众生心性本净,性本净者,烦恼诸结不能染着,犹如虚空,不可沾污。”《涅槃经》的佛性更准确的说是指所谓“法性”,亦即佛教教理所认可的事物的普遍本质。“法性”一词是用来彰显诸法差别相的虚妄无实,而在修证和行持方面契入这一点就是“涅槃”。

### 第三节 中国宗教的修行理念与方法

“修行”是中国宗教非常重视的思想践履与人格完善方法。无论是儒教还是佛教、道教都有大量的修行经验积累。

#### 一、儒教修行

起先,孔子说,“躬自厚而薄责于人,则远怨矣”,“吾日三省吾身”等,更具体的修行方法尚未予以阐述。当日孔门弟子日常操练的主要事情是“礼”,在揖让升降,谨谨如也的礼仪动作中体会尊亲忠恕乃至洋洋乎发育万物的圣人之道。所以当孔子危于陈蔡之间的时候,也仍然陈俎豆,设礼仪,未尝一日中辍,这一点的宗教意蕴是深长的。

从后世的承传来看,为儒教的修行体系奠定其大体规模的,是思孟学派。而其核心则不外乎所以“诚之”之道也。存养的目标是“上下与天地同流,所过者化,所存者神”的浩然之气。其所究心者,一为自然性的气,尤其要存养夜气,因为“夜气不足以存,则其违禽兽不远矣”;<sup>②</sup>一为社会性的人伦礼义,因为至大至刚的浩然之气是集义之所生,“其为气也,配义与道,无是,馁也”。<sup>③</sup>故而两者相率而互用,犹如说“持其志,无暴其气”。孟子所说另一个为宋明之儒瞩目的地方,在其“必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长”<sup>④</sup>的从容中道,此言养气法则,犹为切要,否则就是在拔苗助长。

汉唐儒生多孜孜于经学的积累,于心地法门未曾注意。直到宋儒在佛学繁然完备的止观法门的刺激下,才开始走上静坐内省的路数。如北宋最为学者宗师的伊川就说:“学者先务,固在心志;有谓欲屏去闻见知思,则是绝圣弃智;有欲屏去思虑,患其纷乱,则是须坐禅入定。如明鉴在此,万物毕照,是鉴之常,难

① 《大般涅槃经·如来性品之四》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《孟子·公孙丑上》。



为使之不照,人心不能交感万物,亦难为使之不思虑。若欲免此,唯是心有主;如何为主?敬而已矣。……所谓敬者,主一之谓敬,所谓一者,无适之谓一。”<sup>①</sup>他又说:“一者无他,只是整齐严肃,则心便一;一则自无非僻干干。此意但涵养久之,天理自然明。”<sup>②</sup>其中与止观法门的差别,真所谓“欲辨已忘言”。其实,伊川工夫论的总纲,可以用“涵养须用敬,进学则在致知”两句来概括,致知则是事事物物上把握其分理。而程明道最注重的是“以明觉为自然”,其曰:“识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。若心懈,则有防;心苟不懈,何防之有?理有未得,故须穷索;存久自明,安待穷索?……‘必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长。’未尝致纤毫之力,此其存之之道。”<sup>③</sup>盖明道不谈外物所表现的分理,而只是讲即身而有的仁者与天地万物为一体的条理。

朱熹大率继踵伊川,而特别突出了其中“即物而穷其理”的一面,遂遭致陆九渊的大不满。而陆九渊、王守仁虽有儒学的道德意识作为基调,但其发明本心的工夫却都近于“禅”。如陆九渊所说:“人精神在外,至死也劳攘,须收拾作主宰。收得精神在内,当恻隐即恻隐,当羞恶即羞恶,谁欺得你,谁瞒得你!”<sup>④</sup>其豪气干云,颇似临济风骨。

## 二、佛教修持

在佛教中,有关修行的理念或法门往往以“修持”来表述。佛教的修持涉及很多层面,但基本上不能脱离“止观”的法门。在隋唐佛教的各个宗派中推行止观最得力者当属天台宗。该宗视止观法门为入道之津梁,伏惑之正要。简单地说,“止”就是收摄心猿意马,令专注于一境,“观”就是在心念上正面地凝视特定形象或存想一定的道理。天台的说法,如圆融三谛、一念三千云云,莫不是就止观中的慧解悟发而言的,故而它的止观法门可以视为中国佛教修持体系的精髓所在。天台智者大师得自南岳慧思的止观法门有三种,这就是圆顿、渐次和不定。“渐次”即从浅入深循序渐进的法门。“不定”意即通常所规定的次第可以倒换,随机起现,但隐隐然仍有浅深之别。“圆顿”意即诸三昧法门可以融通无碍,一法门可以摄一切法门,更无初后浅深之别,天台三大部之一的《摩诃止观》就是讲圆顿止观的,又有《修习止观坐禅法要》(《童蒙止观》)为其梗概。三种止观以圆顿为究竟和了义。

今据《童蒙止观》略述具体修法如次:

① 《二程遗书》卷十五。

② 《二程遗书》卷十五。

③ 《二程遗书》卷二。

④ 陆九渊:《象山语录》。

一具缘。所言缘者,指发心修行,要具备五种基本的因缘、条件,即持戒清净,衣食具足,幽静处所,搁下杂务和亲近善人。具此五缘,方能心得安稳,不受干扰。<sup>①</sup>

二诃欲。所言欲者,指世间色、声、香、味、触五欲。佛教认为它们常能逛惑一切凡夫,令生起爱恋执著,乃是障道因缘,故须驱遣,这就叫做“诃欲”。

三弃盖。所言盖者,谓贪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑法五种盖覆。前面是说从感官对象上所生的五欲,现在是根据内部的意根来说贪欲。其他瞋恚是对违逆之境生起种种不满、愤戾之情,而在言行有所表现;睡眠即嗜睡,可能是由内心的昏暗、情绪的错位造成;掉悔即种种轻浮放逸的举动,在要入定时成为悔恨之源;疑法即怀疑自身的根基,怀疑老师和怀疑佛法,这些都是妨碍正道的烦恼,故须对治。

四调和。所言调和,就是修行者要将自己马上要进入正修的身心调适到最佳状态。主要的就是调节五个方面:调食、调睡眠、调身、调息和调心。食不可过饱,亦不可过少。过饱则气急身满、百脉不通;过少则身羸心悬、意虑不固。这些都是平实的观察。调伏睡眠,乃忌其眠寐过多,当令神气清白,念心明净。佛法所言调身,有以左脚置右脚上的“半跏坐”,也有双脚互置其上的“全跏坐”。通常以左手置右手上。而又闭眼闭口,唇齿相拄着,舌向上腭。须端身正坐,犹如奠石,要而言之,不宽不急,便是身调相。所谓调息之息有四种相:一风、二喘、三气、四息,前三种为不调相,后一种为调相,由粗入细,至于不声不结,出入绵绵,若存若亡,神情安稳,便是息相。调心,当于入、住、出三时中调,初入时当调伏知想及令沈浮宽急得所,住坐中则摄心敛意,澄明虚豁。出坐时调心,应将心思搁在其他地方,开口放气,想像它从百脉随意而散。调身、调息、调心三事,应当合用。

五方便行。这指具备五种助道因缘。一欲,即向往各种善的法门;二精进,即专精不废,努力不懈;三念,即念世间为欺诳可贱,念禅定为尊贵重要;四巧慧,即考量世间的快乐与禅定智慧的快乐,究竟得失如何;五一心分明,即经过上述的明辨,就一心一意决定要修行止观。

六正修行。修止观者有两种,或者于调身以后的静坐中修,或者历行、住、坐、卧、作者、言语六缘而修,对色、声、香、味、触、法六尘境而修。凡此都有五番修止观法,即对治初心粗乱修止观、对治心沉浮病修止观、随便宜修止观、对治定中细心修止观、为均齐定慧修止观。而“止观”的意思又可以析而言之,即修止三种:一系缘守境止,系心鼻端、脐间等处,令心不散;二制心止,随心所起,即便

① 以下参阅智顗著、李安校《童蒙止观校释》,中华书局1988年版。

制之,不令弛散;三体真止,随心所念,观察一切法,知道它们都是从因缘生,没有自性,则心念不会执取,妄念自然止息。及修观二种:一对治观,如不净观,观想身体脓烂恶臭以对治贪欲,慈心观以对治瞋恚等;二正观,观诸法无相,都是因缘所生,随其因缘而无自性,即是实相。先明了所观之境一切皆空,则能观之心念自然不起。

七善根发。一是外向的善根萌发,在行为上就是表现为布施、持戒、孝顺父母尊长等,二是内向的善根萌发的表现,即诸禅定法门所开发的善根。

八觉知魔事。佛法所言魔,即常以破坏众生善根,令流转生死的因素。大致有内心的烦恼、感觉知觉的不适、死亡恐惧和具象的鬼神等四种魔境。

九治病。坐禅之法,若能善巧用心,则百千病患自然除却,不然用心失所,引发本病更令转剧。治病之法可以善用服六气法,谓“吹、呼、嘻、呵、嘘、咽”六字吐气法。颂曰:

心配属呵肾属吹,脾呼肺咽圣皆知,  
肝藏热来嘘字至,三焦壅处但言嘻。

此等方法显然是受道教的影响。另外可以运用十二种息,即上息、下息、满息、焦息、增长息、灭坏息、暖息、冷息、冲息、持息、和息、补息,以针对不同的病症,有的放矢地予以对治,或可收到奇效。

十证果。这无非是通达佛法上的中道正观。也就是说,佛教指导信众修止观,目的还是让他证悟佛教的道理。譬如了知一切法相皆由心生;依因缘故无自性,无自性故虚妄不实等。

### 三、道教修行

如果说儒教中注重返本工夫的修行体系是回应佛教的挑战,在其已然衰退的时候汲取其中经得起锤炼的、具有普适性的核心,且上承思孟学派的养气说、集义说而获得的一种成果,那么道教的修行体系却始终秉承着本土源头的特色。修炼的方法总是要与目的相适应,哪怕这种目的曾经包含着人们对于生命的过分的执著。围绕长生的目的组织起来的道教的修炼方法的内容极为丰富,而且其中的大部分都有为民众服务的功能,不纯粹是个人的遗世独立和逍遥自在。特别是其源远流长的内炼方术和后来融合了诸多因素的内丹术。

道教内炼的法式丰富多彩,有以肢体动作结合呼吸吐纳的“导引”,有专注于脐下等部位而存蓄心神的“守一”法,有以心肾相交、坎离相合为诀要的“周天功法”,有以反观想象人体内部脏器的“内视存思”等,不一而足。

道教丹功中有几个因素特别值得注意。一则是重视吸收宇宙天地之精华,

其法由来尚矣,例如,在《楚辞·远游》中诗人追述云:“吾将从王乔而娱戏,餐六气而饮沆瀣兮,漱正阳而含朝霞。保神明之清澄兮,精气入而粗秽除。顺凯风以从游兮,至南巢而壹息。见王子而宿之兮,审壹气之和德。”凯风者,南风也,王乔即王子乔,《列仙传》称之为周灵王太子晋,好吹笙作风鸣。据《淮南子·齐俗训》可知其法为“吹呕呼吸,吐故内新,遗形去智,抱素反真,以游玄眇,上通云天。”王乔食气之法,着实令人神往。再则重视回归于婴儿等原始状态,其极致是所谓的胎息,葛洪等将胎息视为呼吸训练法中的最高阶段,其法是要行者依据母胎中胎儿的呼吸而规定和设想的,例如,《抱朴子·释滞》云:“故行炁……其大要者,胎息而已。得胎息者,能不以鼻口嘘吸,如在胞胎之中,则道成矣。”此外尚有握固,即婴儿以四指握住拇指的握拳感觉,把这两方面结合起来,则可以说归根到底大自然是人的母胎。可以本着这样的精神去理解《道德经》第六章“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。”

一般来说,精气神理论是道教功法的基础。它的视域比单纯的行气即呼吸训练法要广泛。当然也可以把它视为气的三种不同的功能形式,例如,《太平经》称“三气共一,为神根也。一为精,一为神,一为气,此三者,共一位也……故欲寿者,乃当爱气、尊神、重精也”。然而其各自的含义到底是什么呢?《黄帝内经·灵枢·本神》所云“生之来谓之精,两精相搏谓之神”。概略地说,“精”可以分为先天精与后天精。所谓先天精,即先天生理上的精华所在,后天精则是指淫媾之精及其他体液。中国道教与医家所讲的先天“气”不是解剖状态下的物质形式,而是带有全息性特征的身体上的脉络的运行状态等形式,后天气则是指人们的呼吸。先天“神”是指与生俱来的一点灵光,后天神则是指思虑之神。晚唐以来,内丹家以炼丹的材料譬喻精、气、神为“三宝”、“三奇”或“三业”,以后又盛言性命问题,其实元性与元神、元命与元精是两对各自相通的概念。而元性的提法不过是暗示了内丹与“禅”的联系。

## 重点难点

1. 儒教的伦理是宗法形态的伦理,其理论起点则是个人的修身,而作为人际关系的调节原则,又很注重“礼”。这两条原则,正是在家庭伦理的范围内,即在实践“孝”的方面得以汇合,这是早期儒教内在超越型的性命观念的基石。后来的思孟学派等进一步发展了天道观念,来为修身和礼制寻找形上学的根据,儒教各学派一般都认为天道是至善的,其禀赋的生长力量即是仁爱的表现。

2. 缘起论堪称佛教思想的核心与基础,“缘”是指现象赖以生起的条件,“起”即生起。传说释迦牟尼就是因为观察到缘起法门而觉悟成佛的。缘起的原始内容为:“此有则彼有,此生则彼生;此无则彼无,此灭则彼灭。”缘起论肯定

了事物之间普遍存在着相对性依存关系,并由此做了很多哲学和宗教上的引申。

3. 道教哲学体系的特色在于它的宇宙生成论。道教内部有很多派都探讨了接近自然意义的宇宙生成问题,这和它的返还原始淳朴状态的倾向是一脉相承的。按照道教的观点,现实世界的贪婪纷争和虚伪是从那种乌托邦式的原始混沌之中不断下降和退步的结果。所谓修道就是要返还原始淳朴状态。

4. 人生有很多困惑,诸如生死、善恶、痛苦的根源,有无冥冥之中支配人的命运。轮回是怎么一回事?人的生前与死后的去向,名利应如何处置?心灵何以自由等。由于针对上述人生问题的理解各异,儒、释、道三教也相应展现了各自精神关怀上的路向。它们分别把圣贤人格、长生久视与成佛涅槃,当作各自的最高追求。

5. 儒教的修行理念,上承思孟学派的养气说、集义说等,注重返本工夫。到了宋明时期,为了回应佛教的挑战,儒教学者一方面汲取佛道精华,一方面则加以改铸。道教的修行体系却始终秉承着本土的特色,其修炼方法极为丰富,特别是其源远流长的内炼方术和后来融合了诸多因素的内丹术,更具有养生长寿的现实价值。佛教的修行方法主要体现在“止观”的体系上,尤以天台宗的推行最为得力。

## 复习思考题

1. 儒教的道德形上学与道教的宇宙生成论之间的区别和联系?
2. 如何理解佛教的“缘起性空”的思想?
3. 儒、释、道三教的终极关怀的理念,在面对人生的种种困惑时,各自关注的焦点有何不同?
4. 儒、释、道三教的修行理念与方法各自有什么特色?

## 参考读物

1. 朱熹. 四书集注. 第二版. 长沙:岳麓书社,1998
2. 赖永海. 中国佛性论. 北京:中国青年出版社,1999
3. [美]斯特伦著,金泽译. 人与神——宗教生活的理解. 上海:上海人民出版社,1991

## 第九章 中国宗教的制度与伦理

宗教信仰的核心是人生观问题,宗教实践除了要处理人与神的关系之外,还要处理人与人、人与社会的关系。即使是出家后组成的僧团,也有人与人、人与社会之间的关系需要处理。这种宗教实践导致体系化的宗教伦理观的形成。在宗教伦理观中,道德的内容被融合进宗教的形式之中,二者之间全然没有明确的界限。一方面,宗教伦理扩大了道德的外延,几乎人的所有行为和关系都要接受宗教伦理的制约;另一方面,宗教伦理也使宗教成为一种现实的社会力量,对人们实施了有效的管理和监督。综合地看儒、释、道三教,可以说中国宗教的制度与伦理的主干影响到整个社会结构的宗法性的制度与伦理。

### 第一节 宗法制度与族规

宗法制度虽然已成历史陈迹,但其影响是极深远的,血缘、宗族是“孝”的土壤,也是以儒教为代表的中国传统伦理道德的生长点。同时,中国古代的宗法制度与中国古代的国家政权结构也有着密切的联系。学术界有所谓“家国同构”之说,但是,综观中国古代历史,宗法、家族与国家之间的关系是变化的,这种关系经历了由家国同构的宗法制,发展为家国对抗的门阀制,到了封建社会的鼎盛时期,家族制度与国家政权相分离,但却成为封建专制国家的社会基础。随着国家政权的完善,国家意识在人们的心目中逐渐形成,忠君报国式的爱国主义思想成为中华民族传统美德中的最高境界。

#### 一、宗法制度的典型

家国同构时期,就是中国古代宗法制度的鼎盛时期,这时的宗法制既是家族制度,同时也是当时的国家政权的结构方式。历史地看,宗法制度是有其进步意义的。宗法制度是历史的产物,它有其自身的产生、发展、鼎盛到衰亡的过程。家族由若干具有亲近的血缘关系的家庭组成。家族的构成必须遵循一定的法则,这就是宗法。自进入文明时代以来,我国古代的家族一直是以父系的血缘联结的,而若干出身同一男性祖先的家族又组成宗族,家族和宗族密不可分,有时

甚至合二为一。所以,我国古代的家族制度与宗法制度有着密切的关联。

### 1. 宗法制度的定义

宗法是指一种以血缘关系为基础,尊崇共同祖先以维系亲情,而在宗族内部区分尊卑长幼,并规定继承秩序以及不同地位的宗族成员各自不同的权利与义务的法则。

宗法制度是由父系氏族社会的家长制演变而来的。在父系社会,世系以父系计算,父系家长支配着家族成员,甚至对他们有生杀予夺之权。父系家长死后,他的财产和权力需要有人继承,于是习惯上就会规定一定的继承程序,而一代代父系家长生前的权威在其死后仍然使人敬畏,子孙们幻想得到他们亡灵的庇护,于是又产生了对男性祖先的崇拜以及随之而来的种种祭祀祖先的仪式,祖先崇拜与宗法制度密切相关,是家族内部的精神凝聚力。

### 2. 宗法制度的建立

进入阶级社会以后,宗法制度逐渐形成。它主要实行于统治阶级内部,是调节内部关系,维护贵族世袭统治,奴役劳动人民的工具。父系社会后期,部落联盟的领袖在一定程度上已经具有后世国王的权力,但这一职位是由各部落酋长协商推选的,这就是所谓“禅让”。夏禹死后,其子启继位,把禅让的公天下变成传子的家天下,开创了我国历史上第一个奴隶制王朝。这种世袭统治权的确立,标明宗法制度的形成。

宗法制在确定政治、经济等方面特权地位继承秩序的同时,又规定这种特权地位的继承人应该依照血缘关系的亲疏远近把部分权力和财产分配给宗族中的其他成员。

确定继承秩序和宗族内部依血缘关系区分尊卑亲疏,规定各自的权利和义务,二者相辅相成,是宗法制度的基本内容。与此相适应,为了加强宗族内部的凝聚力,祖先崇拜被推到新的高度。宗法的宗的本义就是祭祀祖先的场所,宗即祖庙、宗庙。宗庙祭祀是头等重要的大事,由宗族中地位最高的成员主持。同一宗族的人具有共同的祖先、共同的宗庙、共同的姓氏、共同的墓地,同受宗法制度的约束。所以宗法制的祖先崇拜在古代中国起着信仰、宗教、精神凝聚力与意识形态的多重作用。

### 3. 典型的宗法制度

周朝是宗法制趋于完善并进入鼎盛时期的一个朝代,这一阶段的宗法制度最为典型,也最为严密。正是由于这个原因,以宗法观念为思想基础的儒教总是将周朝作为理想社会的典型。

西周春秋时期的宗法制度的主要特点是在严格区分嫡庶,在确立嫡长子的优先继承权的前提下,在宗族内部区分大宗、小宗。无论大宗、小宗,都以正嫡为宗子,宗子具有特殊的权力,宗族成员必须尊奉宗子。宗族内部的继承法以传子

为主,并且由此产生了直系、旁系之分。直系是长子继承制的直接继承,其他弟兄便成了旁系。所谓嫡、庶,在一夫多妻的情况下,正妻所生为嫡,妾所生为庶;直系嫡传便形成大宗,其他旁系与庶出便形成小宗。周王称天子,是所谓上帝的长子,被尊为天下大宗。王位由嫡长子继承,代代都是天下大宗的宗子,是所有诸侯的共主。正因为天子是天下大宗,他所居之处被称为“宗周”。周王的其他儿子被封为诸侯,作为王室的屏藩,他们的国君地位也由嫡长子代代相承。对周王而言,各诸侯是小宗,但在其国内,则又成为大宗宗子。诸侯的其他儿子被封为卿大夫,他们相对于诸侯来说是小宗,而在自己一系的子孙中,由嫡长子相承的统系又成为大宗,而其他儿子及其后代,被封为大夫,为士,又是本系的大宗。同姓诸侯之间存在着宗法关系,又与异姓诸侯之间互为婚姻。

中国古代,国家政权结构和家族的血缘纽带是一致的,往往合称“国家”,或“家国”。家长是一家之君,国君是一国之家长。这是中国古代政治与宗法制度的一个重要特征,对政治、伦理、哲学与意识形态有着重大或决定性的影响。由于实行世卿世禄制度,各级大小宗子可以继承爵位和官职,除了统率族人之外,又有统治其他社会成员的权力。国家的各级政权机构,在一定意义上,正是扩大了宗族组织。由血缘到宗法,是家族制的政治化。天子对诸侯有巡狩、命官、迁爵等权,而诸侯对天子必须尽朝聘、进贡、兵役和劳役等义务。

## 二、宗法制度的崩溃

由奴隶社会进入到封建社会,中国古代的宗法和家族制度发生了重大的变化。家国同构的状态得到了很大程度上的改变,在将家族宗法制与封建国家政权相分离的时候,却形成了豪门世家与国家政权的对立。

### 1. 宗法制度的瓦解

受生产力发展和激烈的社会变革的影响,西周春秋时期的那种典型的宗法制度到战国时期,就已难以继续维持其先前的形态了。事实上,平王东迁以后,作为天下大宗的周天子已徒具虚名。在春秋后期,各诸侯国内大夫专权的情况屡见不鲜,原来的宗法等级已经开始动摇。战国时期,各国为了图强争霸,纷纷进行变法。扩张君权,加强封建国家的中央集权,是变法的重要内容。林立於国内并与各级政权紧密结合的贵族宗族集团,是推行中央集权政策的障碍,所以各国变法在不同程度上都企图限制、削弱贵族宗族的势力,最终都趋向于废除分封制度,用新的官僚制度来代替旧的世卿世禄制度。一方面,由于官无世禄,独重长嫡的宗子制也就被多子均分的继承制所代替。比如,秦国变法较为彻底,用法律的形式禁止父子兄弟同家共财,并编定户籍,使一家一户的小家庭直接隶属于国家。另一方面,宗族内部许多不同家庭间的利益冲突和同居生活中必然产生的各种矛盾也逐渐涣散了基于血缘关系的凝聚力,一些本来居于支庶地位的成



员由于服官、军功、力田、经商等原因,而升为显贵或富豪,他们不再愿意继续尊奉并受制于名义上的宗子。在国家政权的限制、压迫和内部离心力的双重冲击下,宗族制度逐渐瓦解,而宗族和各级政权的分离也就不可避免地完成了。

秦汉以后,就社会上一般的情况而言,大宗、小宗之分实际上已经不受重视,宗子已成为历史陈迹,封建大一统帝国的官僚行政系统也不容宗族组织插足各级政权,从这一意义上说,严整的宗法体系已不复存在。从此,宗法家族与政治体制的国家政权分离了。

## 2. 强宗大族的形成

宗法制虽然瓦解了,但在封建社会自然经济的条件下,聚族而居仍然是一种普遍现象。秦汉时期一些宗族由于政治地位、经济力量以及人丁兴旺等方面的优势而成为强宗大族。强宗大族在地方上盘根错节,不仅武断乡曲,甚至阻梗政令的实施,形成与中央政权的对抗。为了压制强宗大族,秦始皇和汉高祖在统一中国后都强迫六国强宗、天下豪富迁离本土,汉武帝也曾下令“徙强宗大姓,不得族居”。朝廷有时甚至有意使用酷吏,罗织罪名,株连九族,对地方强族势力予以剪除。

但从西汉后期开始,特别是东汉时期,由于大地主庄园经济的发展和中央政权控制力的削弱,强宗大族的势力又迅速发展起来。它们筑坞堡,置部曲,把持地方,操纵官吏,在战乱之时建立宗党武装,形成割据势力,最后终于使统一的帝国解体。

## 3. 门阀与皇权的对抗

这种强宗大族的势力进一步发展,就形成了魏晋南北朝时期的门阀制度。“门阀”是门第阀阅的意思。“门第”是封建社会时期地主阶级内部家族的等级;“阀阅”指功绩和经历。中国古代的官宦人家,大门外的左右柱常用来榜贴功劳状,左曰阀,右曰阅,因此称仕宦人家为阀阅。门阀制度是以家族为基础的地方性组织。这种制度不仅标志着统治阶级与被统治阶级的区别,而且标志着统治阶级内部家族与家族之间的区别,门阀就是世代显贵的家族。

门阀士族不仅各自在本乡本土控制权力,其联合势力又能左右朝政,皇室不得不与他们“共天下”,国家法令明文规定士族有荫族、免役等特权。士族自视甚高,不与庶族通婚。如果士族中人与庶族结为姻亲,或者就任一般由庶族中人出仕的卑贱之职,即所谓“婚宦失类”,是十分耻辱的事,会因此而受到排挤。

此外,门阀士族的首领又通过招诱、逼迫等手段,收纳门生,庇护逃亡者,并把许多农民当作自己的“荫户”、“部曲”,对他们具有号令不二的权力。平时榨取他们的劳动成果,战乱时又把他们同宗族子弟一起编为家兵,体现了十分严重的人身控制和人身依附关系。

由强宗大族发展而来的门阀制度与春秋时期典型的宗法制度相比,其宗族

内部的层次系统不是因为大宗小宗的血缘的远近而作区分的,而更偏重于各个支系、各个家庭的政治势力和财富。宗族中官位最高、财富最多的成员成为实际上的首领。他取代了宗子的地位,而对宗族的控制则具有更为粗暴的形态。但其重视血统和家世,以血统和家世决定社会地位,并在宗族内部实行家长控制,在区别尊卑贵贱、强调等级服从上,二者完全一致。与过去的宗法制度不同的关键之处在于,宗法制度以天子为最大的宗子,各别子都必须服从,而门阀制却没有这一层关系,各家族与中央政权和皇室之间常常处于对抗状态,宗法关系只在本家族内部有效,而不再是全国政治管理的依据和基础,形成所谓“家国对立”的阶段。

南北朝时期的世家大族在隋末农民战争中受到沉重打击,隋唐以科举取士,废除了九品中正制使许多庶族出身的士子有了更多的仕宦机会,门阀制度逐渐没落,但崇尚门第的风气在唐代社会仍在延续,尤其是在唐朝末年,这些地主豪族与藩镇武装割据势力结合在一起,终于导致了唐朝末年的战乱和近百年的分裂与战争。但是,经过唐末五代战乱的荡涤,门阀制度与士族地主遭到毁灭性的打击,加上宋代对中央集权的加强,庶族地主通过科举进入高级统治层,并且进一步发展自己的经济实力,这才最终使历史上一直与国家政权对抗的强宗大族退出历史舞台。

### 三、家族制与宗法观念的重建

中国古代封建社会的国家政权制度,随着宗法制度的瓦解,随着封建经济的成熟而一步步地走向成熟和完善。与此同时,过去与国家政权对抗的强宗大族被消灭之后,为了巩固封建专制制度,地主阶级的统治者,又开始对家族制度进行有利于封建统治的重建与改造。将过去只存在于贵族之中的家族制度,普及到民间几乎所有家庭,使古代宗法观念在新的历史条件下成为封建专制国家广泛的社会基础。

#### 1. 重建家族制度的社会背景

自古至秦,世世代代传下来的那些贵族都被消灭了。汉以后,又出现了门阀士族,实际上也是贵族,但与先秦时期的贵族不是一回事,二者有着本质的区别。先秦的贵族是奴隶主贵族,是奴隶社会中的贵族。魏晋的门阀士族是地主阶级的贵族,是封建社会中的贵族。

门阀士族的政治和社会地位实际上是世袭的,每传一代,地位就加固一点。当时的朝代都是很短的,每一个朝代的皇室往往只传一两代。一个军阀凭着他所掌握的武力,取得政权,自称皇帝,建立了新的朝代。等他死了以后,他的儿子当了第二代皇帝。原来的第二号军阀欺负新皇帝年幼无知,凭着他所掌握的武力,从新皇帝手中夺取了政权,又自称皇帝,建立一个新朝代。在中国这一段历

史中,魏、晋、宋、齐、梁、陈,都是这样一起一落的。经历的朝代虽然不少,但时间却不长。各朝代的皇室互相残杀,互相诋毁。每一个新朝建立起来,都把旧朝的幼主说成是昏乱不堪。新朝代建立起来,旧朝代的皇室不仅失掉了政权,而且社会地位也跟着降低了。新朝代的皇室,政治地位是高的,但是与门阀士族相比,社会地位是低的。

隋朝统一了中国,打算改变这种情况,打击门阀士族的社会地位,其主要措施是实行科举取士的制度。他们知道,门阀士族之所以成为门阀,是由于从汉以来,实行征辟制度。于是不用征辟,改用考试,这就是所谓科举。在科举制度下,地主阶级不当权派必须参加皇帝所举行的考试,通过考试才能取得掌握国家机器的权力,成为当权派。用考试的办法,皇帝可以直接用比较机械的办法选择他认为合适的人,地主阶级不当权派,及其知识分子,也可以用一种比较机械的办法进入社会上层,掌握国家机器。这是一种比较平等的办法,因为社会上除少数人外,都可以参加考试。这也是一种比较公正的办法,因为考试录取的标准,相对于当时的情况来说是比较客观的,是一种比较平等客观的沟通社会上、下层的渠道。所以隋唐以后,经过宋、元、明、清,历代都实行科举制度,而且每一代都加以完善。实行科举制度以后,门阀士族就逐渐被消灭了。无论如何,宋以后,在中国社会中没有门阀士族而只有士了。随着门阀士族逐渐被消灭,士作为当时的知识分子不再是地主阶级贵族,而是“四民之首”。

宋朝统治者鉴于唐末五代时的军阀混战,为了巩固自己的统治而采取了两种办法:一是压低武臣的地位,使他们不能干预政治;二是抬高文臣的地位。在消灭了门阀士族的前提下,文臣就是士。他们通过科举晋升为官僚,没有门阀的社会地位可凭借,他们的地位来自皇帝的赏赐,所以比较听话,没有夺取皇位的可能,皇帝对他们也没有什么顾忌。

由于门阀士族的被消灭,庶族地主经济实力的提高,农民对地主阶级的人身依附开始松动,宗法制受到极大的冲击,这对于封建制度的国家来说又产生了很大的解构性威胁。因此,宋代一些理学家纷纷倡议并身体力行地开始重建家族的活动。他们选族长,修家谱,建祠堂,设族田,定族规。将过去只属于贵族的家族制度,普及到几乎全社会的所有家族,使得过去一直作为皇权的对立面的家族制,成为封建专制王权的社会基础。

宋代以后,我国的封建社会进入了后期,租佃契约制的地主经济迅猛发展。在租佃制下,农民对地主的人身依附相对来说比较弱,同时由于商品经济也有了一定程度的发展,土地买卖盛行,土地所有权的转移也颇为迅速。一方面,地主阶级内部分化剧烈,累世高官具有特殊身份的旧士族失去了社会影响,而地主阶级中的寒士也能依靠科举入仕取得富贵,成为新的官僚地主。但多子平均继承制又使他们聚敛来的土地、财富几代之后便迅速分散。这些是不利于封建制度

的稳定的。另一方面,地主阶级和农民阶级的阶级矛盾也进一步尖锐,农民的反抗斗争此起彼伏,起义农民提出“等富贵、均贫贱”的口号。不同社会成员间的对抗,使得整个社会常处于动乱和纷争的状态,对统治阶级极为不利。为了维护社会结构的稳定,用血缘关系来掩饰阶级内部的对抗,调和阶级矛盾,一些地主阶级的代表人物主张重建古代宗族组织,使家族成为封建统治的社会基础,使血缘宗法观成为封建国家的意识形态,以强化封建统治的秩序。

## 2. 重建家族制的内容

由于历史条件久已改变,要原封不动地恢复西周春秋那种典型的宗法制度是不可能的,但上古宗法制尊祖、敬宗的原则在经过一定的调整之后,得到了贯彻,从而形成了以修宗谱、建宗祠、置族田、立族长、订族规为特征的体现封建族权的宗族制度,这种宗族制度完全适应封建统治的需要,不断得到发展和完善,在封建社会后期近千年的历史时期中,同封建政权、封建礼教纠合在一起,起着长期而深刻的影响。

第一,修宗谱。宗族是以血缘为纽带组成的,宗谱用以明统系,统系即明,宗族就不至于混淆了。宗谱在南北朝时期被称为“谱牒”,当时就已十分盛行,唐以前的谱牒在战争中绝大多数都已经散失,旧的谱学由衰而绝。宋代以后,经欧阳修作欧氏家谱,苏洵、苏轼父子作苏氏家谱,为之倡导,家谱重新受到地主阶级的重视。正如朱熹所云:“谱存而宗可考,是故君子重之。”与旧谱重区分门第高下不同,新谱学主要体现敬宗收族的精神。发展到明清,宗谱已成极其普遍的现象。在聚族而居的农村社会,甚至可以说没有无谱之族,除少数从事所谓“贱业”者之外,几乎没有不入谱的人。

第二,建宗祠。宗祠习惯上多被称为祠堂,是供奉祖先神主,进行祭祀活动的场所,被视为宗族的象征。崇拜祖先并立庙祭祀的现象,在原始社会后期即已存在。天子、诸侯的祖庙为宗庙,士大夫的祖庙为家庙。周代规定天子七庙,诸侯五庙,大夫三庙,士一庙,而庶人只能祭于寝。一般平民只能在自己的居室中祭祀祖先,士大夫以上才能立祠庙。宋朝的祠堂是以家庭而不是以宗族的名义建立的,而且与居室相连,还不是单独的建筑。到了元代,以宗族为单位建立的宗祠已经出现。明初以来,“庶人无庙”的规矩被打破了。明世宗时正式允许民间皆得联宗立庙,从此宗祠遍地,祠堂建筑到处可见。宗祠祭祖仪式隆重,是最为重要的宗族活动。除了作为祭祀场所之外,宗祠又是处理宗族事务,执行族规家法的地方。

第三,置族田。族产,又称祠产,名义上是合族公有的财产,包括山林、土地、房屋。除祖先所置并有遗嘱不许分散归子孙共享的那一部分财产以外,族产的来源主要有三:一是子孙为官的捐奉;二是子孙殷富的捐奉;三是被逐出宗族而没收的子孙的财产。族产中最重要的部分是可以年年有地租收入的族田。族田

又分祭田、义田、学田,一般都招佃农耕种,但有时为了团聚族人而由家族所属各家庭出劳力义务耕种,是原始村社经济的保留。祭田的地租供祭祀用,义田的地租供周济贫困族人用,学田的地租供宗祠办学用,但三者的区别并不十分严格。

第四,立族长。族长是管理全族事务的一族最高首领。族长和过去宗法制度下的宗子是不同的。一个宗族宗子的身份是以其大宗世嫡的血统继承来的,而族长则一般由推举产生。族长或称族正,虽然在形式上是推举产生的,但并不是宗族成员人人都有推举或被推举的权利。能推举族长的只是族中的长老和或富或贵者,年轻人和贫穷的劳动人民都无从表示自己的意见。而被推举者更需具备一些条件。其一,必须是年辈较高的;其二,是个人品德;其三,也是最重要的是财富和权势。所以,事实上,族长一职很少有不被地主豪绅把持的。族长的权力:其一,主持祭祀;其二,主管族产;其三,对族人的教化和惩罚;其四,处理族中各种纠纷,调停争端。

第五,订族规。族长是根据族规行使权力的。它是宗族的法律,起着维护封建秩序的作用,对族众具有强制性的约束力。有相当一部分族规是某一祖先的遗训,累世相传,永不更改。也有的族规在修谱或续谱时由族中头面人物议订族规,一经订立同样具有不可动摇的权威性。不同宗族由于传统、经历、地域、势力等种种差异,所立族规反映了不同的家风,各有特色,但更多的是具有共性,它们都以“三纲五常”为基础,带有浓厚的封建礼教和理学色彩,所以体现的思想原则完全是一致的。族规、乡约虽然只是民间规约,却具有合法的地位,在封建国家的允许之下发挥效力以补充国家法律之不足,对巩固封建统治起了不容低估的作用。这是封建道德的法律化,或者是以刑法手段强制执行封建伦理道德规范。当一个国家和民族的伦理道德需要刑法手段强制执行的时候,表明这种伦理道德已经走到了它的尽头,这也是中国古代封建专制国家由盛转衰的表现。

### 3. 家族重建的意义

古代宗法制与封建国家制度的彻底脱离是国家制度成熟的重要表现,但是,随着地方经济的发展,各种社会矛盾进一步尖锐,封建社会的经济者需要稳定社会秩序的精神力量,在加强封建专制刑法的基础上,进一步强调以宗法观点为基础的血缘亲情的伦理道德观,以维系封建社会的统治,这就是宋以后历代统治者重视家族重建与改造的原因。

宋朝开始的家族重建的努力并不是历史宗法制的重复,家国同构的宗法制已经退出历史舞台,独立于家族制的封建国家在宋代已经走向成熟和完善,而与国家政权对立的强宗大族被消灭之后,朝廷以各种方式抑制豪强的产生,所以,宋朝对家族的重建,既不是宗法制的复辟又不是门阀制的重演,而是在新的社会历史条件下,让往日的宗法观与家族意识为成熟的封建国家服务。这与宋朝以降封建国家加强中央集权制的努力是完全一致的。程朱理学正是这一伦理建设

的理论反映,而理学的几位大家都是家族重建的积极鼓吹者和实践者。

封建社会后期的家族制度,以宗谱、宗祠、族田、族长、族规为表现特征,体现为封建族权。宋明以来,由于封建皇权空前膨胀,官僚政治高度成熟,强宗大族虽然时有出现,也会在某些场合同政权发生利益冲突,但从宏观上看,成千上万的封建宗族都一直只能在封建政权允许的范围内活动,其势力的扩展也受到限制,一般说来都不能对封建皇朝的权力构成威胁。相反却以血缘为面纱,掩盖着阶级矛盾,削弱农民的反抗斗争,帮助封建政权控制农民,稳定封建秩序。这种家族制度当然也就得到了封建政权的大力扶持。族权通过布满农村社会各个角落的众多的宗族而普遍存在,成为仅次于政权的无孔不入的权力体系。族权需要政权的庇护,政权也需要族权的支持,二者密切配合,互补互用,是中国封建社会得以长期延续的重要原因。这种家族重建而强化的宗法观念,使中华民族重亲情,重乡土,无论走到世界的哪个角落,都渴望落叶归根。认祖归宗成了民族团结、祖国统一的重要的精神纽带。这一古老的传统意识,在当今现代化进程的积极意义是显而易见的,但是它的负面影响也是非常大的,家族与宗法观念,影响着中华民族走向现代化的进程。

## 第二节 佛教僧团与戒律

佛教作为一种外来宗教,在中国本土的传播过程中,逐渐形成了自己的特色,这一点在佛教的宗教制度和伦理思想方面也有所表现。它既保持了佛教本身的制度与规范,也吸收了中国古代宗法观念,在儒家思想的影响之下,形成了独具特色的中国佛教的制度与伦理。

### 一、佛教的寺院经济

僧侣,作为社会上的一个特殊阶层,如何取得维持自己生活和弘法的资粮,直接影响着佛教的组织形式和发展趋势,而统治者的经济政策,则在很大程度上制约着它的兴衰,佛教一传进中国,就被当作方外之宾,免除了一切世俗国民的义务,特别是兵役、劳役和赋税。逃避役赋,成了僧侣队伍不断扩大,并与皇权国家发生矛盾的主要原因。历史上一再发生毁佛灭法事件,也根植于此。

#### 1. 寺院经济的缘起与发展

按佛教教义,僧侣应以乞食为生,寺院建立以后,则靠施主的布施维持。乞食中的高级僧侣可以往来于庙堂,作清客,任谋士,而大多数游走江湖,贫困无着;寺院生活相对稳定,但由于施主的穷通变化,贫富相差悬殊。东晋末年,僧侣中普遍出现经商、作工、为医、为巫等自谋生路的现象,遭到社会舆论的严厉谴

责。到北魏,采取浮图户和僧祇户<sup>①</sup>的办法,使寺院同时成为社会的一种特殊的经济实体。而在南朝,像梁武帝用“舍身”一类手段,为寺院经济募集资金。

开皇元年(581),隋文帝即位,诏令在全国范围恢复佛教。隋朝佛教的一个重要特征,是大型宗派的形成,这也是中国佛教寺院经济高度发达的结果。它们形成前后一贯的学说体系,并且拥有相对稳定和人数众多的社会信仰层,同时又建立了保证师徒延续的法嗣制度。它们弘扬不同的宗教教义,反映着不同的政治力量和经济利益,在社会上发挥着不同的作用。

隋代有一种特殊的佛教经济形式,即三阶教的“无尽藏行”。就是专为支持和发展佛教而求得和储藏财物,始建于梁武帝时代,三阶教把它作为最重要的善行手段,并成为此教的一大特色。用“无尽藏”的财物施给穷人,可以激发其从善之心,而施财物给“无尽藏”的人则可发菩提心。该教认为布施不应该是个人的独自活动,而需要成为集体的事业。因此,要求每个人的思想行为必须融化于“无尽藏行”中,加入“无尽藏行”的人,每天至少要“舍一分钱或一合粟”。事实上,京城施舍,也遍及官僚富户。“无尽藏行”使三阶教的经济力量迅速成长。三阶教的“无尽藏”,不仅包括一般金钱、财物,而且拥有大量土地、庄园、六畜。“无尽藏”的用途大致有三:一是供养天下伽蓝增修之备;二是用于佛教僧人自身的生活;三是救济贫困。这种具有救济性质的佛教宗派,对下层群众具有特别的吸引力。三阶教因其经济实力的强大和对下层民众的吸引,使统治者感到不安,所以屡遭取缔。

唐初实行均田制,凡道士给田30亩,女冠20亩,僧尼同样。国家正式承认寺院经济属于社会经济的一种成分,而其免役免赋的特权并未取消。唐代寺院经济大体有两种类型,首先是朝廷敕建的国家大寺,如长安西明、慈恩等,所有供给全部来自国家财政。在这种由政治庇护,财经资助下的寺院,一旦有了独立经营的权力,立即成为兼并巨户,越州跨县,建造各种庄园。庄园式的大寺院经济,是中国佛教宗派得以形成和发展的重要因素。宋代的佛教寺院经济又有新的发展。由于宋代城市繁荣,城乡手工业和商业发展,也强烈地刺激了寺院经济同世俗社会的联系,变得相当活跃。寺院还普遍开设碾房、店铺、仓库等商业性服务项目,发展营利事业。与此相应,寺院内部职事的分工日趋细密,上下等级界限更为清楚,禅宗初期的平等关系不复存在。即使在农禅基础发展起来的寺院,也显出了庄园经济的规模。寺院生活与世俗生活在经济和政治上日益接近。一些农村和边远地区的僧侣,甚至娶妻生子,而俗以为常。

从成吉思汗起,蒙古统治者就试图把藏传佛教作为联系西藏上层的重要纽

<sup>①</sup> “僧祇户”是专供寺院谷物,以备赈饥之用的民户,多是掠到北魏境内的俘虏,地位比寺院的佃户还低;“佛图户”是专为寺院充役和耕作的奴隶,全由判重罪的官奴充当。

带。西藏归顺蒙古后,忽必烈特别支持萨迦派的发展。建都燕京后,以八思巴为国师、帝师,统领天下释教,推动了藏传佛教在藏、蒙和北方部分汉民地区的传播。从八思巴开端,整个元朝都以喇嘛为帝师。新帝在即位之前,必先就帝师受戒。帝师也是元中央的重要官员,领中央机构总制院事,管辖全国佛教和西藏地方行政事务,成为全国佛教的首脑,使藏传佛教统治全国佛教。在皇室的支持下,有元一代几乎没有中断过营造大寺院和大规模赐田赐钞的风气。据至元二十八年(1291)宣政院统计,当时境内有寺四万两千余所,僧尼 21 300 人;至元代中叶,总数约在百万左右。由于帝室对佛教的多方庇护,一些寺院大量兼并土地,甚至公然侵夺公田、民户。元大德三年(1299)统计,仅江南诸寺即拥有佃户五十余万。元代寺院除经营土地,也从事各种商业、手工业活动,各地当铺、酒肆、货仓、旅店等多为寺院所有,比宋代还要活跃。

明代佛教与元代有很大不同。朱元璋 17 岁出家,25 岁投入白莲教徒打着佛教旗号的农民起义队伍。他曾目睹了元代崇尚藏传佛教所产生的流弊,以致成为腐败亡国的因素之一,因此他对佛教内幕及其与社会政治的关系深有所知。所以他即位之后,对佛教基本采取既利用又整顿,着重在控制的方针。朱元璋对佛教强化管理的根本目的,在于切断它与民众的组织联系,防止惑众滋事,以至成为造反起义的手段。所以,他整顿佛教,要求僧侣只能从事与佛教信仰有关的活动,其他俗务,特别是聚敛财富、干预政事,是绝对不允许的。

同是北方少数民族的清朝统治者,与元代统治者有些相似,也是早在入主中原之前就与藏传佛教建立联系。统一全国之后,对内地佛教继续采取利用,但从严控制的政策;对藏传佛教则主要当作控制蒙、藏上层,巩固中央统治的手段。当然,作为统治思想的补充和个人精神生活的需要,清帝室也不乏对佛教表示兴趣的君主。据《大清会典》统计,清初总计寺院 79 622 所,僧尼 118 907 人。而到清末,随着清朝国力的衰弱,佛教寺院荒废日甚,加上战火破坏,佛教在晚清已经处于全面危机的阶段。

## 2. 灭法毁佛的经济原因

北魏末年,全国寺院约 3 万所,僧侣大约 200 万,占国家户口的人数 1/15。北周寺院约万余所,僧侣人数 100 万,占政府编户人口的比例,大约在 1/10 左右。僧侣人数愈多,政府的租税收入愈少,编户齐民的赋役负担势必加重。这样发展下去,会激化阶级矛盾,动摇统治政权。在周武帝亲政之后的第二年,关中发生大饥荒,政府命令各大寺院,除留下口粮之外,一律用于放赈救灾。然而僧侣地主能够根据政府的命令,拿寺院仓粮赈济贫民的为数极少;相反,僧侣地主却利用饥谨,举放高利贷,牟取暴利,从而加深了政权的危机。周武帝既要摆脱政权危机,还要统一中原,所以他必须富国强兵,于是“求兵于僧众之间,取地于



塔庙之下”<sup>①</sup>，便成为周武帝所采取的政策。他于建德三年（574）五月，下诏废佛，将北周境内几百年来僧侣地主的寺院、土地、铜像、资产全部没收国库；把近百万僧侣和僧祇户、佛图户，编为均田户；把适龄的壮丁编为军队。这种做法，在客观上调整了人民的赋税与劳役负担，在一定程度上缓和了国内的阶级矛盾。不到五年，周武帝便出兵灭掉北齐。周武帝在灭掉北齐之后，继续执行废佛政策，把北齐僧侣地主的大量财富也同样全部没收，将所辖境内的 300 万僧侣，还俗为编户，或充实军队，北周一时成为当时富强昌盛的国家。

唐朝佛教势力的急剧膨胀，扩大了僧侣阶层与世俗地主在经济利益上的矛盾，造成社会上反佛意识的高涨。到唐武宗时期，在整顿朝纲、收复失地、稳定边疆的同时，决定废除佛教，并要求切实贯彻。会昌二年（842），武宗令僧尼中的犯罪者和违戒者还俗，并没收其财产。会昌四年（844）七月，敕令毁拆天下没有敕额的一切寺院、兰若、佛堂等，其僧尼全部勒令还俗。会昌五年（845），灭佛运动达到高潮，其年三月，敕令不许天下寺院建置庄园，勘检寺院、僧尼、奴婢及其财产之数。四月，在全国范围内实施全面灭佛措施，八月，共拆寺 4 600 余所，还俗僧尼 260 500 人，收良田数千万顷。由于寺院经济被剥夺，僧尼被迫还俗，寺庙遭毁，经籍散佚，致使佛教宗派失去繁荣与发展的客观条件。

唐武宗会昌时的灭佛运动，确实给佛教寺院的经济势力很大的打击，但这个运动未能持久，宣宗继位后，就恢复对佛教的崇信，寺院经济又得到继续发展。后汉乾祐年间，佛教经济达到相当规模，佛寺精舍每县不下二十余处，而佛教寺院，又免收税，使得境内僧尼，不下 10 万。这些僧尼不耕不织，坐费衣食，只是消费社会财富。

### 3. 禅林经济的出现

国立寺院即使再发达，也远不能满足与日俱增的出家人的需要。居民集资和僧人自建的简陋寺院，大大超过国立寺院的数量。它们大都处在山野偏僻地区，介乎合法与非法之间，其成员多由各色逃亡的流民组成，经济情况与官寺迥然不同。其中禅僧禅寺，最具代表性。

中国专业禅师的大规模兴起，有深刻的社会根源。他们着手为自己建立稳定的生活基地，当始于道信，至弘忍而取得巨大成功，势力布及全国，足以与所有国立寺院的诸大宗派抗衡。他们聚居的人数，往往成百上千，居处多为自造的茅茨岩穴，甚至见不到可以崇奉的诸佛偶像。文化素质很低，不读经典，不作功课，但以劳作为务，以疗治饥寒为教义。这种禅宗佛教经过“安史之乱”，在南方得到特别迅速的发展，引起朝廷和地方官府的关注，终于形成了可以为国家承认和

<sup>①</sup> 《广弘明集》卷二十四，周释昙积《谏周太祖沙汰僧表》。

保护的另—类寺院经济体制,即“禅林经济”。

当然,“禅林经济”后来世俗化为地主经济,但它始终以独立的自我经营为主,在经济上基本不依附国家的资助或官僚的布施,加上远离城邑闹市,游离于当时政治斗争,同当权者保持一种不合作的态度。这种超然的境界,对于失意落魄的士大夫,有相当大的吸引力。

## 二、佛教的制度与仪轨

作为宗教,佛教自然有它的规矩和制度,主要包括出家与受戒的规矩,僧团或禅宗丛林制度与清规,每日必须做的功课,定期举行的法会和忏悔,等等。正是这些宗教仪轨与制度,保障佛教的传承及其在民间的影响。可以说,没有这些规矩和制度,佛教也就不存在了。

### 1. 出家与授戒

佛教传入中土,其出家僧人被称作“沙门”,对未出家的信徒,按性别不同亦有不同的称呼。在家的男性信徒称之为“清信士”,在家的女性信徒称之为“清信女”,二者又被统称为“居士”。佛教极为提倡出家的重要性,如《涅槃经》说:“在家迫迮,犹如牢狱,一切烦恼因之而生;出家宽廓,犹如虚空,一切善法因之增长。”出家人如果还俗,形式很简单,只要向任何人声明即可。而出家则必须经历一整套身份的转换,以考验或巩固其出家愿望的纯洁性与坚定性。愿意出家的人以某位大德比丘为“依止师”,在剃除须发和授“沙弥戒”或“沙弥尼戒”之后,他(她)便开始见习期,在此期间,男性见习生被称为“沙弥”,女性见习生被称为“沙弥尼”。女性见习生满十八岁时,还要受“式叉摩那戒”,成为“式叉摩那尼”,意即“学戒女”。男女见习生年满二十岁时,才能受“具足戒”,从而成为正式的出家信众,被分别称之为“比丘”或“比丘尼”。修大乘佛教的比丘还可以自愿的原则,受菩萨戒。古代一些崇佛的帝王如梁武帝、隋文帝和隋炀帝等,也曾受过菩萨戒。汉地佛教出家形式,唐宋时代比较严格,元以后逐渐放宽。

### 2. 丛林制度

独立的禅宗寺院,便是丛林。起初的丛林规模甚小,一寺之中,仅有方丈、法堂、僧堂和寮舍。丛林的普通成员称为“清众”。方丈即为一寺住持的居所,又指该寺的住持僧。然而,丛林将所设置的十种职务统称之为寮舍。可见,方丈与寮舍既是指佛教的建筑,又指称寺院中的职务。

今日丛林依清规而进行的活动大致包括:结夏与结冬。丛林极其重视每年的结夏、解夏、冬至、年朝这四大节期。前二者源自印度旧制,后二者属于汉传风格。所谓“结夏”,是指佛教规定每年的四月十五日至七月十五日,为僧徒定居在寺庙内专心修道的日子,称为“安居”,其开始之日为结夏,结束之日为解夏。此外,每年阴历十月十五日,到次年正月十五日期间,丛林也结制安居,称为“结

冬”。挂单、安单和贴单。凡曾受具足戒的比丘,衣钵、戒牒俱全的云游到寺,都可暂住,此谓挂单,也称之为挂搭。如果挂单日久,而且被认为能够共住,即送入禅堂成为常住客,名为安单。贴上本丛林常住人员的名单,即为贴单。

### 3. 法会与节日

法会是中国佛教集体举行的以祈祷为主,并向公众开放的大型佛教仪轨与活动。其性质大致分为斋僧、礼忏、超度亡灵、节日纪念、放生等法会。其中比较重要的是节日的纪念和超度亡灵的法会活动。

水陆法会与焰口施食是两种最重要的超度亡灵的法会。在诸多的佛事活动中,前者盛大而隆重,后者频繁而普及。水陆法会全称“法界圣凡水陆普度大斋胜会”。起初它主要是超度战争中丧生的亡灵,后来超度的对象包括孤魂野鬼和亡故的亲友。焰口,或作“面燃”,是饿鬼的称呼,经文里将它描写得很恐怖,其形枯瘦,咽细如针,口吐火焰。人们为摆脱投生饿鬼的苦难,施舍食物给诸饿鬼。施食的方式因宗派不同而各异。按近代习惯,凡重大法会圆满之日或丧期之中,常举行焰口施食。

佛教的节日法会,按照汉传佛教的主要节日,大致有如下重要的节日:

正月初一日,弥勒菩萨圣诞。

二月初八日,释迦牟尼佛出家日。

二月十五日,涅槃节。纪念释迦牟尼逝世的节日。

二月二十一日,普贤菩萨圣诞。

二月二十九日,观音菩萨圣诞。

四月初四日,文殊菩萨圣诞。

四月初八日,释迦牟尼佛圣诞,俗称浴佛节。多在该日举行放生法会。

四月十五日,南传和藏传佛教都认为这一天既是佛誕生日,也是佛成道日、涅槃日。所以世界佛教联合会确定该日“世界佛陀日”。

六月十九日,观音菩萨成道日。

七月十三日,大势至菩萨圣诞。

七月十五日,本来是汉传佛教安居期满的佛欢喜日。后来演化为鬼节。

七月三十日,地藏菩萨圣诞。信徒们或者扎糊纸船,船中设地藏菩萨及十殿阎王像,入夜点灯,会毕焚化。或者在路口,点莲花灯。

九月十九日,观音菩萨出家日。

九月三十日,药师佛圣诞。

十一月十七日,阿弥陀佛圣诞。

十二月初八日,释迦牟尼佛成道日,或称腊八节。为纪念牧女以乳糜供养刚放弃苦行的释迦牟尼一事,汉传佛教定于此日斋粥供佛,俗称腊八粥。

### 三、佛教的戒律与伦理

世俗的道德规范表现为伦理,而宗教的规范则以戒律的形式存在。它们的目的与手段有所不同,但它们对人的行为的限制与约束性这一点,则是基本一致的。所以,从某种意义上说,宗教的戒律本身就具有伦理意义,尤其是当它用于处理人际关系的时候,或者当它作为标准评价利益和价值的时候。宗教的戒律与俗世的伦理都能够使自然的人性受到扼制,使现实的人格趋于理想。在这一点上,佛教的戒律与伦理之间的关系表现得更密切,尤其汉传佛教更是如此。佛教俗世化趋势更使其宗教戒律更具有俗世的伦理功能。

#### 1. 课诵与忏法

今天佛门所通行的课诵仪轨,大致自明末逐渐定型,内容包括唱诵显密经咒、偈赞、礼拜等。各宗略有不同,但在最主要的禅、净二宗寺庙内,通行“五堂功课”,即清晨上殿诵“楞严咒”、“大悲咒”与“十小咒”及《心经》各一遍,被视为两堂功课,晚殿诵《阿弥陀经》和念阿弥陀佛号,礼拜十八佛,诵《大忏悔文》,放蒙山施食。所谓“蒙山施食”是指僧人于每日中午的斋饭中取出数粒,至晚殿诵《蒙山施食》的经文时,将饭粒象征性地施舍给饿鬼。如此下来,一天为三堂功课,而念诵功课的始终,都有香赞、赞佛偈等偈颂相伴。而这些课诵经文的内容,大都具有规范与劝戒作用。规矩而刻板的起居,也对信徒的言行举止起着规范作用。

忏法原为佛教徒自行进行悔罪的方法,反省自己,忏悔罪恶。自道安和慧远推荐忏法以来,汉地忏法在隋唐开始广为流行。历史上由梁武帝所制的《慈悲道场忏法》是中国流传最久的一部忏法。原意是为了制断僧人肉食,后来则广泛应用于各种意欲灭罪、消灾、超度亡灵的场合。隋唐之际,各宗皆有自己的忏文。比如,净土宗有《净土法事赞》,华严宗有《圆觉经道场修证仪》,唐末知玄法师节录宗密忏文成《慈悲水忏法》,简称《水忏》,流行至今。宋代慈云寺的天台僧人遵式,撰有《往生净土忏愿仪》,颇为流行。而以观音信仰为内容的《千手千眼大悲心咒行法》,至今仍是全国流传最广的一部忏法。

然而,后世的忏法则背离了通过礼敬、忏悔来安定心神趋于正观实相的初衷,一味地适应民间俗众的祈福心态,甚至以忏法牟利,鲜明地体现着佛教俗世化的潮流。

#### 2. 佛教的主要戒律

具体说来,佛教的戒律大致包括:三皈依、五戒、八戒、十戒、二百五十戒。所谓“三皈依”即归依佛、法、僧三宝,是在家人入教的证明。五戒可以是对以在家的身份加入教团的男女信徒而言的。为居士每月在固定的日期体验出家生活而设立的戒。八戒又称八关斋戒,汉传佛教规定可以在农历每月初八、十四、十

五、二十三及月底最后两天的“六斋日”受持,多受持一次,便多一份功德。十戒是沙弥和沙弥尼的戒律。二百五十戒则是比丘的戒,而比丘尼则有三百四十八戒,二者又称为具足戒。五戒、八戒和十戒的内容见下表:

五戒	八戒	十戒
1. 不杀生	1. 不杀生	1. 不杀生
2. 不偷盗	2. 不偷盗	2. 不偷盗
3. 不邪淫	3. 不邪淫	3. 不邪淫
4. 不妄语	4. 不妄语	4. 不妄语
5. 不饮酒	5. 不饮酒	5. 不饮酒
	6. 离非时食	6. 离非时食
	7. 离歌舞视听,离香油涂身	7. 离歌舞视听
	8. 离高广大床	8. 离香油涂身
		9. 离高广大床
		10. 离金银宝物

五戒可以是适用一切佛教徒的根本戒律。第一戒杀生,不但不杀人,所有鸟兽鱼虫等一切生命都在戒杀之列。不仅自己不能动手杀生,而且叫人杀、咒杀、对杀、观赏杀,与杀生均为同等罪恶。中国佛教的素食传统,则可以视为这种戒杀精神的具体表现。第二偷盗戒,是指未经物主同意而无论以何种理由,无论用何种手段侵夺财物的行为都在禁止之列。第三邪淫戒,对于居士主要禁止发生夫妻之外的非正当的性关系,对出家的僧尼则禁止任何性活动。第四妄语戒,所谓妄语有四种,一是欺诳不实之语,二是花言巧语,三是辱骂诽谤,四是搬弄是非。第五饮酒戒,因为酒迷心性,所以为信徒保持精神清爽而订。

### 3. 佛教的伦理思想

佛教伦理的要求不但是针对自我人格的完善,还贯彻在人与众生、人与自然的关系的和谐方面。甚至可以说,它的道德境界是以众生平等为归趣的。如《观无量寿经》云:“佛心者大慈悲是。”慈悲精神是浸透在大乘佛教的全部实践当中的。在梵文里,慈与悲是分开的,如《大智度论》上说:“大慈与一切众生乐,大悲与一切众生苦,大慈以喜乐因缘与众生,大悲离苦因缘与众生。”体现慈悲精神的实践就是“菩萨行”,其主要条目为“四摄”、“六度”。四摄是指菩萨引导众生的四种方便:一是布施,将自己的财产分施与他人;二是爱语,即对人说话要和颜悦色,要坦诚,要说真话和调解与善语;三是利行,即助人为乐,与人为善;四

是同事,即与人和睦相处,以诚相待。“六度”则是指济渡众生到解脱彼岸的六条途径,即布施、持戒、忍辱、精进、禅定和般若。布施的利他性前文已述。持戒具有对自我行为的强制规范性,其伦理意义自是不言而喻。忍辱有两层含义,一是对于横逆违意与坎坷之境不起怨恨与愤怒,二是对身外之物与环境的变化不动心,佛法视忍辱为万福之源。精是纯粹不杂的意思,进是勇猛不懈的意思,佛教认为,修持佛法和利乐众生都需要勇猛精进,需要始终不渝和专一的意志品格。禅定是指排除一切杂念与妄想,不被悲哀、诋毁、荣誉、称赞、讥讽、苦难、欢乐等干扰所动,能够保持内心平静和清静的修功夫。般若就是智慧,是指在通达佛理的基础上,能够判断正确与邪恶,排除疑难、犹豫与困惑的能力。所谓佛理就是指“缘起性空”的根本义理,实际上就是世界观与人生观上的根本性转变,这是佛教信仰的关键所在。“六度”相互关联,构成有机的整体,体现了大乘佛教自觉而觉他,自利而利他的慈悲精神。这种精神与伦理道德有着相当深刻的交融性,具有强大的伦理功能。佛教的利他主义,主张无我,甚至完全舍弃自我。这与佛教的世界观有密切联系,佛教认为万法皆空,所以本来无我。在这一点上,与儒家思想产生了某种相契,然而,儒家所追求的无我,是应然态,即应该无我。但殊途同归,最终在人格的高尚与无我利他方面,儒家与佛教取得了某种程度上的致。

### 第三节 道教组织与清规

道教,作为中国土生土长的古代宗教,在长达近两千年的发展历史中,逐渐形成了一整套宫观组织和清规戒律。其中虽然有中国古代宗法制度和佛教僧团组织形式的影响,但是,道教毕竟是一个从信仰、教义到修行完全不同的宗教,所以它的宫观组织与清规戒律独具特色,构成中国古代宗教生活的一个重要方面,不仅构成道教信徒的基本生活方式和精神生活内容,同时对中国古代传统伦理道德产生了极其深远的影响。

#### 一、道教宫观与组织

作为宗教,必须有自己的活动场所,有自己的僧团组织。道教,作为一种形制完备的宗教自然不会例外,而且在场所和组织方面,表现出自己独特之处。

##### 1. 宫观的形成与格式

宫观是指道士修道、祀神和举行宗教仪式的场所,也是其日常生活起居的地方,是道宫和道观的合称。

道教宫观是源于五斗米道的创立者张陵所设的二十四治。在张陵初创道教

的时代,他将教区分为二十四个进行管理,在每个治的中心,堆建土坛,杀牛祭祀,上置草屋,称为二十四治。可见,最初的“治”是道教祀神的地方。到了晋代,除称治之外,还称庐、靖或馆,其建筑都很简陋,大多是茅草结顶,并且远离市镇。随着道教的发展,逐渐也开始在都邑建馆,数量渐多,规模也逐渐增大。南北朝时,南朝有招真馆、九真馆、华阳上下馆等。北朝也开始有道观的称谓。唐代,统治者尊崇道教,由此宫观开始大兴。这时的宫观,建筑宏伟,规模巨大,不仅是道士祀神的场所,也是修道和生活起居之处。可以说,道教宫观在唐代形成定制,历宋、元、明诸代,修建之风不衰。宫观的建筑格式,从现在资料看,大约有这样三个发展阶段:一是“靖”和“治”;二是以“天尊殿”为中心的宫观建筑格式;三是至今仍存的以“三清殿”为中心的宫观建筑格式。

## 2. 道教基本的组织形式

随着道教宫观的发展,按其组织形式和管理体制不同,逐步形成了两种不同类型的宫观,即子孙庙和十方丛林两种。

子孙庙又称小庙,其特点大致有三:第一,庙产私有,师徒世代相传,师徒之间不仅有法嗣传承关系,而且有产业继承关系;第二,师父管理庙产和宗教事务,可以收徒,教授经籍等,但不能传戒;第三,不能悬挂钟板和接受游方道士,即“不留单”。总之,子孙庙居住者不多,结构简单,师父即住持,也称当家,宛如一个家庭。

十方丛林又称为十方常住,它的主要特点大致也有三:第一,庙产公有,道教徒只要通过考核手续,都可挂单居留,其常住道众,大多是从挂单道教徒中择优居留者;第二,只能传戒,不能收徒,受戒对象由小庙推荐;第三,由于规模较大,常住道众较多,所以有较为严密的组织机构和管理体制。

## 3. 十方丛林的管理体制

由于十方丛林的规模较大,财产公有,常住道众多,所以,有较为严密的组织机构和管理体制。道职设立精细,分工也细密。无论是方丈、监院、都管待主要执事,还是库头、菜头的一般执事,皆是由道众公议推举产生。所有执事都有一定的任期,对于不称职或渎职者,道众可以公议罢免,并按道教清规戒律处置。

主要道职的分工大致为:第一,方丈,虽名为一观之主,是最高的负责人,却不管丛林的具体事务,仅是一种荣誉职务。担任方丈的人,必须是德高望重,受过三堂大戒和接受过律师传法的高道。方丈可以传戒,在传戒期间方丈亦被称为律师。第二,监院,叫住持,俗称当家,负责全面管理丛林中的实际事务,须有管理才干的人担任。第三,都院,是监院的助手,主要是协助监院管理丛林中的实际事务。第四,都讲,负责管理圆堂、钵堂等事;都厨,掌管食堂伙食事务。第五,堂主,负责接待安置游方道士。第六,殿主,管理殿堂。第七,化主,管理募化。第八,高功,管理念经师。第九,库头,负责钱粮出入,等等。随着道教的发展

展,宫观体制是不断变化的,不同的宫观体制也有各自不同之处。以上介绍仅就一般情况而言。

## 二、道教的戒律清规

戒律是宗教徒实现理想,达到修行目的的一种手段。世界上大多数宗教,都为信徒勾画了一个理想的境界,然而这种理想境界与现实世界有着鲜明的对立,尤其是与人生的自然本性相互矛盾,为了改变人的自然本性,使人性趋于某种宗教设定的理想境界,就设置了各种戒律和清规。道教虽然以肯定人的生命存在为前提,以追求长生乃至成仙为理想,但是它的最高目标和现实生活与人的自然本性之间同样存在着矛盾,所以道教也有自己严格的清规戒律。

### 1. 道教戒律的特点

《道教义枢·十二部义》将“戒”解释为解、界、止,意思是“能解众恶之缚,能分善恶之界,又能防止诸恶也”;将“律”解释为率、直、慄,意思是“率计罪愆,直而不枉,使惧慄也”。戒律是用来对付“六情十恶”的。道教的戒律乃是用来约束道士的思想言行,防止为非做恶的条文,是道士修道必须遵守的法规,具有强制性。《云笈七签》卷三八《说戒》中指出:“夫学道不受大智慧道行本愿品大戒,无缘上仙也。欲修善累功,便心勤寻诸戒。”这就是说,能否遵守戒律,关系到修道之士能否得道成仙的大问题,如有违背,不仅不能得道成仙,反会获罪,可见戒律在道教中占有重要的地位。

### 2. 道教戒律的演化

初期的道教并没有正式的戒律,在早期经书《太平经》中有“诫”,如“贪财色灾及胞中诫”,“不孝不可久生诫”等。在《老子想尔注》中则有“道诫”,它说:“道贵中和,当中和行之,志意不可盈溢,违道诫。”“名与功,身之仇,功名就,身即灭,故道诫之。”这里的“诫”、“道诫”,虽不是道教后来意义上的戒律,但它们已具有规范人心,制约行为的意义。

魏晋南北朝时,道教开始有正式的条文式的戒律。如天师道的《老君说一百八十戒》,上清、灵宝派的《说十戒》和《思微定志经十戒》。其后,又逐渐衍生出有条文而繁简不同的戒律。不过,这些戒律主要内容并没有发生多大改变,仍是以儒家名教纲常观念为主。不可否认,道教戒律自己的发展过程中,其某些内容和形式沿袭佛教戒律,或者受到佛教戒律的影响,然而,这决不意味着道教戒律渊源于佛教。在我国古代的民间信仰中,斋祀活动中早已存在着许多禁忌,所以,道教戒律的渊源仍在于中国固有的文化传统。

### 3. 戒律种类与清规

道教戒律种类很多,最基本的为五戒、八戒、十戒,从这些基本戒条又演变出元始天尊二十七戒、六十戒、一百二十九戒、三百戒以至多达一千二百戒。现存



道教戒律主要收录在《正统道藏》三洞中的戒律类,在《云笈七签》和《道藏辑要》中也有部分戒律。重要的有《太上经律》、《洞玄灵宝天尊说十戒经》、《太上老君经律》、《天仙大戒》、《初真戒》、《中极戒》,等等。

道教的“清规”是元明之际才出现的,清规与戒律一样,都是用来约束道士言行的条规。不过,二者之间略有区别。其区别在于,戒律是警戒于事前行为准则,清规则是对犯律道士事后进行处罚的条例。一般说来,清规由各道观自行订立,对犯律道士的处罚不外是:跪香、催单(劝离)、革出(逐出)、杖革(杖责逐出),最重的处罚则是处以火化,亦即处死等。例如,白云观于清咸丰六年(1856)所公布的《清规榜》其中就包括:

开静贪睡不起者,跪香;早晚功课不随班者,跪香;上殿诵经礼斗,不恭敬者,跪香;三五成群,交头结党者,迁单;公报私仇,假传命令,重责迁单;毁谤大众,怨骂斗殴,杖责驱出;茹荤饮酒,不顾道体者,逐出;违犯国法,奸盗邪淫,坏教败宗,顶撞清规,火化示众。<sup>①</sup>

虽然,道教清规的内容是随着历史的变迁而发展变化的,但是其基本原则是以当时社会的法律为底线,以一定时代的道德尤其是封建社会的礼教为重要内容的。而现在,道教宫观的清规戒律,则是在遵循国家法律的前提下,然后按照教义和社会道德规范而制订的。

### 三、道教的宗教伦理

从历史上看,道教给人们设立的行为规范,实质上就是封建社会所宣扬的各种道德伦理规范。道教要求人们的一切行为都必须合乎“道德”,在善与恶之间选择善。其内容在君臣关系方面表现为“忠”,在家庭伦理关系方面表现为“孝”,在社会关系方面则表现为“仁爱”和“慈悲”等。这些内容,大都是从儒家的伦理学说体系中借鉴而来,但是道教又有自己的特点,亦即将神仙信仰作为道德规范以及自身戒律清规的基础。

#### 1. 道教早期的宗教伦理

早期道教经书《太平经》中反映的早期道德伦理思想,继承了《周易》“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”的善恶报应的思想,创立了“承负”论。《太平经》将善恶报应概括为“善自命长,恶自命短”。<sup>②</sup>即认为作善为恶,报应在生命的长与短。而天地是喜欢人为善,厌恶人作恶的,所以对于人的行为,上

① 转引自卿希泰、唐大潮《道教史》,中国社会科学出版社1994年版,第399页。

② 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第526页。

天遣神以记之。过无论大小,上天都是知道的。所以,它鼓励人们追求“真道德”,成为“上善之人”,由此才能成为神仙。然而,凡人有时努力为善,却得到恶的报应;而作恶的人,有时却得到善的报应。这样的因果关系《太平经》用“承负说”加以解释:

凡人之行,或有力行善,反常得恶,或有力行恶,反得善,因自言为贤者非也。力行善反得恶者,是承负先人之过,流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者,是先人深有积蓄大功,来流及此人也。能行大功万万倍之,先人虽有余殃,不能及此人也。因复过去,流其后世,成承五祖。<sup>①</sup>

这就是说,善恶报应,不仅应在自身,而且要流及后世子孙,自身也要承负先人善恶的报应。其范围是承负前五代,流及后五代。但是,自己能行大功,就可避免先人的余殃。这就不仅回答了力行善者反得恶,力行恶者反得善的问题,而且还指明了行善积功可免余殃的行动方向。

“承”和“负”是既有联系又有区别的两个概念。据《太平经》载:

承者为前,负者为后;承者,乃谓先人本承天心而行,小小失之,不自知,用日积久,相聚为多,今后生人反无事蒙其过谪,连传被其灾,故前为承,后为负也。负者,流灾亦不由一人之治,比连不平,前后更相负,故名之为负。负者,乃先人负于后生者也。<sup>②</sup>

意思是说,无论是个人的行为或国家的政治,都有一个善恶、治乱造成承负的问题,天神在其中起着重要作用,直接与自身或后世的生命长短相联系。判断善恶的标准,虽然仍是以世俗道德为准则,然而,却不再是原来的世俗道德,而是宗教的伦理。区别在于,外在约束的力量不再是社会舆论,而是至高无上的天神。《太平经》这部道教早期经典,初步奠定了道教伦理学思想的基础。

## 2. 道教伦理思想的发展

随着道教的发展,其道教伦理观也逐渐成熟而完善,在两宋时期出现的道教劝善书、功过格等,完整地反映了道教伦理观念。而道教伦理观的完善恰恰与宋代理学的兴起有着密切的联系。

由于宋代社会,内忧外患,各类社会矛盾交织在一起,社会动荡不安,生命朝不保夕,人们想通过对道教信仰得到神仙的保佑,祈求上苍免祸降福。正是适应

① 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第22页。

② 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第70页。

这种社会心理的要求,南宋初期道教产生新的教派,劝善书应运而生。

道教劝善书的主要思想内容,是将道教宗教伦理和其要教义中成仙思想以报应思想为中介联系起来,将道教人生哲学与伦理学合而为一。把为善去恶的道德行为作为解决人生寿夭存亡的寄托。劝善书告诫人们,要想长生成仙,首先必须广行善事,遵守现实伦理规范。针对世人希望长生的心理,劝善书搬出太上老君和文昌帝君等偶像,要人们按这些偶像的意志行善,以异己力量控制现实社会人们的道德行为,裁定善恶,从而调整人与人之间的社会关系,维护封建社会的秩序,这种作用是儒家的“三纲五常”所达不到的。

除了生死问题,其他的人生问题,如人的命运、贫富、祸福、子嗣等,都与人们的道德有联系。道教的劝善书不是以禁欲主义态度来追求天国的幸福,而是以现世幸福为目的。它的伦理观不是苦行主义,而是功利主义和快乐论,它追求福祿、喜庆、富贵多子和吉祥如意。无论是作善还是为恶,马上就会有各自相关的报应。

劝善书继承了《太平经》的“承负说”,把它简括为“近报在身,远报子孙”,重点是放在今生今世,强调现世报和立地报及子孙报。劝善书还强调要靠自己的苦修以达到完善的道德境界,才可能获得神赐的幸福。

另外,劝善书还看到了主体的意志在道德修养与行为中的作用。它认为选择善恶念头的自由意志是在于自己的心,与神无关,但是神却能够起到监督作用,无论你心中生的是善念还是恶念,神马上就会知道,并给你相应的报应,因此必须“不欺暗室”,不论有人无人人都应自觉树立善念,摒除恶念。

### 3. 道教伦理思想的影响

道教劝善书问世后不久,就受到封建统治者的重视和提倡,产生了极大的社会影响。皇帝、高官、大儒都意识到它对维护封建制度的社会秩序的作用和价值。在历代封建统治者的提倡下,劝善书自宋以来便流传不绝,注家众多。信奉者从宫廷、官僚阶层、士大夫文人到闾巷平民,比比皆是。特别是明、清两代,道教特点之一便是以劝善书为标志,以宗教道德训化为主,深入到社会民情风俗中,成为民众生活不可分割部分,直到近代仍在起着作用。纯粹的社会伦理道德,主要凭借社会舆论对其社会成员的言行进行外在的约束,靠人们内心的良知进行自我约束。而且,道德的约束力量更主要的应该源自于人们的内心信仰。在这一点上,宗教信仰的力量将会使道德的约束力更加强大。在依靠信仰约束人们的言行这一点上,道教与其他宗教相同,但是,道教的信仰内容却使它的约束力较之其他宗教有了很大的区别。许多宗教都将理想和应然境界归之于彼岸,或者来世,而道教将理想的着眼点放在现世,放在当下的人的生命的寿夭。道教认为,行善则可长生,行恶则致早夭。用神灵的力量来对人们的各种行为施行奖惩,这就比一般的社会伦理道德约束更有效。人们可以不在乎社会舆论,但

都希望长生。生命的规律,成为伦理规范的客观基础,使得社会成员接受社会规范的可能更具有现实性。另外,道教的生长点是中国古代的鬼神迷信,它的许多戒律源自于鬼神信仰中的诸种禁忌,而道教戒律与伦理思想的理论化、系统化,又反过来加强了这些禁忌在民间的规范作用。即使是今天,在现代化文明日益发展,影响逐渐渗透到人们日常生活的方面的情况下,根深蒂固的鬼神信仰,源远流长的民间习俗,它们与道教信仰一起,在人们的日常生活、宗教信仰和思想言行之中,仍然起着重要的作用。虽然,道教中的神秘思想是文化糟粕,必须进行批判,但是道教注重个体生命,并且以生命的价值为伦理道德规范的前提,这对今天建构新时代的道德规范体系依然有着重要的借鉴作用,其积极意义是不容否认的。

## 重点难点

1. 宗教与道德之间是密不可分的,宗教伦理既扩大了道德的外延,也使宗教成为一种现实的社会力量,对信仰宗教的人实施了有效的管理和监督。比如:儒教以宗法制度为现实条件,对中国古代伦理思想和道德实践产生了极其深远的影响。血缘、宗族是“孝”的土壤,也是以儒家为代表的中国传统伦理道德的生长点。同时,中国古代的宗法制度与中国古代的国家政权结构也有着密切的联系。这种关系经历了由家国同构的宗法制,发展为家国对抗,到了封建社会的鼎盛时期,家族制度与国家政权相分离,但却成为封建专制国家的社会基础。随着国家政权的完善,国家意识在人们的心目中逐渐形成,忠君报国式的爱国主义思想成为中华民族传统美德中的最高境界。

2. 佛教作为一种外来宗教,在中国本土的传播过程中,逐渐形成了自己的特色,这一点在佛教的宗教制度和伦理思想方面也有所表现。它既保持了佛教本身的制度与规范,也在吸收中国古代宗法观念的基础上,在儒家思想的影响之下,形成了独具特色的中国佛教的制度与伦理。

3. 道教,作为中国土生土长的古代宗教,在长达两千多年的发展历史中,逐渐形成了一整套宫观组织和清规戒律。其中虽然有中国古代宗法制度和佛教僧团组织形式的影响,但是,道教毕竟是一个从信仰、教义到偶像完全不同的宗教,所以它的宫观组织与清规戒律独具特色,构成中国古代宗教生活的一个重要方面,不仅构成道教信徒的基本生活方式和精神生活内容,而且对中国古代传统伦理道德产生了极其深远的影响。

## 复习思考题

1. 中国古代典型的宗法制度是怎样的？
2. 中国古代家族制与国家政权制度之间的关系经历了哪些变化？
3. 重建家族制度的意义是什么？
4. 中国佛教组织有哪些特点？
5. 佛教有哪些主要戒律？
6. 佛教伦理思想有现实意义吗？
7. 道教的宫观组织有哪些特点？
8. 道教清规的主要内容是什么？
9. 道教伦理思想的主要特点是什么？

## 参考读物

1. 阴法鲁、许树安主编. 中国古代文化史. 北京: 北京大学出版社, 1989
2. 卿希泰、詹石窗主编. 道教文化新典. 上海: 上海文艺出版社, 1999
3. 任继愈主编. 中国佛教史. 北京: 中国社会科学出版社, 1981
4. 罗竹风主编. 宗教学概论. 上海: 华东师范大学出版社, 1991

## 第十章 中国宗教的主要思维方式

思维方式是人们在一定的文化背景、知识结构、智力结构以及习惯和方法基础上所积淀、形成的思考问题的程式或模式,<sup>①</sup>它决定思维主体在认知世界的价值取向与行动方式。中国宗教思维方式本身是中国传统哲学形成发展的精神源泉,同时,中国传统哲学的思维方式也规范着中国宗教思维方式的内容与形式。两者相互交织在一起。宗教思维方式作为宗教哲学的精神内核,往往决定一种宗教区别于另一种宗教,一国宗教区别于他国宗教的深层次因素。宗教思维方式实际上也就是宗教哲学的思维方式,因此它与传统哲学思维方式本质上是一致的。一致性在于它们都是一种世界观理论体系,都是关于人、世界及其关系的思考,都是一种形而上的思索与求证。它们都为人类的现实生活提供一种总结过去、认知现在、展望未来的运思模式,也就是为人的存在、为人理解和把握世界的关系提供一种根据、尺度和标准。不同的是,传统哲学是以思辨的方式追寻生命的意义;宗教是以信仰的方式把握生命的意义。传统哲学的意义追寻更多地表现为无限而悲壮的精神苦旅,并以一种逻辑推理的方式,建构起解释世界的理论体系,从而使人的价值得到体现;宗教的意义把握更多地表现为宁静而平和的精神解脱,往往通过自身个体的修炼履践,从而获得关于世界与人的终极意义和精神家园。探讨中国宗教思维方式,我们主要从儒、释、道入手,虽然民间宗教也很重要,但它的影子我们可以在三大宗教中找到,因为儒、释、道本身在一定程度上都是充分汲取了民间宗教的思想与形式而发展起来的,并且在发展过程中儒、释、道逐渐地渗透到民间宗教中去,成为民间宗教发展的重要思想源泉。

### 第一节 内向体证思维:中国宗教运思之路

中国传统哲学在相当程度上是一种体悟式、情感性的哲学,相应地,中国宗教在思考人及其与世界关系时也习惯上运用内向体证的思维方式。考察中国宗

---

<sup>①</sup> 参阅盖建民《科学淘汰与科学汲取》第五章,广西师范大学出版社1996年版。

教发展史,不难看出中国宗教有人神并重,在注重彼岸世界和来世解脱的同时,也表现出强烈的重此岸与重当世的特点。这种特点跟中国宗教的内向体证思维紧密相关。所谓内向体证思维就是宗教信仰者以自身为对象的一种讲究体验悟证的运思模式,它不同于以自然为对象的认知型思维。这种思维从“天人合一”的整体模式出发,导向自我反思,而不是对象性认识。因此,其思维取向是向内的,不是向外的,是收缩的,不是发散的。在内向体证思维的境域中,信仰者自身是宇宙的中心,是万物的尺度,认识了自身,也就认识了世界。道教承继了道家“天地与我并生,万物与我为一”<sup>①</sup>的思想,提出“身道互保”的行为取向。儒教以人“与天地参”以及“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉”<sup>②</sup>。其后理学提出“理一分殊”、“即心即理”的命题,认为理本是一,而体之则殊,犹如“月印万川”。佛教中国化的典型形态——禅宗,继承了中国传统哲学的内在超越性思维特色,认为成佛达到涅槃境界只能靠自己心的觉悟,即所谓“一念觉,即佛;一念迷,即众生”。这就是说人成佛达到超越境界,完全在其内在本心的作用。

“天人合一”是中国传统哲学的显著特征,也是中国宗教哲学的重要特征。天人合一往往被人们认为天比人大,实际上天人合一,就被置换为以人合天。天人合一,突出的是“合”,也是“和”,是天与人的连动。天所以可合,能合,全在于人对天的认识与把握。从这个意义上说天人合一,实际上是以人摄天,人具有纳天地于掌上的境界与胸襟。因此,天人合一,实际上是内向体证式思维的另一说法而已。

### 一、中国儒教的内向体证思维

人们常以为儒教讲“仁”(爱人)、“礼”(敬人)关注的是人的外在表现,实质上,仁、礼是衡量内在是否自爱、自礼的标准(度量)。“行有不得,反求诸己”,遇到困境,首先自责而不怨天尤人。对自己是高标准、严要求:“己所不欲,勿施于人”;“己欲立而立人,己欲达而达人”。孔子还把求人、求己作为区别君子小人的标志。“君子求诸己,小人求诸人。”“君子病无能焉,不病人之不已知也。”孟子也强调“求在我者”,反对“求在外者”。儒教的经典《大学》、《中庸》还把“求己”、“正己”作为儒者行为的圭臬。“正己而不求于人则无怨。上不怨天,下不怨人。”以致后来的儒生将“反求诸己”视为一种要努力达到的精神境界。

人虽是生活在现实社会中的有限个体,但是儒教认为通过道德学问之修养(修道进德)就能超越有限的自我,从而体现“天道”的流行,“天行健,君子以自强不息”。孟子曰:“存其心,养其性,所以事天,夭寿不贰,修身以俟之,所以立

① 《庄子·齐物论》。

② 《孟子·尽心上》。

命。”尽心知性知天,只有内心的澄明,天的法则便可体知。程颢、程颐的“诚敬”、“虚静”也是认为通过个人对天道状态的模仿,从而实现天人之间的融通。儒教注重建功立业,也就关注主体能动性的发挥,关注人的精神世界。儒教虽不像道教追求肉体的永存,但它期冀精神的永恒。这种永恒通过“立德”、“立功”、“立言”来实现。

儒教的天、理、太极、心、性、命等概念实际都是存乎一心,即心即理,即理即心,主体与客体是紧密交融在一起。孔子思想的核心在于探索“性与天道”的关系。性就是指人之所以为人者的依据;天道乃是宇宙万物存在的根据。孔子及其后学十分重视“为己之学”而反对“为人之学”,原因就在于要发挥人之为人的能动性和自主精神去实现自我的人生价值。荀子在《劝学》中提到:“古之学者为己,今之学者为人。君子之学也,以美其身;小人之学也,以为禽犊(杨倞注:禽犊,馈献之物)。”儒教的修齐治平也是以修身为首。孔子的仁学思想称“仁者人也”、“仁者爱人”。仁是五德之首,端在个人自为,不在外界给予,“为仁由己,而由人乎哉!”把握天道是儒教追求的目标,似乎就应该是外向追求的。其实不然。因为把握天道的途径在人,孔子自豪地宣称:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩。”从知命到不逾矩,说明他明白了“天道”。朱熹深知其义,注之曰:“声入心通,无所违逆,知之之至,不思而得。”孟子更是把内向体证思维推向前进,提出“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”的命题。“诚”本身具有浓厚的伦理性色彩,何况实现“诚”要通过“善”,这是人道的表现,可见天道终究要落实在人道上。因而孟子指出:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。”这一理论的展开是人人都有“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”,这四端是为人内在具有的。发挥好它们就可以臻至“仁”、“义”、“礼”、“智”,而“仁”、“义”、“礼”、“智”又是天给予的,故而穷尽自心,养护本性,就是尊天之道,执天之行了。

宋明理学作为对儒教思想的创新,它发展了“性与天道”的命题,更加突出了“心性”学说。程颐、朱熹干脆就提出“性即理”的观点,陆九渊、王守仁则强调了“心即理”的思想。程颐说:“天有是理,圣人循而行之,所谓道也”,所以“道一也,未有尽人而不尽天地也,以天人为二非也”。性即理,理即性,理性不二,并不是说性外有一理,理外有一性。程颐明确阐述到:“在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也。”心作为主体的内在精神,是理在身上的体现。朱熹虽然认为理在天地之先,便又指出:“心、性、理,拈著一个,则都贯穿。”这是因为“心”、“性”、“理”根本上是不可分的。“性便是心之所有之理”,“心便是理之所会之地”。因此程朱理学固然强调了具有一定客观色彩的“理”,然而“理”又



在人的本心、本性中。<sup>①</sup>

陆王心学的核心观点是：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”<sup>②</sup>这个心是人内在的善性，具有统摄万物的特性。“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”心与理一样遍在于宇宙间，纳有限与无限于一体。但这个心应是澄明之心，如为私欲蒙蔽，就不可能充分发挥心的“良知”、“良能”。在陆九渊、王守仁看来，心是万能的，良知是心的本体，只要有这个心，就能明白那个“理”，不需要外求。王守仁在《传习录》卷上中说：“道之全体，圣人亦难与人语，须是学者自修自悟。”

## 二、中国佛教的内向体证思维

佛教虽以西方极乐世界为最终目标，然而那是在自我修成正果方可企及的。换句话说，佛教以一个设定的理想存在来进行内心的调适，使众生萌生“我不自度，谁来度我”的自我意识。佛教虽把人生视为苦海，有苦、集、灭、道四谛之说，然而，一切果报皆由我之业力而起，因此只有自我奋起消业，方可荣登极乐世界。在佛的世界里，有的只是境界修行的高低，没有地位上的高低，众生平等。天道、色界、无色界都是神，没有一个最高的能创造万物的主宰神。众生皆有佛性，甚至“一阐提”也不例外，体现了巨大的包容性。众生并不比佛低贱，因为修一念善，众生即佛；相反，佛也并不比众生高贵，因为诸佛不断性恶，一念迷处，佛即众生。可见菩提不假外求，佛道就在自身的修行中，就在自心的修炼中。

佛法无边，佛经无数，只在教人“精进”，无论是“六度”、“四摄”还是“八正道”、“三法印”，基调均在于启人心智，唤起自觉。弘一法师深谙此意，曾说：“自责之外无胜人之术，自强之外无上人之术。”当然佛教的内向体证思维并不是排斥外在的一切，相反，佛教有“法即筏”之说，其主旨在于可借人修己，借外修内，爱利他人方可成就自己。地藏菩萨发愿：地狱不空，誓不成佛。《优婆塞戒经》卷二说：“不念自利，常念利他。身口意业，所作诸善，终不自为，恒为他人，是名实义菩萨。”佛教倡导“四无量心”讲究培养利他之心，在利他之中，否定自我，空无所有，而成就自我。可见，成与败端在于自我一心的一念之间，自我的操持就显得特别重要了。

中国佛教最高境界在于“梵我合一”，梵即我，我即梵，这就为修行者证到梵的究竟提供了理论依据。东晋僧肇在《涅槃无名论》中揭示：“玄道在于妙悟，妙悟在于即真，即真在于有无齐观，齐观到彼己无二，所以天地与我同根，万物与我一体。”这种齐观有无，天地与我为一的思想与老子、庄子相同，它的内在逻辑在

① 参阅汤一介《非实非虚集》，华文出版社1999年版，第69～78页。

② 《陆象山全集》卷十一《与李宰书》。

于世界都有一个最后的究竟,在这个究竟上一切都没有了区别。他在《维摩经注·弟子品》说到:“天地一旨,万物一观,邪正虽殊,其性不二。”天地万物有无一体,万有皆通于无,在空无这一妙理、相状(“无想”)上是无差别的。如其不然,忧患无穷。“有我我所,则二法自生。二法既生,则内外以形。内外既形,则诸法既名。诸法既名,则是非相倾,是非相倾,则众患以成……内外法者,情尘也。”<sup>①</sup>表面上看,这种思维是在物我二分中认识自我与外界,而实质上是要转化为顿悟之法以悟透真如本空的思想。世界的真相是空无一性,何有物我之别?经过这种思辨,使修行者在修行中自主回归“本我”,于“自心”中探求佛法真谛。

由此,佛教便有了“万法是一心,一心是万法”之说。《佛说法印经》卷一指出:“诸蕴本空,由心所生,心法灭已,诸蕴无作。”《坛经·顿渐品》说:“心地无非自性戒,心地无痴自性慧,心地无乱自性定,不增不减自金刚,身去身来本三昧。”无一不强调了心(意识)的作用,讲究发自心的能动作用,心净以至佛土净。心净之心在于无念、无住、无相,在于不着境。“于诸境上,心不染,曰‘无念’。”<sup>②</sup>“无念”并不是没有念头,没有意识,而是心念不住于境,对境无心方是正念。“前念著境,即烦恼;后念离境,即菩提。”<sup>③</sup>“真如自性起念,六根虽有闻觉觉知,不染万境,而真性常自在。”<sup>④</sup>如此佛教修行任务在于去除遮蔽在妙明真心上的“无明”之浮云,自悟本心。一旦自悟本心,就可打破“事法界”、“理法界”的障碍,达到“事事无碍”的境界。可见中国佛教,尤其是天台宗、华严宗和禅宗在中国传统的心性学说和天人合一思维的影响下,也突出地运用内向体证思维,作为求得人生解脱的重要途径。<sup>⑤</sup>

天台宗重视一心三观,三观即观照空、假、中三种实相(真谛),而空、假、中三谛在心得,由此就要求主体一方面心观照三谛,一方面观心自身。天台宗创始人智凯强调“心是惑本”,需要通过观照,拔除迷惑。这种观心活动也称为“以心观心”,观照心源。这种观心的思维活动,就是通过内向体证的自我意识的反思,在心灵深处开展去恶从善的斗争,以调整意识流向,转变意识内容,求得自我超度。

华严宗创始人法藏提出“华严观”,作为佛教修持的根本方法。在《修华严奥旨妄尽还源观》中,他把华严观分为六观,六观中前三观都是直接就主体的心着眼的,例如:第一,“摄境归心真空观”,是说世界万物由心所造,“由心不起,外

① 僧肇:《维摩经注》卷五。

② 《坛经·定慧品》。

③ 《坛经·般若品》。

④ 《坛经·定慧品》。

⑤ 参阅祁志祥《佛学与中国文化》,学林出版社2000年版。

境本空”，要努力止息对外境的种种分别，摄境归心，观万物真空之理。第二，“从心现境妙有观”，是观从心现起万事万物。第一、二门是统一的，摄心与从心，真空与妙有，相互圆融。第一门是“摄相归体”，第二门是“依体起用”，归体、依体的“体”就是心。第三，“心境秘密圆融观”，是心和境都是无碍的，它是综合第一、二门，会通心境，圆融无碍。会通心境，实质上还是突出心的融通作用。

禅宗的“禅”，原意为“静虑”、“思维修”。它是修行者在心注一境的情况下修炼的方法。《瑜伽师地论》卷三三说：“言静虑者，于所一缘，系念寂静，正审思虑，故名静虑。”禅宗以“不立文字，教外别传、直指人心，见性成佛”为主旨，倡导“各信自心是佛，此心即是佛心”的宗旨，指出佛性在每个人的内在生命本体，如果一个人能够自觉地把握其生命的内在本体，那么他就达到了超越生死的佛的境界。“不立文字”的原由在于禅宗认为佛在本心中，不能靠皓首穷经来成佛，解脱束缚，只在于自己的本心。“三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有”<sup>①</sup>不必外求，自然不必执著在文字相上。颇有魏晋玄学“得意忘言”之意境。同时禅宗认定人是有能力悟证内心之佛。“本性自有般若之智，自用智慧，常观照故，不假文字。”<sup>②</sup>甚至悟证的过程也无需禅定。《古尊宿语录》卷一记载怀让以“磨砖作镜”为喻，启悟马祖道一“坐禅不能成佛”，只要有悟性，挑水砍柴无非妙道，悟道成佛不要刻意执著，平常生活中均可见道。无门和尚有诗云：“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪，若无闲事挂心头，便是人间好时节。”

禅宗理论的要旨在于心性论。禅宗在儒道等中国传统思想的强大影响下，由关注来世，转为重视现世，重视此岸，并着重从人的心性方面去探求实现生命自觉、理想人格和精神自由的问题。禅师们把心与性结合起来，把实现自我觉悟，开发自己心灵世界，作为人生的主要任务和最大追求。强调要自识本心，自见本性，实现自我超越，解脱烦恼、痛苦和生死，成就为佛，即在有限、短暂、相对的现实中实现无限、永恒、绝对。那如何达到这种境界呢？禅宗的方法是“无念为宗，无相为体，无住为本”，也就是不为外境所诱，本心常清静；不执著于一切现象，而透视真如本体；不拘于任何一念，而保持心法的流转，这样就能了悟成佛。于此可知，“无念”、“无相”、“无住”都是在阐扬心的作用。“心”是广大虚空一无所有，却可统摄万有。

禅宗也称佛心宗，它十分重视心性的修养，提倡性净自悟，运用各种参究的方法，彻见心性的本源，成就佛道。禅宗认为众生都原有清静本性，具有高超智慧，只是因为被妄念盖覆，而不能自我觉悟。如果经过参究，一旦灭尽妄念，就能顿见本性，自成为佛。为了顿见心性的本源，禅宗强调的参究方法是直心而行，

① 《坛经·般若品》。

② 《坛经·般若品》。

不执著外物,也就是日常生活,种种言行,都要纯任心性的自然。华严宗兼禅宗学者宗密在《禅源诸禅集都序》中,把禅概括为三宗:息妄修心宗、泯绝无寄宗和直显心性宗。这三宗的具体修持方法虽然不同,但都是以通过修心,返归心性本源为宗旨的。禅宗可以说是提倡和践行内向体证思维的典型。这种内向性思维在形式上表现为反对执著“坐禅”,反对礼佛,反对持戒,提倡“平常心是道”。禅本是一种悟证佛理的方式,但执著于“坐禅”,反而有违佛的本义。在慧能看来“道须通流”,“心不住法,道即通流;心若住法,名为自缚”。<sup>①</sup>执著坐禅,心就有着住,则心迷。尽管禅宗不立文字,但也不是要抛弃佛理,相反是把佛理视为成佛的工具,也不必执著。比如“戒定慧”本是佛教的基本教义,然而药山和尚却说“无此闲家具”,其玄外之音在于要我心本既清且净又明。即便是不能自悟,而不得不求助于佛理时,也只是“不能自悟,须得善知识识道见性”。善知识就包括佛理在内的一切悟道契机。在禅宗看来,屙屎送尿,著衣吃饭,困来即卧,也是妙道。正如义玄的老师希运禅师在《传法心要》中说的:“此灵觉性……不可以智识解,不可以语言取,不可以景物会,不可以功用到,诸佛菩萨与一切蠢众生同大涅槃,性即是心,心即是佛,佛即是法。”禅宗后来发展到不拜偶像、呵佛骂祖的境地,把内向体证思维发挥到极致。一反印度佛教重天堂地狱、重神通的传统,而认为“我心自有佛,自佛是真佛”(慧能)。人们只要在生活中平平常常地尽职尽责地生活,在眼前生活中靠自己所具有的佛性(即内在的本性)就可以成佛。

总而言之,中国宗教强调以心为体,在内向体证思维的旗帜下,汇集了直觉思维、否定思维、圆融思维等颇具中国宗教特色的思维方式。直觉思维是思维主体(“心”)对事物包括人性在内的洞明;否定思维是思维主体(“心”)通过对外在事物的现象的否定,以达内心的超越。圆融思维则是思维主体(“心”)自诩为万物之源,万物在本性上是共通的,因此事物间是平等的,没有对待,没有先后,又是相互包容的。顿悟思维是思维主体(“心”)对宗教信仰境界的直接把握,刹那间悟透事物的本来面目,把握住修行的根本的意义与途径。因此,中国宗教秉承了中国传统哲学的主体思维,并推向前进,在强调靠自我的修行,达到天地与我一体、万物纤毫毕现于心的境界,从而充分全面地认识了世界,也认识了自己,当然也意味着实现了自我。

### 三、中国道教的内向体证思维

道教讲究顺应自然,与道同体,实现生命存在的永恒。道门中人认识到人的

<sup>①</sup> 《坛经·定慧品》。

生死乃气之聚散,气若不散则可不亡,因此他们十分重视修炼。建构起“炼精化气,炼气化神、炼神还虚、炼虚合道”的修炼模式,以精、气、神为药材,修炼内丹,同时灵活运用各种吐纳、导引、服食、科仪等各种养生方法,以达生命的自主与逍遥。在道教看来身国同构,因此身国可以共治。这里“身”就是个体内在的精神修为之所,“国”就是内在修为的外在作用对象。一身之象也是一国之象,因此,只要个体在精神与肉体上保持一种和谐,达到形神俱妙的养生佳境,治国安邦不在话下。因为在道门中人看来,治国本在安民,民安则国治,这才是根本之道。

老子指出:“不出户以知天下,不窥于牖以见天道”,“其出弥远,其知弥少”,“不若坐进此道”。可见老子讲究体悟,道在心中不外求。《老子河上公章句》的作者继承了这一思想,反对以人们的感官去执取外物,提倡“情欲断绝”,而“以心知之也”。何以心知呢?即是:“当洗其心,使洁清也。心居玄冥之处,览之万事,故谓之玄览。”<sup>①</sup>他们认为人心若能清静,万物自然毕现无遗,这就是心知。心天然具有认知功能。道教虽然有“执古之道,以御今之有”的传统,然而落脚点在于“法天道而求诸身”。对天道的追问出发点与落脚点都在于成其域中“四大”之一的自我。而道教内丹恰恰是这种思维取向的实践。俞琰说,天以昼夜运行而长且久,人能法天道而求诸身,亦能长生久视。人之一身,法天象地,“与天地同一阴阳”。知此身与天地同一阴阳,则可与论还丹之道。还丹者,运吾身中之日月,以与天地造化同途。<sup>②</sup>道教内丹修炼就是比附自然界日月星辰的运行,企图在人体内模拟自然,修炼金丹,以期与天地共长久。

道教思想的精粹之一就是“我命在我不在天”的生命自主意识,它充分体现了道门中人的理性精神,他们强调自我对宇宙自然的把握与运用。以《黄帝阴符经》来说,它分“神仙抱一之道”、“富国安人之法”、“强兵战胜之术”三章,遍及道、法、术三个层面,讲究身国共治、内外兼修。阴符之义,就在于要发挥自我的主观能动性,使自己的主观愿望和行动与天道运行的法则相暗合。《黄帝阴符经》的主旨就集中体现在首句上:“观天之道,执天之行,尽矣。天有五贼,见之者昌。五贼在心,施行于天,宇宙在乎手,万物生乎身。天性人也,人心机也,立天之道以定人也。”<sup>③</sup>作者认为“天之道”可观,“天之行”可执。无论是“观”还是“执”都必须发挥自己的能动性,从而呈现出“乾坤在手,万化由心”的豪迈气概。“观天”表面上看是外向求索,而实质落实在人(我)上。因为天性与入共通,机关在人心。而“愚人以天地文理圣,我以时物文理哲”。这里的“愚人”就是拜倒在天地文理面前,而无所作为。而“我”则不然,对自然变异现象并不恐

① 王卡点校:《老子道德经河上公章句》,中华书局1997年版,第35页。

② 详见俞琰《易外别传》,《道藏》第20册,第312~320页。

③ 《黄帝阴符经讲义》卷一,《道藏》第2册,第722~723页。

惧,而是在仰观俯察后着重于自我行动的反思,坚信“存亡祸福皆在于己,天灾地妖不能加”,“我”凭借对当时事物的认识来作为,这才是明智的。此外,《黄帝阴符经》中指出:“天地,万物之盗;万物,人之盗;人,万物之盗。三盗既宜,三才既安。”<sup>①</sup>这里的“盗”实际就是老子“法”之义,但“盗”显然更体现出人的机巧,讲究“时”与“机”,并且注重在“时”与“机”之间的“制”,即把握此二者的内在机理,以自我控制与整合。

道教是以爱生、贵生著称的宗教。它不但注重积德进道,臻至与道合同的心性修炼,而且讲究博采众长,护养生命以至于形体永固。道教继承道家“道法自然”的要旨,注重与自然和谐。但并不是无所作为,而是在与自然同途的过程中追求复归,这种复归是更高层次境界上的自然。上述的“我命在我不在天”的名言,并不表明道教否定天对人的决定性作用。相反,由于天是人所无法违逆的,人所可改变的是自己对天的认知与把握,进而在天(自然)的“关照”下,发挥自我操持的能动性。由于道教的最高信仰是道。道是永恒自在的,无形的存在,而为道所生的万物(含人)是有形的,因而就有生死。如欲脱离生死,必当与道合。因此,道教提出了“生道合一”的思想,把个体的有限生命与自然大道的永恒生命相结合,这是更高层次的“自然”,故而也就有了实现这种自然的途径:“顺则凡,逆则仙。”这种逆修成仙的信念是以个体生于道,又须回归于道为思想依据,其着力点在于以人力逆向自然生命的演化进路,回到本根,实现人与道一体。这种一体的状态,也就是结丹的状态。道教认为有了金丹就可以护住生命赖以延续的精、气、神,生命就能保持生生不息的动力。可见道教关注的重点在于自我内在的精神操持,通过自我的努力实现生命的永恒。

## 第二节 圆融和合思维:中国宗教神韵之源

圆融和合思维是最能体现中国宗教气质的思维方式,它是中国宗教缔造者在吸收中国传统哲学精粹的过程中逐步形成的一种具有中国风度的思维模式,也就是以追求“和合”为目标,力求消解矛盾与冲突,以开放的心态建构各自宗教思想体系的一种思维范式。从中国宗教发展史来看,从盛唐以来,尤其到了明清之际,中国宗教间的融合也成为宗教发展的主流态势。中国宗教的圆融和合思维一方面体现着中国宗教先行者们在对中国传统文化的浸染下,演绎各宗教教理、教义的民族思维特色;另一方面也表明中国各宗教基于自身发展而形成的

<sup>①</sup> 《黄帝阴符经讲义》卷一,《道藏》第2册,第724页。

普遍行为范型,那就是借鉴其他宗教的长处、优点和特色的方面,对自己的思想进行更能为其他宗教接受的阐释;这不仅是构建一种交流对话平台,而且是自身扩展的捷径。中国思想史上许多兼具儒、释、道特征的宗教理论家便是最好的说明。中国宗教的时代风姿与美好的未来都得益于对这种圆融和合思维的创造性发挥。本文以儒、释、道为主线,展开论述。

## 一、中国儒教的圆融和合思维

儒教思想的圆融和合思维可以用“极高明而道中庸”以概括之。中庸之道是儒教思想的重要内核。在儒教看来,中方以正,中方以和,认识、把握了“中”,就是抓住了事物的本质。中庸即中用、用中。可见,“中”具有了本体的旨趣,而用“中”就是对中的自觉遵行,这种遵行不仅是一种行为范式,更是心灵境界与高尚德行的体现,可谓是非“中”不足以显德,自然,无德也不足以明“中”、用“中”。故而《中庸》云:“君子中庸,小人反中庸也,小人而无忌惮也。”在儒教的思想中,君子、圣人为道德楷模,所有学说的目的在于塑造君子、圣人以行天道。那儒教眼中的君子、圣人是怎样的呢?一句话,就是行中庸之道。如何行呢?“时中”,就是时时行中庸。“中”非固定,而是随时变,但唯有在变中才可以真正得以“中”。进而“中”的境界又可化为仁、义、礼、智、信五德。对“五德”的履践是中的体现。于是“中”在儒教的思维方式中具有了圆融和合的意蕴了。

“中”既是一种状态,也是一种过程。《论语》有云“中道”、“中行”;《孟子》中有“执中”、“中道”的说法;《中庸》包含“中和”概念;《大学》倡导的“诚于中,形于外”以求“止于至善”的精神,都是对“中”的境界的遵循与追求。

“中”在儒教思想中是活动着的本体,进而演化为一种观念、意识和境界。它可作为名词、动词、形容词。名词的“中”是追求的目标,是体悟的对象。动词的“中”是达到目标过程中的思想跃动,是对以“中”为价值追求的行为调适活动。形容词的“中”就是主体认为某种行为或思想是合于中道的,也就是对这种行为、思想的价值评定。

孔子讲中行亦即行中,其含义在于只要能达到适当行为的目标,就是不必停留于某种状态或拘泥于某种做法,应该有所变通,但变通又不丧失原则与理想。这种佳境可用“从心所欲,不逾矩”以概括之。如其不然,则会是“狂者进”而“狷者有所不为也”的失“中”状况。中行、行中之意在于“为”与“不为”间把握好度,形成张力,从而达到仁道和忠恕之道。

“中行”的另一表述是“中道”。孟子说:“中道而立,能者从之。”<sup>①</sup>他所认

<sup>①</sup> 《孟子·尽心上》。

为的“中道”与孔子所追求的言中论、行中感、身中清、废中权在不同的环境和各物中都能适应不同的思想、德性和方法诉求。这样，“中道”俨然成为集大成的道理，它能综合各种不同的道理的大成之道，以于不同的环境中表现出不同的德行和方法。这样就可以“左右逢其源”。孟子的思想理路在于：首先认识中道，并尽心去实践此道，也就是说，中道在于自求自得。“深造之道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢源，故君子欲求自得之也。”自得，得之于中道。中道要求执中，执中必行中道。否则，就会落到“执一”（偏执一端）的境地。行中道讲究在两端之间分辨人性本身的真正要求，然后择善而固执，同时要依具体情况来实行，也就是执中必有权，注重变通。这样才可实现“中和”，亦即活跃于两端之中，得其中而行，自然和谐圆满。

何谓“中和”？《中庸》记载：“喜、怒、哀、乐之未发，谓之中；发而中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”这里的“中”指一个人的善性，即在一个人没有行为之前，没有任何经验感受之前的平衡和谐境界，犹如混沌未开，天性皆俱，圆满自足。因此“中”不仅是对人性自身为善的认识，也就是对人性所包含的明德、良知的认识。中既是喜、怒、哀、乐未发的本然之性，又可以变为情，变为思的人性。这种性充满了创造力，但要依时、依事、依地、依不同情况而发挥，发挥得恰到好处，称为“中节”，也就是和。总之，在发挥过程中天性之“中”，就演化为人性之“和”。中是诚静的“和”、潜在的“和”；“和”是运动着的“中”，显现着的“中”。

综上所述，儒教之圆融和合思维只在一“中”中。这个“中”沟通天人，能过中行，使天的中道成为人的善性，它概括指出人的行为宇宙运动都倾向于和谐（中和）。当然，这不是自然而然达到的，需要认识，需要把握，更需要践履。因此我们认为儒教的圆融和合思维贯彻在“中”的理念中。<sup>①</sup>

## 二、中国佛教的圆融和合思维

佛教传入中国时，中国已有一整套成熟的思维系统，佛教所以能在中国扎根，得益于它迎合了中国民众的思想、心理、感情、习惯和要求，在调和与中国固有思想文化的冲突中发展起来。起先，圆融和合思维是其立稳脚跟的需要，后来则成为其加快发展的自觉意识。总而言之，佛教在儒家思想为正统思想的背景下，总是向其妥协、调和，竭力阐明佛教与儒教的共通性，自觉发掘自身与儒家伦理可相对应的方面，比如“五戒”视为“五常”等。佛教总体上是人生道德学说，

<sup>①</sup> 参阅成中英《合内外之道——儒家哲学论》，中国社会科学出版社2001年版。



它与儒家的社会伦理为特长的人文中心精神是可以互补的,从而促进了佛儒心性论的融合。另外,道家道教所倡言的以“道”(“无”)为体,追求“与道合真”的主旨在精神层面上与佛教的出世思想是可通约的。因此佛教初期借助道教思想,以之为外衣来传教,导致佛被世人视为仙。之后,佛教的老庄研究学者层出不穷,反映着道家道教的思想对佛教教义、教理的中国化是个可贵的参照系,在比附老庄思想、依附中国民间信仰过程中形成的“格义方法”,在心路上本身就是力主融合,讲求共通。虽然佛与道、空与无、涅槃与无为并不完全等同,但是通过“格义”,不仅使佛教以中国人可以理解的方式传播,更是佛教自身概念范畴意义拓展的一种尝试。当时,中国的民间信仰以天帝和祖先神崇拜为特征,凭借其五行、五德、五帝、鬼神、神仙、谶纬等观念和卜筮、占星、望气和风角等方术以及各种祭祀礼仪,具有广泛的群众基础。佛教的传播自然采用民间信仰的手法进行附会,以赢得民众的好感。

从中国佛教发展史来看,圆融和合思维在佛教中国化过程中起着重要作用。

### 1. 东汉与三国时期

当时盛行神仙方术,佛教就依附道士、方术,以一种道术的面目出现,其禅学的修行功夫视同为道家“食气”、“导引”、“守一”等养生养神的长生不死的方术。僧人往往兼通中国方伎和谶纬,如安世高“七曜五行,医方异术,乃至鸟兽之声,无不综达”<sup>①</sup>。东汉、三国期间反映儒、释、道关系最具代表性的著作是《牟子理惑论》,它持儒、释、道的基本思想一致的观点,常援引儒、道思想来解佛。其中有言曰:“佛者,溢号也。犹名三皇神、五帝圣也。”“道之言,导也,导人致于无为,牵之无前,引之无后,举之无上,抑之无下,视之无形,听之无声,四表为大,蜿蜒其外,毫厘为细,同关其内,故谓之道。”

### 2. 魏晋南北朝时期

当时玄学盛行,佛教便自觉地吸收了玄学思想,导致般若学流行一时,而且由于玄学内部观点的差异,般若学出现了“六家七宗”的局面。以慧远为例,他汲取了中国的“形神观”,以有神论的视角,引《文子·守朴》中“形有靡而神不化,以不化乘化,其变无穷”,以及吸收薪火之喻,撰写了《沙门不敬王者论·形尽神不灭》,阐述了神不灭论的观点。文中把封建礼教与因果报应沟通起来,认为:“因亲以教爱,使民知其有自然之恩;因严以教敬,使民知其有自然之重。二者之来,实由冥应。应不在今,则宜寻其本。故以罪对为刑罚,使惧而后慎;以天堂为爵赏,使悦而后动。此皆即影响之报,而于教,以因顺为通,而革其自然也。”

<sup>①</sup> 《高僧传》卷一《安清传》。

### 3. 隋唐时期

当时中国佛教昌盛,教派林立。其中天台宗、华严宗、禅宗、净土宗四宗中国化明显,圆融思维体现也显著。天台宗竭力调和印度佛教与中国儒、道的关系。比如慧思就把神仙信仰纳入佛教,希望“成就五通神仙”。他发愿入山修行,取得灵芝和内丹,成为神仙,再成佛。华严宗,融通儒家思想比较突出。比如竺道生提出“理不可分”的命题,以“理”为“事”的本体;李通玄以易解《华严经》;宗密以《周易》“四德”(元、亨、利、贞)配佛身的“四德”(常、乐、我、净),乃到以“五常”配“五戒”等。禅宗独立一帜,深受老、庄否定性思维和王弼“得意忘言”思想的影响,舍教立宗,破除文字相,以神秘的直觉体验达到顿悟的目的。

### 4. 宋元明清时期

当时佛教式微,为图生存其儒化特征更为明显。例如:智圆提出“修身以儒,治心以释”的观点;契高作《孝论》十二章,指出“孝为戒先”口号;明代净土宗大师株宏指出“儒主治世,佛主出世”的思想;真可视仁、义、礼、智、信“五常”为“五如来”;德清禅师认为“为学三要:所谓不知《春秋》,不能涉世;不精《老》、《庄》,不能忘世;不参禅,不能出世”<sup>①</sup>;智旭别号“八不道人”,著《周易禅解》以明“以禅入儒,诱儒知禅”之意,并以“自心”贯通三教。“自心者,三教之源,三教皆从此心施设。”<sup>②</sup>

从中国佛教各派的内部关系来看,圆融和合思维在佛教各派逐步融合过程中的作用,大致可分为三个方面。其一,止观双修的圆融。佛教传入中国由于路线的不同与当时社会的分裂状况,形成南方重义理、北方重修行的不同风格。在隋统一后,南北交流的增加,理论与修行走向合流。天台宗、唯识宗、华严宗和禅宗俱并重理论与修行,且彼此间多有借鉴。如智颢确立了止(定)观(慧)双修原则。华严宗法藏提出“十重唯识观”,这“十重唯识观”是吸收了唯识宗的五重唯识观再加上四法界结合而成的。主张法界归于一心,即万物在心的思辨中实现了圆融。其二,判教实现的圆融。判教归因于佛陀圆寂之后,分化的不同宗派对佛陀话语的解读上的差异,以及在传入中国时大乘、小乘的混杂,许多宗派学说多有分歧。为实现彼此的共存,消除冲突,通过判教,使各宗在一个系统中得到安置。尽管各宗在判教时存在抬高自己的倾向,但都体现了对他宗的尊重,发扬了圆融精神。如吉藏的判教主张是佛的所有言教一律平等,并无高下之别。他认为佛说可分两类:就法讲,有菩萨藏和声闻三藏;就人讲有大乘和小乘。但这种分类只表明佛对不同对象的不同说法,各种说法都可以圆融。其三,理论信仰上的圆融。从现象上来说,许多法师各宗

① 《说·学要》,《憨山大师梦游全集》卷三九。

② 《金陵三教祠重劝施棺疏》,《灵峰宗论》卷七之四。

兼修。如祿宏即是净土宗大师,又是华严宗名僧,同时禅学造诣不浅。从宗派流变而言,先是禅教相互融摄;次是其他各宗分别与净土的合一,再是禅净合一为特点的大融合。比如智旭倡导:“禅者佛心,教者佛语,律者佛行……不于心外觅禅教律,又岂于禅教律外别觅自心,为此则终日参禅,看教,学律,皆与大事大心正法眼藏相应于一念间矣。”<sup>①</sup>

就中国佛教的微言大义看,圆融和合思维在教理教义阐发中的作用。佛教以空立教,主万物万象“缘起性空”,以空为性而无自性。空论是个大口袋,具有极广泛的理论自恰性和现实经验性,可谓自圆其说。空是什么呢?空是无常,流动,无常性。因此就有了“法无我”(客观事物没有真实本体);“人无我”(作为认识主体的人也没有真实本体)。世间的一切物质、现象都是由缘(条件)而生,缘尽而灭,没有自体(“我”)、虚幻不实的。物非物,我非我。世间的一切都消融在佛学的“空论”之中,没有了意义,没有了价值,也就没有了纷争,一切都那么空寂、安宁。然而佛教并没有走向虚无主义,佛教的空论在一定意义上是提供一种消除烦恼的方法,提供一种认识世界思路,以超人间的信仰实现当世的和谐和心灵的安顿。色即是空,空即是色。空包了一切,却又不显得实有。因为实有是虚幻的,终究归于空无,空才是万有的本性。因此,诸法无住,一切在流,一切在变,没有什么固定不变的本体,如果说有什么恒一不变的本质,那就是空,就是幻。“一切法性皆虚妄见,如梦如焰。所起影像,如水中月,如镜中像。”<sup>②</sup>“诸法空,诸法如梦……诸法如幻。”<sup>③</sup>

当然中国佛教以空解析世界,并不是一开始就是完美无缺的。早期的佛经区别了“俗谛”(有)与“真谛”(“空”),显得天国与人间是分开的,天国之于人间是割裂的,遥不可及。后期大乘佛教认识到执著于空,并不是空,因此提出了“毕竟空”的思想。“毕竟空”消解了有、无(“空”)的界限,圆融了一切,出现了“非有”、“非‘非有’”,其境界在于“世间与涅槃,并无少分别”<sup>④</sup>实现在心性上的“圆活无滞”,认为“如来不在此岸,亦不在彼岸,不在中流”<sup>⑤</sup>。在而不在,不在而在,如其本性。如如不动,生亦何乐,死亦何惧。佛性涅槃“不在亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出”<sup>⑥</sup>。在有无之间,动静之间,活泼泼跃动着,实现着生命的自由和意义的无穷。正是这样,中国佛教的教理、教义逐步圆通无

① 《法华三》,《灵峰宗论》卷二之三。

② 《说无垢经·声闻品》。

③ 《般若道行经·分别品》。

④ 《中论》。

⑤ 达摩:《少空六门》。

⑥ 《中论》。

碍。可见,圆融和合思维的发挥功不可没。<sup>①</sup>

综上所述,以儒、释、道为主干的中国宗教的产生、发展及其融合的过程中无不充分闪烁着圆融和合思维的光辉。也正因如此,我们认为,圆融和合思维是中国宗教神韵之源,应不为过。

### 三、中国道教的圆融和合思维

首先,道教的圆融和合思维,体现在它主张用中道和合的原则来处理自身与他人、与自然界的关系上。早在《道德经》中就有“多言数穷,不如守中”,在《庄子》中就有“环中”的说法,这里“中”的意思在于和,也可以等同于道,因为“中”被视为道用的表现。庄子还说:“乘物以游心,托不得已以养中”<sup>②</sup>,这里的“中”,则指在心中贯彻“中”之道。老子提出“冲气以为和”的命题,《庄子》则把“天和”作为宇宙整体存在的最理想的状态。《老子河上公注》所说:“天道损益盈谦,天道以中和为上。”《太平经》则进一步把这个原则贯彻到处理社会关系上去。它说:“阴阳者,要在中和。中和气得,万物滋生,人民和调,王治太平。”既是万物产生的原则,万物产生之后,人对万物的合理利用也要遵循中和的原则:“中和者,主调万物者也。”人与人之间的关系同样也要遵循中和的原则。这个中和原则的实质是万物和人都是秉承同样的道而生化出来的,所以人与人、人与物本质上是平等的。

其次,道教的圆融和合思维也体现在它始终围绕着“延年益寿、长生不死、得道成仙、消灾免祸、广致太平”的主旨进行传教。道教主张内以治身延寿、外以济世救人为宗旨,注重综合百家、广采众术、升华创新。从道教的产生而言,它在东汉末期为解救生灵、安顿生命,以长生成仙、济世度人为旗帜,广泛吸纳古代传统宗教、秦汉神仙方术、黄老道家、阴阳五行学说、儒家思想和谶纬学以及民间医学、养生学等方面的思想素材,构建起极为庞大的宗教思想体系。作为中国传统文化根柢的道教,它传承了“和光同尘”、“为而不争”的道家精神,在近二千年的发展过程中,它以开放的态度,持续丰富、发展自身,充分吸收墨家、医家、科技家、天文地理家、佛家和民间信仰等思想成就,从而使自身在更广泛的领域,更深入地影响社会生活,以至于当今世人都有可以从不同的角度从道教典籍中得到启发。对比佛教的《大藏经》和儒家的《四库全书》和《皇清经解》就会发现《道藏》和《续道藏》所涵盖的著作遍及诸子百家和各大门类,许多宝贵典籍因此得以保存。也许人们会以“杂而多端”诟病道教,实际上,它是杂而有端,兼容并

① 参阅方立天《中国佛教散论》,宗教文化出版社2003年版。

② 《庄子·人间世》。

包,为我所用,因为生命的护养绝不是单方面的,而是系统工程,上至天文,下至地理,中至人事,无不相关。

综览道教史,我们清楚地知道道教经书的造作乃是广泛吸收历史中诸子和当时盛行的各种神仙方术、谶纬、元气说等思想而成的,在道教的发展过程中,也是不断地吸收儒家的伦理思想与佛教的科仪而逐步完善起来的。可以说道教无论是在诞生时期还是在其后的发展中,都与它运用圆融和合思维分不开。

### 第三节 符号象征思维:中国宗教建构之法

符号象征思维又称意象性思维,是一种从具体形象的符号中把握抽象意义的思维活动。它集感性形象符号与抽象意义于一身,既不同于感性的知觉表象,也不同于理性的抽象概念,而是一种桥梁,架设在形象与抽象之间,从而既不拘泥于形象而显浅薄,也不陷于抽象而显空泛。“象”不完全是现实的具体的事物,而是代表某种实在的卦象或物象的集合,具有无限的伸展性。因此也就具有了“隐喻”的意义了。中国宗教广泛地运用了符号象征思维,从而使其教理、教义得到无限阐释。道是唯一,理是唯一,佛是唯一,然而各人的体悟却各异,甚至是天壤之别。这种思维借用中国传统哲学的命题来说就是“书不尽言,言不尽意”,“立象以尽意……系辞焉以尽其言”,<sup>①</sup>“得意在忘象,得象在忘言”。在符号象征思维中,符号与意义、形象与本体、思维主体与思维客体对象完全地统一起来。

哲学是一种智慧,宗教是一种超脱。哲学的智慧开了宗教超脱的先声,宗教的超脱启迪了形而上的思索。在这个意义上,哲学与宗教在精神层面交融在一起,以至于宗教显现了哲学品味,哲学也体现本体性的关怀。符号象征思维本身是哲学与宗教间对话的工具,它们在符号上相互借用,在意义上相互包容,以至于儒、释、道三路并进,拓展着中国传统哲学前进的道路。中国宗教无形中起着传统哲学大众化的中介作用,在相当程度上也是传统哲学发展的重要源泉。

我们之所以认为符号象征思维是中国宗教思维的重要组成部分,其中一个重要原因是《易》是中国传统文化的源头。《易》不论是失传的《连山》、《归藏》,还是流传至今的《周易》都内含简易、变易、不易的辩证思维,还有以八经卦或六

<sup>①</sup> 《周易·系辞上》。

十四重卦所建构起的对宇宙、人生、社会的诠释话语系统的符号象征思维等。《易》(主要是《周易》)不仅是先秦诸子百家的思想源泉,而且是历代先哲圣贤们著书立说的重要思想依据和修身治国的内在思想取向。在中国的文化史、思想史和宗教史上,儒教有儒教之道、道教有道教之易、佛教有佛教之易。因此我们认定儒、释、道三教都凭借符号象征思维来建构阐释各自的精深理论。当然由于理论殊异,三者对符号象征思维的运用也就各有千秋。

### 一、儒教的符号象征思维

阴阳五行学说是中国哲学独有的话语系统。它凭借阴阳、五行的高度抽象和天然的神秘性为中国宗教哲学所汲取,以诠释天、地、人三才的关系及其变化。阴阳、五行是中华先民理解世界的独特的观念系统,表征人们心灵中涌动的生命体验。五行就显示着先民心灵体验到的水、火、木、金、土之性。五行的“行”蕴含的就是生生不息的生命活力。五行既是生命的构成材料也是演绎丰富多彩的世界的内在动力。五行还可统摄五色、五味、五官、五志等,自身在相生、相克中构建并诠释着世界图景。

阴阳五行学说儒道兼有,这里着重谈儒教对它的运用。早在《尚书·洪范》中九畴之一就完整地构筑五行理论的基本框架:“一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穡作甘。”《吕氏春秋》承继了邹衍的五德终始说,视五行为五德,成为解释王朝兴衰更替的动力与依据。五行之象(符应)就代表某个王朝的合法性兴起。《应同》篇记载:“凡帝王之将兴也,天必先见祥乎下民。黄帝之时,天见大螾大蝼。黄帝曰:‘土气胜!’土气胜,故其色尚黄,其事则木,及汤之时,天先见金刃生于水。汤曰:‘金气胜!’金气胜,故其色尚白,其事则金。及文王之时,天先见火,赤鸟衔丹书,集于周社。文王曰:‘火气胜!’火气胜,故其色尚赤,其事则火。代火者必将水,天且先见水气胜。水气胜,故其色尚黑,其事则水。水气至而不知,数备将徙于土。”

《周易》则以乾为阳,坤为阴,阳尊阴卑构建起乾坤为门户的阴阳学说。无论是八卦,还是六十四卦均以阴阳为基石。宇宙万象与人间百态均可纳入这个话语系统。儒教总用阴阳指代纲常伦理,提供了一个“天经地义”的宇宙道德律令,实现天地合德。而道家、道教则重视“夺阴阳造化之机”来实现天人交融。

董仲舒提出了“天人感应”理论,进一步把儒学推向神学化,而这个理论背后的观念支撑亦是阴阳五行这个象征载体。《春秋繁露·天地阴阳》中说:“天意难见也,其道难理。”可是运用阴阳五行学说就可以使天人感应的体验世界客体化地表现出来,“是故阴阳入出,实虚之处,所以观天之志;辨五行之本

末、颠倒、小大、广狭,所以观天道也”。董仲舒在阐述天人何以相应时,也运用了阴阳五行学说。一旦有了阴阳五行,天地万事万物都有可以纳入这个系统,各归其类。只要能纳入这个系统,阴阳五行学说就可以给它定位、说明,乃至预测。《春秋繁露·同类相动》明确指出“天有阴阳,人亦有阴阳”,“君臣、父子、夫妇之义皆取诸阴阳之道”<sup>①</sup>。“故五行者,乃孝子忠臣之行也”<sup>②</sup>。既然天人阴阳共通,那么天之祥瑞或谴告,人就应该遵照执行。

到了宋明理学,虽然提出了“无极”、“太极”、“理”等最高范畴,然而其背后依然以阴阳五行为基本构架。周敦颐的《太极图说》曰:“无极而太极。太极动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根。分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉。五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极本无极。五行之生也,各一其性。”无极、太极可以视为阴阳五行之源,是历时性的;也可以视为阴阳五行并存,是共时性的。阳在阴内,阴在阳内;阴阳在五行内,太极在阴阳、五行内;太极、阴阳、五行亦在四时、万物之内,互立互存。周敦颐《通书·动静》:“水阴根阳,火阳根阴;五行阴阳,阴阳太极,四时运行,万物终始。混兮辟兮,其无穷兮。”理亦是太极。形而上之理,通过形而下气(阴阳五行)显现出来。朱熹说:“阴阳五行错综条绪,便是理。”<sup>③</sup>可见在理学家眼中,阴阳五行也是用来展开诠释天人之道的符号系统,“在天只是阴阳五行;在人得之刚柔五常之德”。<sup>④</sup>刚柔五常是阴阳、五行的外在表现,阴阳五行是贯通天人的工具、桥梁,也是天人“对话”的平台和话语系统。只是理学将本是带有工具理性的符号象征系统,进一步赋予了价值理性,扩展了阴阳五行的诠释度。“太极便是性,动静阴阳是心,金木水火土是仁义礼智信,化生万物是万事。”<sup>⑤</sup>

阴阳五行学说在理学体系中占有重要地位。理学的显著贡献是区分了理与气或道与器。阴阳五行不是道也不是理,而是器(气)。在理学的体系中,阴阳五行充当着理与万物的中介。“五行阴阳滚合,便是生物的材料。”因此万物皆是阴阳五行演化的产物,又内在于万物。这样,人们就可以以阴阳五行之“象”入手,进行“格物穷理”,以至于“致知”的境界,达到这个“知”的境界,便超越阴阳五行(气)的世界,进入洁净空阔的理世界。理世界便是难以言说的体验世界。阴阳五行成为明“理”的工具,然而世人往往拘于阴阳五行而昧于理,而失

① 《春秋繁露·基义》。

② 《春秋繁露·五行之义》。

③ 《朱子语类》卷三。

④ 《朱子语类》卷六。

⑤ 《朱子语类》卷九四。

却对道理的把握。因此,解读儒教思想,应该透过阴阳、五行、八卦等符号系统,把握其建构自然、社会、人生相互关系这一精神实质。

## 二、中国佛教的符号象征思维

中国佛教的符号象征思维在禅宗的公案中体现得最为明显,因此这里就以禅宗公案为例,解析其对符号思维的娴熟运用。公案何以成为禅宗传法的重要手段之一,这是由禅义决定的。禅义至深至妙,以理性分析往往是障碍横生,挂一漏万,支离破碎,难得其门而入。为此禅宗十分重视“悟”,无论顿渐,都直指人心,见性成佛。其缘由在于:其一,禅宗认为“一切现成”。佛法既在此处,也在别处。“青青翠竹,尽是法身。郁郁黄花,无非般若。”翠竹、黄花都承载着佛法之法身、般若。因此能得佛法真义者,翠竹、黄花即是佛法,因其心中有佛自然眼光所及尽是佛意。一切的事物都可以成为佛境的符号象征。其二,既然“一切现成”,那么要想明白佛理,理应“能所俱泯”,以“人无我”、“法无我”之性消泯物我之分别进而才能直觉、顿悟,处处皆是妙道。“雁过长空,影沉寒水。雁无遗踪之意,水无留影之心。”“竹影扫阶尘不动,月穿潭底水无痕”,可谓是水月相忘的禅悟观照。雁过水面,无痕迹;竹影摇曳,尘依旧;月在水中,水不知。常人对此没有什么感觉,然而对于禅门中人而言,雁影、竹影、月影这些具象的符号好比汨涌的泉水一般在诉说着禅宗妙理,关键在于得意而忘象,因为这些具象符号象征着流动着的禅宗精神。其三,既然“能所俱泯”了,那么一即一切,一切即一,符号与象征意义就实现了“圆融互摄”。“一花一世界,一叶一如来”,“毛端含国土”,“芥子纳须弥”,广而言之,“一性圆通一切性,一法遍含一切法。一月普现一切水,一切水月一月摄”。一滴水中现三千大千世界,一事一物之中可见佛法整全。其四,既然一切都圆融互摄了,符号象征也应该“随缘任运”。于平常中见真奇,于无声处听惊雷。日常的吃穿住用行处处藏玄机妙理。平常心即是佛,“饥来要吃饭,寒到即添衣。困时伸脚睡,热处爱风吹”,吃饭、穿衣、睡觉、寻凉乃人之本性。因此顺其本性而不违逆染尘,即是佛法要义。只有这样,才会即使是“土面灰头”也“不染”;即使是身居“华街柳巷”也可“乐天真”。在禅宗的精神世界中,日常生活中的事事物物都可以承载着禅宗妙义,因此学禅者应该从高山流水、风花雪月中悟透禅义,见性成佛。

由此可见,禅宗开创性地运用“公案”这种符号象征方式,力图使人明白人人都具有澄明圆满本明之心,只是由于我见、我执,意识遮蔽了本明之心。为了去蔽,必须通过修行,运用各种方法,使染污之心回归清明,或使受缚之心解缚。所以,公案就可以充当一种表达、传述、引发、证验开悟的工具,以便让难以言传的、绝对的、不可感觉、不可思议的佛法大义了然于心。

为更深入说明问题,就以著名的公案集《碧岩录》为例分析其符号象征思维



的具体运用。《碧岩录》第四十九则载有这样的一则公案：三圣问雪峰：“透网金鳞未审以何为食？”峰云：“待汝出来，向汝道。”圣云：“一千五百人善知识，话头也不识。”峰云：“老僧住持繁。”金鳞象征人的佛性、自性；网则象征世间生活或精神上的种种烦恼。“透网金鳞”就表明以修行领悟到束缚解脱而出的境界。而“食”则是透网的依据，其喻义在于凭借什么使自性显露出来。雪峰反问三圣是否脱网（开悟），三圣则追问：您作为丛林领袖，怎会不知。雪峰就以住持繁忙为由避免交锋。双方都不想落入执著我法相的境地，而挥洒禅机妙语的灵性与悟性。雪窦禅师对此公案有颂曰：“透网金鳞，休云滞水。摇乾荡坤，振鬣摆尾。千尺鲸喷洪浪飞，一声雷震清飙风起。清飙起，天上人间知几几？”这里，雪窦以“休云滞水”的具象，形象生动地阐述了公案的妙理：法无定法，流动不居。而且还运用“千尺之鲸喷洪浪”之威猛气势刻画了三圣与雪峰交锋时惊心动魄的内心场景。犹如雷声轰轰，清风飙起，那些意境其易知哉？他充分地运用了振、摆、喷、震，描绘出雄奇壮丽的禅机情境，形象地表证着自性显发活泼自在意境，使人产生身临其境，体会到自解脱的自在与通脱。

在禅宗的话语系统中，具体事物大都是一种具有象征意蕴的形象，公案中的具象是引子、契机，通过具象的牵引使人悟到“百姓日用而不知”的深刻哲理。如《碧岩录》第六十四则公案：镜清问僧：“门外是什么声？”僧云：“雨滴声。”清云：“众生颠倒，迷己逐物。”僧云：“和尚作什么生？”清云：“泊不迷己。”僧云：“泊不迷己，意旨如何？”清云：“出身犹可易，脱体道应难。”这则公案与慧能大师的“非幌动、风动，而是心动”的意蕴异曲同工。世间风吹幌动，本是事实，而在禅宗法师看来，这一切皆是心逐于物的结果。此动乃由心动而生。心对外物的摄取乃有幌动风动之知。上引公案中镜清法师明知门外雨滴声响，他以此考验僧的悟性。若此僧已具真正无心，臻于妄想俱泯的省悟境界，那么雨滴声在他看来就是自己。因为在禅的境界中消除了物我的对立，仿佛如庄周之梦蝶，感到自身就是雨在滴。僧镜清对僧回答“雨滴声”的评价是“迷己逐物”，镜清在回答僧问“如何不迷失自己”时说：“从现实的世界中超脱出来暂属容易，而要从自己的悟境中超脱出来，着实不易。”我们知道佛教“四禅”，每一禅都是对前一禅的否定。好比有禅师历经“见山是山”，“见山不是山”，“见山还是山”的修行过程。在禅的世界中，雨滴声、山山水水都可以成为一种符号，象征着深远的意境。因此，我们认为理解佛教尤其是禅宗的教义，应该充分运用符号象征思维，去把握山山水水中寄托的微言大义，而不至于风花雪月间迷茫自误。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参阅吴言生《禅宗哲学象征》，中华书局2001年版，第54～56页。

### 三、中国道教的符号象征思维

符号,从发生学角度而言,是人类思维简单性与交互性需求的产物。人类运用各种形式的符号从而一方面使意义的表达成为可能,但同时由于人类对意义的把握需要程序,因此另一方面使意义的理解遇到障碍。用当今流行的话来说,就是不同的话语系统(一定意义上视为不同的符号系统)存在着对话的障碍。黑格尔认为符号有两个类型:一是单纯性的符号(抽象符号);一是象征性符号。他说:“象征虽然不像单纯的符号那样不能恰当地表达意义,但是既然是象征,它也就不能完全和意义相吻合。因为从一方面看内容意义和表示它们(的)形象在某一个特点上固然彼此协调;而从另一方面看,象征的形象却还有完全与所象征的普遍意义毫不相干的一些其他性质……”<sup>①</sup>显然中国宗教更擅长运用象征性的符号思维。

道教通常被认为是一种自然主义色彩浓厚的宗教,道门中人不但熟练运用日月星辰、江海河流等自然物为自然符号,而且精通《周易》象数思维的卦爻符号。阴(--)阳(—)就是其中最为常用的一对符号,具有最普遍的诠释性。既可以用于理解自然现象,如地震;也可以用于解释人事,如君臣、父子、夫妇等。《太平经》中载:“阳,君道也;阴,臣道也。事臣不得过于君。事阴过阳,即致阴阳气逆而生灾。事小过大,即致政逆而祸大。阴气胜阳,下欺上,鬼神邪物大兴,而昼行人道,疾疫不绝,而阳气不通。君道衰,臣道强盛。是以古之有道帝五,兴阳为至,降阴为事。”<sup>②</sup>阳尊阴卑,阳为君,阴为臣,因此君凌驾于臣之上方是得位,否则便是不当位而有危险,这就要求帝王把“兴阳”、“降阴”作为一件重要事情来抓。“然天法,阳数一,阴数二。故阳者奇,阴者偶。是故君少而臣多。”<sup>③</sup>保持君主对臣子的强势地位,否则便有倾覆之忧。京房在解释《丰卦》时说:“臣强君弱,为乱世之始。”<sup>④</sup>五行本是指万事万物中五类物质属性的抽象概括。八卦是先人仰观俯察、拟范取象的结果,用以表征万事万物的生成变化及其彼此间的复杂关系。八卦可以纳五行。而道教经过发挥借以诠释教理、教义。“故火为心,心为圣。故火常倚木而居,木者仁而有心。火者有光,能察是非,心者圣而明。故古者大圣贤,常倚仁明而处,归有道德仁之君。”<sup>⑤</sup>认为心具有火性,心之圣明,则犹如火之光明。木有仁的特性,木居东方震卦之位,木能生火,因此“火

① 黑格尔:《美学》第2卷,商务印书馆1979年版,第11页。

② 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第50页。

③ 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第271页。

④ 《四库全书》第808册,第448页。

⑤ 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第166~167页。

倚木而居”。由此可见,《太平经》根据实际需要,运用了五行中木与火的关系来说明仁明之心和归宿,借以抒发对仁明帝王的期盼。其内在的思维方式便是符号象征思维。

为进一步说明道教对符号象征思维的充分运用,我们以有“万古丹经王”美誉的《周易参同契》为例,解析其内的符号转化与象征手法紧密配合关系。历代注解《周易参同契》有不同的视角,大概分为主内丹说与主外丹说。但不论是内丹还是外丹都有共同的基础,那就是元气。元气来无影去无踪,为生动物象去揭示丹道机理,必须依赖符号象征方法。由于元气是阴阳匹配的,所以魏伯阳在《周易参同契》中的象征物都是成双成对出现:或为龙虎,或为君臣,或为日月,或为夫妻,或为水火,或为兔乌,或为金蛤蟆、玉老鸦,或为铅汞等。皆一阴一阳,这就形象表现了一元之气内在的两两相对性质。

“坎男为月,离女为日,日以施德,月以舒光,月受日化,体不亏伤,阳失其契,阴侵其明,朔晦薄蚀,掩冒相倾,阳消其形,阴凌灾生。男女相须,含吐以滋,雄雌错杂,以类相求。金化为水,水性周章,火化为土,水不得行。故男动外施,女静内藏,溢度过节,为女所拘。魄以铃魂,不得淫奢。不寒不暑,进退合时,各得其位,俱吐证符。”<sup>①</sup>

丹经所以选择坎离作为阴阳和合、修炼丹药的主要符号,是因为坎卦是阳居阴中,离卦是阴居阳中。二者表现出阴中有阳、阳中有阴的太极根本法象。“抽坎填离”就成为金丹大道的关键步骤符号表征。坎离二卦的本象是水火,而在《周易参同契》则由此伸发出日、男、暑(火)等与月、女、寒(水)等一系列物象,使坎离的内涵得到了丰富。也正因如此,不同的物象间存在转换与指代的关系,从而使理论具有更强的诠释度,达到寓抽象于形象之中,以有形明无形,启迪人们从感性积累的材料中理解丹道变化的迹象。

由于成丹过程是十分玄妙的,魏伯阳就巧妙地运用龙争虎斗场景的描述,以象征阴阳交媾的生动景象。“龙呼于虎,虎吸龙精,两相饮食,俱相贪便。遂相衔咽,咀嚼相吞。荧惑守西,太平经天。杀气所临,何有不倾。狸犬守鼠,鸟雀畏鹞。各得其功,何敢有声。”龙虎相斗,吼声震天,你咀我嚼,互不相让。然而一番争斗之后,又终归于平静,犹如老鼠畏狸犬,鸟雀怕老鹰,潜伏无气息。这里龙虎争斗就不是实象,而是指代阴阳和合的外丹烧炼过程及其内丹修持的身心体验。通过此番符号象征性描述,炼丹过程中动中有静、静中有

<sup>①</sup> 彭晓:《周易参同契分章通真义》卷中,《道藏》第20册,第152页。

动、动静互摄的丹景就能准确地把握。因此,我们认为理解把握道教思想的关键在于掌握其独特的符号象征思维,这样就能把深奥难懂的思想清晰地展现出来。<sup>①</sup>

## 重点难点

1. 宗教思维方式的研究是学术界的一个薄弱环节。本章从宗教思维与传统哲学思维的异同入手,概括出内向体证思维、圆融和合思维、符号象征思维三种中国宗教的主要思维方式,并认为它们是中国宗教的运思之路、神韵之源和建构之法。

2. 内向体证思维就是宗教信仰者以自身为对象的一种讲究体验悟证的运思模式,它不同于以自然为对象的认知型思维。这种思维从“天人合一”的整体模式出发,导向自我反思,而不是对象性认识,实质上它就是一种“天人合一”思维。儒教以“仁”、“理”、“心”为主要范畴,认为“为仁由己”,心即理,理即心,彰显了内向体证思维;道教则以身国共治,高扬“我命在我不在天”的旗帜,发扬内向体证思维的特色;佛教认为“万法由心”,追求“梵天合一”的境界,体现着内向体证思维的运思。

3. 圆融和合思维是最能体现中国宗教气质的思维方式。它是中国宗教缔造者们在吸收中国传统哲学精粹的过程中逐步形成的一种具有中国风度的思维模式。也就是以追求“和合”为目标,力求消解矛盾与冲突,以开放的心态建构各自宗教思想体系的一种思维范式。这种在儒教中体现为“极高明而道庸”的中庸之道;在道教体现为:始终围绕着“延年益寿、长生不死、得道成仙、消灾免祸、广致太平”的主旨,主张内以治身延寿,外以济世救人为宗旨,注重综合百家,广采众术,升华创新。在佛教则体现为,逐渐地与儒道相融互摄,以其内部各派间的相互汲取。

4. 符号象征思维又称意象性思维,它是一种从具体形象的符号中把握抽象意义的思维活动,集感性形象符号与抽象意义于一身,既不同于感性的知觉表象,也不同于理性的抽象概念,而是一种桥梁,架设在形象与抽象间。从而既不使拘泥于形象,而显浅薄,也不陷于抽象,而显空泛。这种思维在儒教中主要体现在对阴阳五行符号系统的充分运用;在道教中主要体现在内丹学中对阴阳八卦的运用;在佛教中主要体现为禅宗公案方法的运用。

<sup>①</sup> 参阅詹石窗《易学与道教思想关系研究》,厦门大学出版社2002年版,第103~117页。

## 复习思考题

1. 宗教思维方式与传统哲学思维方式有何区别与联系?
2. 什么是内向体证思维?它在儒、释、道中各有什么特点?
3. 什么是圆融和合思维?它在儒、释、道中表现如何?
4. 什么是符号象征思维?它在儒、释、道中的运用情况如何?

## 参考读物

1. 方立天. 中国佛教哲学要义. 北京:中国人民大学出版社,2002
2. 方立天. 中国佛教散论. 北京:宗教文化出版社,2003
3. 张岱年、成中英等. 中国思维偏向. 北京:中国社会科学出版社,1991
4. 蒙培元. 中国哲学主体思维. 北京:人民出版社,1997
5. 祁志祥. 佛学与中国文化. 上海:学林出版社,2000
6. 詹石窗. 易学与道教思想关系研究. 厦门:厦门大学出版社,2002

## 第十一章 中国宗教的基本属性

宗教作为一种特殊的社会意识形态和文化现象,是在一定的自然环境和社会历史背景下孕育发展起来的。事物处于普遍联系之中,其本质及其属性都是在一定的联系中体现出来的,不同的联系就构成事物的不同本质与属性。宗教也是如此,它总是处于一定的社会历史背景之下,与其他的文化现象处于普遍关联中,表现出不同的属性。因此,对宗教的不同属性进行研究就成为宗教学的重要内容之一。在本章中,我们不拟对宗教的所有属性作全方位的研究,而仅就中国宗教的自然属性和社会属性、文化认知属性和心理属性、独立性与包容性这些方面作一简略的论述。

### 第一节 中国宗教的自然属性与社会属性

宗教的自然属性和社会属性,是宗教信仰者在调整和处理与自然、社会之间关系的过程中体现出来的交往原则、方式及其对自然所产生的影响、对社会所发挥的社会功能等方面的内容。我国宗教也具备一般宗教的特点,但其具体的表现方式却有自己的个性。

#### 一、自然属性

这里的“自然属性”指的是崇拜对象的自然内涵。在中国宗教的神灵谱系里,许多神灵都来源于某些自然现象或自然存在物,如风、雨、雷、电,乃至动植物,此类对象尽管被神化了,但在本质上依然保存了原初的自然内容。关于这一点,古文献保存了大量的资料。如《山海经·大荒西经》称:

西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山名曰昆仑之丘。有神——人面虎身,[有]文[有]尾,皆白——处之。其下有弱水之渊环之;其外有炎火之山,投物辄然。有人戴胜,虎齿,[有]豹尾,穴处,名曰西王母。此山万物尽有。

在这段描述中,无论是不知名的“神人”还是家喻户晓的“西王母”都表现出某种动物的特征。除此之外,还有许多神明具有某些植物的性状。如汉代王充《论衡·订鬼》篇说:

沧海之中,有度朔之山,上有大桃木,其屈蟠三千里,其枝间东北曰鬼门,万鬼所出入也。上有二神人,一曰神荼,一曰郁垒,主阅领万鬼。恶害之鬼,执以苇索而以食虎。于是黄帝乃作礼,以时驱之,立大桃人,门户画神荼、郁垒与虎,悬苇索以御凶魅。(昆仑)开明北有……不死树。

文中叙说了门神的由来。从其描述可知,后人格化的门神本来乃出自先民们对桃木的崇拜,具有植物的本色。

如果我们进一步稽考,那就可以发现,先民们崇拜的自然对象是相当之多的。像日月山川等都受到敬仰。《史记·封禅书》之中有一段话很能说明这个问题:

周官曰,冬日至,祀天于南郊,迎长日之至;夏日至,祭地祇。皆用乐舞,而神乃可得而礼也。天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯,诸侯祭其疆内名山大川。四渎者,江、河、淮、济也。天子曰明堂、辟雍,诸侯曰泮宫。

尽管《史记》所描述的祭祀情况已经映射着等级制的精神,但在深层次之中却依然蕴涵着先民们崇拜日月山川的自然本质以及淳朴的功利愿望。

一般来说,越是古老的宗教,其崇拜对象的自然属性就越强。不过,中国的宗教神灵谱系与其他国度或地区的宗教(如基督教、伊斯兰教、古希腊的宗教)神灵谱系相比较,其自然属性色彩更重一些,由此形成了神灵对象的形象性、直观性。这可能与中国人的思维方式中直观思维和形象思维特别发达有很深切的关联。

## 二、社会属性

在人类社会发展的早期,生产力相对低下,先民对自然界的认识和控制能力相对较弱,人类在自然力面前显得孤立无助,自然力对于人类来说主要是一种异己的压迫力量,先民不由自主地将自然力人格化和神秘化。因此,在原始宗教中,被崇拜对象的自然属性占据了主导地位。但是,随着社会的发展,生产力不断提高,进入阶级社会后,自然力对人的压迫逐渐让位于社会力量,人与人、人与社会的矛盾突出了。为了调节人与人、人与社会的关系,宗教在其发展过程中,

必然将社会力量神秘化,其社会属性日益凸显。

### 1. 神灵体系:人间权力分配之合法性的神学论证

在进入阶级社会后,中国宗教的神灵逐步增加并且形成了一定的体系。通常来说,神界体系的划分是以宗教信徒们所认可的神灵法力大小作为根据的,这反映出尘世的权力分配状况。如前所述,中国宗教中的神灵大致可分为两类,一类是自天地创始以来就已经存在的,它们多为自然神,具有较多的自然属性;另一类是由人演变而来的神灵,他们或有功于江山社稷,或为人们的生产生活作出了极大的令人难忘的贡献,或因为其人格高尚而为后世所推崇。我们可以从中国宗教对这类神灵的崇拜中发现其中的社会心理、社会需要等内容。

为了避免论述流于空泛,这里以道教的神灵谱系作为个案,作一简要说明。原始道教信奉的神灵庞杂多端,新神、旧神的排序尚未很好整合。陶弘景在茅山期间专门就此问题写了《真灵位业图》,将道教信奉的庞大神仙群用七个等级排列起来。第一神阶以玉清元始天尊为主神,第二神阶以玉晨玄皇大道君为主神,第三神阶以太极金阙帝君为主神,第四神阶以太清太上老君为主神,直到最后第七神阶以管鬼魂的酆都北阴大帝为主神,从而构成一个等级分明的神仙谱系。这个神仙谱系的来源不一,陶弘景以魏晋南北朝时期的门阀士族等级制度作为参照系来审度其状态。他在《真灵位业图序》中说:“搜访人纲,究朝班之品序,研综天经,测真灵之阶业。……今正当比类经正,黜校仪服,埒其高卑,区其宫域。”<sup>①</sup>这说明,陶弘景是根据国家政权机关的“朝班品序”来安排各位神灵的位次。神灵地位的高卑正是人间各阶层所处地位高低的投影,这折射出道教信仰的社会属性。

道教的神仙世界是这样,儒教的神灵谱系也不例外。在本书第一章中提到西周时期的国家宗教祭仪,其中对当时所祭祀的神灵类别作了归纳。从中我们可以看出,当时已经把这些神灵划分为三个大的类别。后世的儒教与国家政权机关紧紧地联系在一起,其所奉祀的神灵大部分来源于西周。而封建王朝之国家宗教祭祀(主要由儒士们来完成)仪式的内容即体现了人间的身份差别和权力大小差别。如果我们进一步考察佛教的菩萨座次,也可以发现同样的现象。佛教菩萨的座次排列是以其法力高低为依据的,一般来说,法力高强者居于高位,法力低下者居于低下位置,这说明佛教菩萨也形成了等级系列。这种等级系列表面看起来似乎是一种自然现象,但若仔细推敲也可发现其深层次的社会意义。

### 2. 宗教伦理:人际交往原则及伦理内容的神圣化

宗教的一个重要职能就是为人的行为方式、原则提供伦理上的根据。这在重

<sup>①</sup> 《真灵位业图序》,《道藏》第3册,第272页。



视伦理的中国尤其突出。众所周知,先秦时期以孔子为代表的儒教对传统伦理内容、原则进行过整合,但其完善的过程却不全是儒教的功劳。其实,佛教、道教以及其他宗教都作出了贡献。这个问题可以从关羽由人而神的过程得到证实。

关羽是宋元以来中国传统社会信徒很多的神灵,儒、释、道三教极力将关羽纳入自己的神灵体系,佛教尊称他为护持佛法的“伽蓝监坛”,道教尊称他为“关圣帝君”,儒教尊称他为忠义神勇的“武圣人”。关于关羽如何由人变成神、又变成圣的过程,又如何成为三教尊崇的对象,李惠明在《试论关羽神圣化的历史过程》一文中作了详细论述。李惠明认为,隋唐以前,关羽的知名度并不高,关羽兵败麦城,刘禅直到景耀三年才追封关羽为壮缪侯,与后世的光耀无法比拟。隋唐年间,由于佛教盛行,关羽被佛教借用和推崇。按照佛教的说法,因为在玉泉山建造了佛庐精舍,关羽亡魂有所归属,关羽父子就此皈依佛门并为之护法。唐代之后,为了突出关羽“忠义”楷模的思想特征,统治者对关羽的评价愈来愈具有政治伦理色彩,封号追谥愈来愈重。绍圣三年(1096),宋哲宗赐关羽玉泉祀额曰显烈庙;宋崇宁元年(1102),宋徽宗加封关羽为“忠惠公”和“崇宁真君”;宋大观二年(1108),宋徽宗又加封关羽为“武安王”;宋宣和五年(1123),宋徽宗又加封关羽为“义勇武安王”。

宋代皇帝多是崇道国君,因此即使加封为王,关羽仍然是张天师手下的一员护法小神。到了成化十三年(1477),明宪宗加封关羽“壮缪义勇武安显灵英济王”;万历十八年(1590),明神宗加封关羽为“关圣大帝”的尊号,实际上已将佛教、道教与人间天子的尊崇意识融合在一起。万历四十二年(1614),关羽被推上了“三界伏魔大帝神威远震(镇)天尊关圣帝君”的神位,这是后世尊称关羽为“关帝”的缘由和开始。至此,关羽的荣耀几乎达到了顶点。明代万历时人姚宗仪说:“今上尊为协天大帝、又敕三界伏魔大帝、神威远镇天尊、关圣帝君、兼赐旒玉带、至尊无上也。”<sup>①</sup>清代在顺治元年敕封关羽为“忠义神武关圣大帝”,并举行隆盛非凡的祭祀仪式。此后,武圣关羽和文圣孔子被列入国家正式的祭祀大典中。

关羽之所以受到各代统治者以及下层民众的尊奉,在于关羽人格中所体现出来的“忠”、“勇”、“义”等道德意义,这是唐宋以后统治者所关注的着眼点,尊崇关羽的目的既是出于巩固统治地位的需要,也是社会伦理教化的需要。唐代自“安史之乱”以后,藩镇割据,中央衰微,至五代,中国历史上出现了罕见的混乱局面。欧阳修在《本论》中说:“五十三年之间,易五姓十三君,而亡国被弑者八,长者不过十余岁,甚者三四岁而亡。”还说:“置君犹易吏,变国若传舍。”<sup>②</sup>在

① [明]姚宗仪:《常熟私志》,转引自清代姚福均《铸鼎余闻》卷二。

② 《新五代史序》。

五代历史上展现出来的兄弟相残、父子反目、权臣篡夺、军将拥立,使得“君权神授”、“真命天子”等宗教神学光环被剥离殆尽,自汉代以来倡导和维护的社会伦常秩序被严重破坏了。如何重建社会伦常秩序是宋代的主要任务,太宗在位注重儒术,试图通过对关羽的尊奉来宣扬儒教伦理纲常。在人们的心目中,关羽因杀乡中恶霸而逃亡在外,与刘备、张飞结为兄弟,此后为蜀君效命,这体现了忠的品格;当曹操以富贵诱惑他时,他不为所动,毅然投奔兄长刘备,这正是儒教学说中“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”的大丈夫品格的光辉典范。温酒斩华雄,斩颜良,诛文丑,过五关,斩六将,单刀赴会,水淹七军,刮骨疗毒,谈笑风生,这一切无不表现了关羽的勇猛过人。被神化的关羽蕴涵着丰厚的伦理意蕴,这成为中国社会神灵的一种道德典型,它从一个侧面反映了宗教伦理与世俗伦理的密切关系。

## 第二节 中国宗教的文化认知属性与心理属性

任何一种宗教总是在某种特定的文化氛围中产生和发展的,势必打上文化烙印;中国宗教在其嬗变过程中渗透着传统礼乐文化的乳汁,表现出一定的文化个性。同时,宗教又是在人们对于某种超验事物的体验中形成和维系的,它离不开特定的宗教心理活动;中国的宗教在其发展过程中逐渐形成了其特定的文化心理因素,最后达到一种心理上的美感体验。在这两者之间,中国宗教的文化认知属性和心理属性又是相辅相成的。

自古以来,中国就是一个文化氛围十分浓厚的国度。所谓文化,包含器物、制度、精神三个维度。作为一种精神,文化本身就是一种心理的体验和升华,所以,古人的文化认知就蕴涵着心理因素。应当说,中国宗教与上古神话有着天然的联系。后世中国的宗教文化主题和内容都可以从上古神话中找到原型。在中国远古时代的传说中,命运悲壮的盘古是宇宙的始祖,他渴望自身的强大并且强力为之,但是强大的盘古却无法阻止自身的演化分裂和衰亡;死后,他的遗体的各个部位彼此分离而形成天空、大地、日月星辰。这个传说体现了古人对自身的一种认知:人的意志总是渴望自身的壮大。然而,看似强大的人,最终仍然避免不了自身死亡的命运;在此等理想与现实相冲撞的矛盾中,中国古人并没有走向虚无和悲观,反而依靠天人合一的构想找到了心理平衡,达到与天地圆融浑一的乐观主义审美境界。如果说,古人通过对自身命运、理想与现实的敏锐觉察而形成了客观认知上的理性主义传统,那么他们丰富的想象力、强烈的生存意识则构筑了其心理境界的浪漫主义美感。

另一个体现古人对自身能力认知和寻求心理慰藉的传说是“夸父逐日”的

故事。同盘古一样,夸父也是一位无所畏惧的勇士,他的斗争精神表现在对高高在上的太阳的挑战。夸父不相信什么规则,竟然与天上的太阳展开赛跑,也许他的雄心让太阳胆怯了,但他终于对抗不了自己对水的欲求,所以他与盘古一样无法摆脱那种促使自身走向脆弱的规律的束缚。这个故事向人们传播着一个信号:古人的确有一种敢于挑战一切的心态,但一次次的失败却不断向他们展现出一个基本道理,即人是脆弱的,超验物(或称为命运、“律法”、规律)是人类无法超越的。这或许正是原初信仰和原始宗教的认识根源。但是,人们在心理上依然渴望超越权威,达到自由。夸父最后扔出的那条拐杖化作甜美的桃林,这是对人的心灵的最大慰藉。

到了商周时代,随着理性认知能力的增强,人们终于为自己规定下了“天命”,这是一种具有终极意义的必须绝对服从的神秘力量。当现存发生的一切被赋予天命决定的意义时,宗法性宗教应运而生了。这种宗教其实是一种政治宗教,其政治理念与宗教精神、宗教仪式有机地结合在一起。不过,即便如此,先民们超越自我局限的渴望不仅依然保留下来,而且催发了“天人合一”的构想并逐步走向成熟。作为一种自由美的体验,这种构想持久地给人以心灵的慰藉。

春秋战国“百家争鸣”的轴心时代所发展的主要是人文色彩浓厚的理性文明,宗教色彩看来是被多数思想者疏远了;然而,这一时代人文精神的增强其实为后来新宗教(即学术界通认的正式的中国宗教)的形成奠定了文化基础。老庄思想和孔子学说都充满了对宇宙人生的深切关怀、对社会动荡黑暗的透彻批判、对人性悖论的深刻反思和理想社会的由衷向往。不同的是,老庄更多是一种哲学智慧的追问,其旨趣指向于脱离俗世纷争而实现神仙般的逍遥,孔子则更多是一种伦理道德的探索,其旨趣指向于处身俗世并以自我的道德来整合社会,从而超越俗世,实现个人和社会共同完善的大同世界。道家对逍遥、超越的向往构成了以后道教甚至中国化了的佛教的理论源泉,而原始儒学世俗伦理的关怀无疑也筑就了以后中国宗教的伦理化特点。墨家学派“巨子”领导的组织形式和对鬼神的论证和信仰,使得其本身更近似于一种平民化的民间宗教。值得注意的是墨家用理性来论证其鬼神的信仰,并以鬼神信仰来整合人的精神,以实现一种伦理的统治(博爱、非攻),这是墨家学说一个鲜明的特征。墨家学派消失后,它的鬼神信仰却从此扎根在中国普通民众心目中,成为后来各种民间宗教产生、发展的质料。这些都是值得我们去研究的。另外,阴阳五行和神仙方术等对于后来民间宗教和道教的发展的意义更是不言而喻的,这也早已是被学界详细论证过的。<sup>①</sup>总的看来,轴心时代的文化繁荣所形成的特定文化精神已积淀在中

① 参阅卿希泰《中国道教史》第1卷第一章,四川人民出版社1996年版。

国历史长河中,构成了此后中国宗教的思想特质。

东汉末年张道陵创立五斗米教和张角创立太平道标志着中国宗教发展的新阶段;而道教诞生的母体即它的社会文化背景中经学、谶纬神学无疑构成了其文化认知和心理方面的属性。两汉时期是经学和谶纬神学盛行的时代,经学的特点似乎是以一种特殊的逻辑推演的方式论证一种伦理、一个偶像的权威;而谶纬神学则把这个权威的地位抬高到神秘无上的地位,在人的心灵中种植下对偶像敬畏、崇拜的种子。另外,两汉社会动荡时期的天灾人祸使得人们极度缺乏安全感,尤其是周期性的大瘟疫为神仙方术提供了大舞台,寻找一种安全感成为人们的迫切需要,而这些需要在民间道教那里得到满足了。在朝廷政治黑暗而疏远于民众的情况下,道教的祭酒制度、治所制度等宗教组织形式为人们带来了一种重新汇聚在一起的感觉;而在疾病、瘟疫盛行之下,人民渴望生命的健康乃至长久,道教“符水治病”的方术和长生久视的理论又给人带来了生的希望。道教的产生与人对人生、宇宙、社会的认知能力和心理需要有相当大的关系。

民间道教向神仙道教的转变体现着道教的文化认知属性和心理属性的一次深刻转变。在张鲁政权失败后,早期民间道教失去了其政教合一的组织基础,争权夺利的行为也一度使得自身丧失了与民众心理上的亲和力,它由此陷入了困境。此时大批在政治斗争中失利的士人,由于各自的种种苦恼,同样渴望一种精神信仰的慰藉,而原初适用于下层信众的教义、教理,对于这些知识和思维水平较高的读书人来说,就显得粗陋了。葛洪、寇谦之、陆修静等人的道教改革实则是在平民化的宗教中注入了中上层士大夫的文化心理内容。改革后的道教更多了其文化内涵,更专注于以药物、道德修炼成仙,超凡脱俗,故而成为士夫的避风港;这成为以后神仙道教理论的正统。

佛教在中国的传播同样离不开中国特定的文化和精神土壤。自西汉末年传入中土以来,佛教经过了很长时期与中国本土文化的互动融合,直到魏晋南北朝时期才获得了大发展。它的中国化过程,也就是接受中国文化认知特点和心理特质的过程,同时它也把自身的文化认知特点和心理特质融入中国文化长河之中。早期,佛教结合老庄、玄学的宇宙人生认知模式,讲空、悟、涅槃,并讲悠远、空淡的心理体验,由此来征服中国人的心灵,深入国人的意识。当禅的意识传入中国后,洋溢着性灵之趣的心性学说深刻改变着中国人的思维习惯,使得人在直指禅思中破除生死界限、参悟佛法,并在其中获得一种博大无我、清净圆融的心灵体验。

在古代文化体系中,有种死者为大、长辈为老的认定。所以,对于死去的人怀有某种畏惧的心理;这种心理尤其体现在家族制的文化传统中,因为维系家族的精神支柱是祖先崇拜,所以死去的长辈拥有更大的权威。当先民们思考人死去的精神归宿时,形成了灵魂不散化而为鬼的认知,因此对于鬼的敬畏心理便不

足为怪了。其实,鬼神信仰虽然包含着某些迷信落后的因素,但在一定历史时期却是整合社会的一种精神杠杆,它无形中起到了醇人伦、益风俗的社会教化作用,具有一定的社会伦理意义。不过,人们对于鬼的认知和心理又是有所不同的。因为中国人是以一种实用的角度来看待鬼神问题的。在古人的塑造中,有些鬼是行善事的,人们便喜欢它们,传诵和供奉它们,求它们保护自己;有些鬼是做恶事的,对于其中强大的鬼人们畏惧它们,于是贿赂它们,求其不要伤害自己;对于弱一点的鬼,人们敢于与之谈判,或驱逐它们;对于最弱的鬼,人们则驾驭它们,奴役它们,甚至羞辱它们。这些认知与行为,既反映了中国人在鬼神信仰上的实用态度,也反映了中国宗教信仰上的世俗化特色。

### 第三节 中国宗教的独立性与包容性

就相互交往来看,<sup>①</sup>中国宗教还具有两个基本特性:一是各种宗教在处理彼此之间关系的过程中都保持着较强的独立性,不放弃自己的教旨和神灵信仰对象;二是各种宗教在保持自身基本教义的前提下也吸纳其他宗教的思想内涵,从而发生了错综复杂的关系。

#### 一、中国宗教的独立性

这里的独立性指的是宗教作为一种特殊的社会意识形态和社会实体,有其自身的神学信仰和教义教理体系,并有自成系统的宗教组织结构和与之相适应的社会功能,从而显示了自身的个性特质。

就道教而言,其独立性表现在以道为最高信仰,以追求长生久视飞升成仙为最高目的。从根本的精神气质来说,它以先秦道家学说为基础,继承易学的象数思维模式,统合医学、神仙方术等多种因素,具有明显的生命意识和现实生活化内涵;就儒教而言,其最基本的精神品格就是强调对忠孝伦理的践履,主张在伦理践履的过程中培养起一种敢于担当责任的伟岸人格。就佛教而言,其基本的教义,如人生无常、诸法无我、色相皆空、五道轮回、涅槃解脱等体现佛学的基本精神也是贯穿思想发展的过程中的。正是如上的基本精神气质构成了儒、释、道三教自身的独立性;至于那些尚未建立系统理论的民间信仰,虽然不能与儒、释、道三教相比,但对于崇拜对象的景仰却也一以贯之。相对于中国宗教之包容性来讲,其独立性并不是一个特别新鲜的话题,因为世界上大多数的宗教都具有此

<sup>①</sup> 参阅本书第十二章。

等特性。鉴于本书中有专章分别介绍了儒、释、道三教之基本教义和它们各自的特点,因此在这里就不赘述了。

## 二、中国宗教的包容性

中国是一个多民族和多宗教的国家,从世界性宗教到本土的儒教、道教乃至最原始的萨满教都同时存在。

中国传统宗教的源头是中国原始宗教。此等宗教以其自然崇拜、英雄崇拜与偶像崇拜的形式表现出原始自发的信仰特征,即多神崇拜特征。自夏商周三代以至秦汉以来,这种多神崇拜的信仰特征一直绵延不断,成为中国宗教的一个传统。受这一传统的影响,中国宗教表现出很强的兼容并包、相互融通的特色。这不仅强烈地表现在儒、释、道三教之间的“三教合一”趋势上,还表现为伊斯兰教、基督教与中国传统宗教之间的兼容性。在中国历史上,没有一个宗教像西方宗教那样曾经独占“国教”的地位;历代统治者对各大宗教采取了比较宽容的态度。与此相联系,汉民族与许多少数民族的信众,其精神支柱往往不是单一的,他们根据实际需要来确定自己所崇拜的神。对于一般的汉族信众来说,往往没有严格的教界之分,大多是既拜佛教的菩萨,又拜道教的神仙;既拜民间俗神,又供奉自己的祖先。这一切表现出跨越教派的多元信仰特点。这种包容性在中国儒、释、道三教之中表现得尤其充分。

先看佛道之争中表现出来的包容性。佛道历史上较大的论争有三四次,最早的一次发生于北魏太武帝时期,第二次发生于北周武帝时期,第三次发生于中晚唐武宗时期。<sup>①</sup>此外,五代十国时期周世宗和北宋初徽宗时期均发生过废佛或崇道废佛事件。综观历史上数次影响较大的佛道之争,我们可以发现一个有趣的现象,这就是每一次论争都有道教领袖人物参与。本来,这可以说是为严厉打击异教势力提供了千载难逢的机会,但是在客观上并没有发生西方式的流血的宗教冲突。人们不会忘记,在西方宗教史上,宗教之间的斗争往往是异常残酷的,比如在基督教史上曾发生过异教徒和所谓的巫觋之士多达数十万人的疯狂大屠杀事件。可是在中国宗教史上,这种疯狂的屠杀事件从来没有发生过;相反,在这几次佛道之争中,对失败的一方的惩罚通常只是对其主要的宗教领袖人物之地位给予罢黜,很少发生掠杀其生命的行为。在某些时候,还发生过当王朝的决策者们下令诛杀对方信徒的时候,另一方宗教领袖人物出来进行劝阻的事件<sup>②</sup>。这是中国宗教史上佛道之争中发生的比较普遍的现象,其原因与中国宗教的包容性不无关系。

① 关于佛道冲突问题,拟在下一章展开论述,这里从略。

② 参阅卿希泰主编《中国道教史》,四川人民出版社1996年版。

中国宗教的包容精神还通过宗教信徒们所崇拜的神灵对象表现出来。佛教中的神灵经过改造后可以纳入儒、道二教之中;道教中的神灵所担当的职责也可由佛教中的菩萨们来行使;儒教中神灵们也留有佛道之神灵谱系的烙印。

## 重点难点

1. 宗教作为一种特殊的社会意识形态和文化现象,是在一定的自然环境和  
社会历史背景下孕育发展起来的。一方面,宗教与其他文化现象联系密切,另一  
方面,宗教又有自己的属性和特点。

2. 中国宗教不仅有自然属性、社会属性,而且具有文化认知属性和心理属  
性。从相互关系的角度看,中国宗教也具有独立性和包容性。

3. 中国宗教的自然属性指的是该类文化现象所折射出来的自然本质特征;  
中国宗教的社会属性指的是该类型宗教在一定社会环境下所折射出来的社会伦  
理、权责分配、等级差异及其所承担的社会功能等。

## 复习思考题

1. 什么是宗教的属性?
2. 什么是宗教的自然属性和社会属性?中国宗教中的自然属性和社会属性有什么表  
现?
3. 什么是宗教的文化认知属性和心理属性?中国宗教中的文化认知属性和心理属性有  
什么表现?
4. 什么是中国宗教的独立性和包容性?中国儒、释、道三教中的独立性和包容性表现在  
哪些方面?

## 参考读物

1. 陈麟书、陈霞主编. 宗教学原理. 北京:宗教文化出版社,1999
2. 卿希泰. 中国道教史. 四卷本. 成都:四川人民出版社,1996
3. 吴天明. 中国神话研究. 北京:中央编译出版社,2003

## 第十二章 中国宗教的相互关系

五千年的文明史孕育了辉煌灿烂的中华民族传统文化,儒、释、道三教是我国传统文化的三大支柱。自佛教传入中国后,儒、释、道三教之间,尤其是外来的佛教与本土的儒、道二教之间,就开始了既相互排斥,又相互吸收、相互融合的过程,最终形成了以儒为主,释、道为辅的统治思想总格局。

### 第一节 儒、释、道三教的冲突与融合

综观儒、释、道三教之间既排斥又融合的全过程,大致可以分成三个阶段。

#### 一、汉末至南北朝时期

汉末至南北朝时期,儒、释、道三教在激烈对峙的同时,又相互吸收、相互渗透。

东汉末年,社会动荡不安,中国道教开始形成,除了滥觞于中原的太平道和巴蜀汉中的五斗米道外,形形色色的道团和民间巫祝祭祀活动也颇为盛行。由于民间道教以符水治病吸引信众,其道术除符箓禁咒服饵养生术、占卜图谶外,甚至杂有御女房中、食粪饮小便等粗俗鄙陋的巫术,故被儒士们斥为“鬼道”、“左道”、“妖道”等。鉴于汉末太平道、五斗米道发动和组织农民起义的教训,魏晋统治者采取了重视儒教,严厉控制民间道教和道士活动的政策。

佛教与儒教学说之间的矛盾集中表现在佛教的出世思想与儒教名礼思想之间的争论,沙门是否应该致敬王者便是争论的中心议题之一。首先对佛教“沙门不敬王者”的主张发难的是东晋庾冰。他于咸康六年(340)代晋成帝下诏,斥责沙门不向王者致敬的行为,认为儒教名礼由来甚久,如果因沙门而废礼弃敬、尊卑不分,就会使人无视礼制法度,主张沙门觐见皇帝时要行跪拜礼。这个主张提出以后,立即遭到何充、诸葛恢、谢广等人的联名反对,他们认为以前沙门不向帝王跪拜,对儒家的礼法名教并没有损害,何况佛教的教义还有助于维护封建统治。继庾冰之后,东晋元兴元年(402),太尉桓玄再次提出沙门应礼拜王者的主张。这个主张同样遭到了包括慧远在内的一大批人的驳斥。高僧慧远撰写了



《沙门不敬王者论》等五篇文章,从佛理的高度反驳桓玄。桓玄篡位后,他便赞成慧远的主张,并颁发了《许沙门不致礼诏》。至此,晋代的这场沙门是否应致敬王者的争论才告一段落。然而,在儒教学说占主导地位的中国封建专制主义时代,佛儒之间的矛盾,必然最终以佛教的屈服而告终,至南齐武帝时,便下令沙门在帝王面前必须称名,而不得再称“贫道”。这个争论一直到唐玄宗开元二十一年(733)命僧尼道士女冠致敬父母才告终,前后延续达300多年。

佛道之争始于西晋末因五斗米道祭酒王浮制作《老子化胡经》而引起与沙门帛远之间的争论。南朝时,佛道之间就孰先孰后、孰优孰劣的问题进行了激烈的争论。宋明帝泰始三年(467),道士陆修静奉诏入京后,佛教徒司徒袁粲就召集沙门学者集会于庄严佛寺,就道教窃取佛教“三世轮回、因缘业报”说的的问题,与陆修静展开辩论。稍后,以道士顾欢发表《夷夏论》为导火线,佛、道之间围绕着“老子化胡”、“夷夏之辩”又展开激烈的争论。顾欢指出,中国自三皇五帝以来,就只有周、孔儒教和老庄道教,而没有佛教;所谓佛教不过是老子入天竺化胡成佛之后才兴起的;道教是中华正教,佛教是西夷异法,堂堂华夏之邦不应信奉西夷戎法;佛教剪发旷衣、弃绝妻子、断绝宗祀的行为,是与中国礼教相违背的;佛、道之间,孰优孰劣、孰高孰下,不辩自明。《夷夏论》的发表在社会上引起轩然大波,司徒袁粲首先著论反驳,指出佛祖诞降在老子之先,佛教并非因老子入西域教化而来的。其他佛教徒也纷纷反驳顾欢,他们一方面斥顾欢所引用的道经《玄妙内篇》为伪经,另一方面又引用伪造的佛经,宣称孔、老皆为佛的弟子,并极为贬斥道教。道士们也不甘示弱,指责佛教崇拜偶像、剃度出家违背礼教之伦,诋毁佛教是“入国破国、人家破家、人身破身”之教。二教之争达到白热化的程度。<sup>①</sup>与南朝佛、道间的唇枪舌剑相比,北朝的佛、道斗争更加激烈,且多次发生借助政治力量灭佛或灭道的事件。如北魏太武帝拓跋焘在道士崔浩的煽动下,于太平真君七年(446),下诏灭佛,诛杀长安沙门,焚破佛像。北齐诸皇帝多半好佛,此间出现了废道事件。北周武帝时,佛道之间的辩论空前激烈。北周武帝敬信儒、道,曾先后七次集众讨论三教关系及佛道优劣、先后问题,意欲废佛。

尽管儒、释、道三教之间激烈斗争,为了自身的充实和完善,彼此间又总是相互吸收、相互渗透。

两晋南北朝是中国道教史上的一个变革时期。经过葛洪、陆修静、陶弘景、寇谦之等人的改革,这一时期的道教教义,一方面增加了许多儒教纲常伦理思想,删除了原来五斗米道、太平道中反映农民阶级利益和要求的愿望,并把一大批帝王将相、儒教人物纳入道教的神仙体系之中,使道教在两晋南北朝时期逐渐

① 参阅任继愈主编《中国道教史》,上海人民出版社1990年版,第195~197页。

由民间道教走向为官方所认可的正统道教;另一方面,东晋以后,道教在教义、科仪、戒律、神灵崇拜、经典、组织等方面,大量吸收佛教,加以改造。如把佛教的三世轮回、因果报应说引入教义,充实道教原有的“承负”说,大讲善有善报、恶有恶报。

佛教对道教的修仙方术也有所吸收。如天台宗第三祖慧思禅师试图将道教的修仙作为修禅的阶梯,他说:“今故入山忏悔修禅,学五通仙,求无上道。愿先成就五通神仙,然后乃学第六神通,受持释迦十二部经及十方佛所有法藏”,“我今入山修习苦行……愿诸贤圣佐助我,得好芝草及神丹,疗治众病除饥渴……借外丹力修内丹,欲安众生先自安。”<sup>①</sup>面对根深蒂固的儒教纲常伦理,佛教也采取灵活的政策,积极作出回应,主动汲取儒教思想来改造自身。在翻译佛经的过程中,佛教徒们就在佛经中增加了许多儒教伦理道德观点,如把违背儒教正统思想的不忠、不孝、不信、不仁、不义归属于“五恶”之列。

实际上,三国两晋南北朝时期,在儒、释、道三教交涉的过程中,已经出现一些融合三教的舆论。佛教徒们在翻译佛经的过程中,阐述了佛教伦理与儒家忠孝观的一致性,高唱儒、佛一致论。其中,三国康僧会主张“儒典之格言,即佛教之明训”,被认为儒、佛调和的先驱者。一部分儒教学者在与佛教接触的过程中也表现了兼容并收的开放心态,以“周孔即佛,佛即周孔”来调各儒、佛。<sup>②</sup>佛道二教在激烈斗争的过程中,也有一些道士、沙门试图调和佛道。南朝道士陆修静在与僧侣竞相诘难的同时,又强调佛、道二教“殊途一致”。佛教徒朱广之认为佛道二教尽管“本同迹异”,但并没有优劣之分,因而应该调和兼容。

总之,三国两晋南北朝时期,儒、释、道三教为了扩大各自在社会上的影响,争夺作为正宗思想文化主导的地位,彼此间在进行激烈斗争的同时,又相互吸收,以不断充实和完善自身。

## 二、隋唐五代时期

三教合一的思想开始成为一股社会思潮。隋唐五代时期,统治者试图达到“以佛治心、以道治身、以儒治世”的目的,采取三教并用的政策,使得儒、释、道三教在此期间都得到充分的发展。三教在鼎足而立的同时,关系更加密切,各教内部都出现了一批倡导三教合一、三教融合的人物。三教合一在隋唐五代开始形成一股社会思潮。

隋唐五代的儒教大量吸收佛、道二教思想,甚至许多达官贵人、士族文豪出入佛老。如苏洵父子以佛老为皈依。柳宗元认为佛教思想“与《易》、《论语》

① 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社1990年版,第199~200页。

② 耿敬:《佛教忠孝观的儒家化演变》,《东方论坛》1997年第3期。

合”，佛教讲性善、讲孝道、讲仁爱，都与儒教思想相一致。刘禹锡认为佛教能起到“阴助教化”的作用。韩愈在《原道》和《论佛骨表》中，对佛道进行了尖锐的批判，同时又吸收佛道中有利于封建统治的因素，效仿佛、道，编造“道统”说。他的学生李翱在反对佛老学说的同时，又吸取了佛教的某些心性思想。

隋唐时期的佛教已发展为一种成熟的宗教，并进一步吸取儒教、道教的思想养料，使儒、释、道进一步圆融合流。在融合佛教伦理观和儒教忠孝观方面，许多佛教徒及佛教学者都撰文强调二者的一致性。如禅宗南宗慧能指出：“心平何劳持戒，行直何用修禅？恩则孝养父母，义则上下相邻，让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。”<sup>①</sup>直接把佛教修行与儒教忠孝联系起来。华严宗五祖宗密指出“孝道”是儒佛共同宗奉的伦理原则，他说：“始乎混沌，塞于天地，通人神，贯贵贱，儒释皆宗之，其唯孝道矣。”<sup>②</sup>在三教关系方面，宗密指出儒、释、道三教殊途同归，他说：“孔老释迦皆是至圣，随时应物，设教殊途，内外相资，共利群庶。”三教“同归于治”，都是为了治理好国家。

隋至中唐时期臻于成熟的道教“重玄”学，采用佛教的思辨方法和词旨发挥老庄哲学，是佛、道融合的产物。其在隋唐时期的代表人物和代表作有成玄英的《庄子疏》、孟安排的《道教义枢》、王玄览的《玄珠录》、司马承祯的《坐忘论》等，他们或者吸收了佛教大乘空宗的中观思想，或者吸收佛教天台宗止观思想，来充实自己的道教哲学。其中，王玄览精通佛、道二教之学，“二教经论悉遍搜讨”，孟安排提出佛经与道典“理归其一”。道教重玄学亦对佛教华严宗体用论、天台宗无情有佛性说、禅宗心性说等产生影响，如禅宗北宗之祖神秀便自称其道法“总会归体用两字，亦曰重玄门”。<sup>③</sup>

总之，隋唐五代时期，在统治者三教并用政策的影响下，儒、释、道三教都得到了充分的发展，尤其是佛、道二教发展到顶峰，三教合一开始成为一股社会思潮。

### 三、宋元明清时期

儒、释、道三教都在不同程度上声称三教同源一致，主张三教合一。于是，三教融合成一股巨大的社会潮流，成为思想文化发展的总趋势。三教共同探讨的心性问题，成为三教合一的基础。

宋明时期，钦定的官方哲学是新儒学即理学，也称“道学”，它是佛教与道家、道教思想渗透到儒教学说的产物，从某种意义上可以说是三教的一种融合。

① 耿敬：《佛教忠孝观的儒家化演变》，《东方论坛》1997年第3期。

② 高秀芹主编：《中国哲学史》，北京大学出版社2001年版，第279页。

③ 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第255～268页。

理学的先驱者和奠基人周敦颐吸取了道教和佛教的一些思想,提出了关于宇宙万物起源的学说。在《太极图说》中,周敦颐提出宇宙的本原是太极,太极的动和静化生阴阳二气。阴阳二气交互作用,便生出水火木金土五行,五行的相互作用,造就了气象万千的物质世界。这种由无极→太极→阴阳→五行的宇宙生成说,实际上取材于道教内丹派《无极图》中的宇宙论。在人性 and 道德问题上,周敦颐认为人有一种至善的本性,即“诚”,它是一切道德的根源。那么,如何才能达到“诚”的境界呢?周敦颐吸收了道教“清静”、佛教“寂静”的思想,提出了“主静”的修养方法。理学的集大成者朱熹借用佛教月水之喻,提出了“人人有一太极,物物有一太极”之论。理学的另一流派陆王心学也大量吸收了佛教禅宗和道教修身养性的内容。《明史》指出:“(王阳明)合儒释而会通之,辑《圣字宗传》,尽采先儒语类禅者以入。盖万历世士大夫讲学者多类此。”<sup>①</sup>除此之外,许多名儒,如穆修、李之才、苏辙等,都曾潜心于佛、道。

在佛教徒中,主张“三教归一”、“三教一家”的也很普遍。如宋初名僧录赞宁指出:“三教是一家之物,万乘是一家之君。”<sup>②</sup>僧智圆认为儒、释其言虽异,其理相通;主张“修身以儒,治心以释”,以调和三教为己任。名僧契嵩强调三教异迹而心同。被称为明代佛教的“四大高僧”株宏、真可、德清、智旭无一不倡导“三教同源”、“三教一家”。株宏著有《三教一家》一文,认为三教“同归一理”、“三教一家”。他还作了一幅三教同根同祖的关系图,诗曰:“胡须秀才书一卷,白头老子丹一片,碧眼胡僧袒一肩,相看相聚还相恋。……想是同根生,血脉原无间。”<sup>③</sup>真可认为三教“本于一心”,他把三教关系比作门墙关系:门墙虽异,但均本于房屋;三教关系也是如此,尽管三教名目各异、教法互别,但均本于一心。德清认为三教同源于一心,同本于一理。他说:“为学有三要,所谓不知《春秋》,不能涉世;不精《老庄》,不能忘世;不参禅,不能出世也。此三者,经世、出世之学备矣,缺一则偏,缺二则隘,三者无一而称人者,则肖之而已。”<sup>④</sup>因此,在德清看来,儒、释、道三教不仅可以合一,而且必须合一。

素有兼容并蓄传统的道教,宋元以降也盛倡三教归一。早在北宋初年,道教经典中就已强调读儒书、佛书对修道的重要性。金丹派南宗创始人张伯端在《悟真篇》中指出:“释氏以空寂为宗,若顿悟圆通则直超彼岸,如有习漏未尽,则尚徇于有生。老氏以炼养为真,若得其要枢,则立跻圣位,如其未明本性,则犹滞于幻形。其次《周易》有穷理尽性至命之辞,《鲁语》有‘毋意必固我’之说,此又

① 《明史·王畿传》。

② 《大宋僧史略》,《大正藏》卷五四。

③ 参阅李霞《论明代佛教的三教合说》,载《安徽大学学报》(哲社版)2000年第5期。

④ 牟钟鉴:《中国宗教与文化》,巴蜀书社1989年版,第146~163页。

仲尼极臻乎性命之奥也。……如此，岂非教虽分三道乃归一。”<sup>①</sup>南宗第五祖白玉蟾少学儒术，流亡途中曾当过佛寺仆儿，自云“三教之书，靡所不究”。<sup>②</sup>因此，他的内丹理论充满三教合一的色彩。他明确指出：“三教异门，源同一也”，三教修养之道殊途同归，“自三教之兴，孔子则四端五常，释氏则三乘四谛，老氏则三洞四辅。若夫孔氏之教惟一字之诚而已，释氏之教惟一字之定而已，老氏则清静而已。……必竟三教是同是别？不知说个何年事，直至而今笑不休。”<sup>③</sup>在道教理论上，白玉蟾还以“至道在心，心即是道”的观点来融合佛道，他说：“虚无生自然，自然生大道，大道生一气，一气分阴阳，阴阳为天地，天地生万物，则是造化之根也。此乃真一之气，万象之先，太虚太无，太空太玄，杳杳冥冥。……圣人以心契之，不获已而名之曰道，以是知心即是道也。”<sup>④</sup>在论述内丹时，白玉蟾也吸收了儒教的纲常伦理学说，在他看来，儒教的忠、孝、仁、慈是修炼成仙的前提条件。在道教诸道派中，全真道主张三教合一最为热衷。全真道高唱三教合一，始于其教主王重阳。王重阳高标三教归一，以合一三教为旗号来树宗立教，不独尊道教教主，而是以“太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌”；不独奉道教经典，而是劝人诵习佛教《般若心经》、道教《道德经》及儒家《孝经》。王重阳把儒、释、道三教比作一根树上的三枝，他说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风”，“释道从来是一家，两般形貌理无差”。<sup>⑤</sup>其弟子丘处机说：“三教归一，弗论道禅。”元代的净明道却是一个道教与新儒学融合的典型。净明道自称“净明忠孝道”，标榜以忠孝为本，并把其宗教伦理信条总结为八宝：忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍，认为“忠孝，大道之本也”，“人能弘道，非道弘人，要不在参禅问道、入山炼形，贵在乎忠孝立本，方寸净明”。<sup>⑥</sup>俨然以维护理学和三纲五常为己任。

综上所述，在上千年的发展过程中，儒、释、道三家的关系可以概括为斗争与融合两个方面，其中融合是三教关系的主流。三教合一的思想早在魏晋时期就已露端倪，唐宋以降，发展成一股巨大的社会潮流，最终在中国封建社会后期形成了以儒为主、佛道为辅的统治思想总格局。儒、释、道三教之间的互相冲突、互相融合，既适应了中国古代社会的需要，也推动了中国传统文化的发展。

① 《悟真篇》张紫阳序。

② 《海琼问道集序》。

③ 《紫清指玄集·东楼小参文》。

④ 《紫清指玄集·玄关显秘论》。

⑤ 《重阳全真集》卷一。

⑥ 《净明忠孝全书》卷二。

## 第二节 儒、释、道与民间宗教的关系

儒、释、道作为上层文化,与属于下层文化范畴的民间宗教,构成了中华民族文化的重要组成部分。尽管儒、释、道与民间宗教所服务的主要对象有所不同,由此亦直接造成前者受到统治阶级的尊崇、信仰和保护,而后者却遭到统治者的取缔镇压,只能在社会底层潜行默运。但是,作为在中华大地上并存的意识形态,这两种不同层面的文化之间存在着一种互动的关系。一方面,民间宗教是正统宗教发展的基石,中国土生土长的正统道教就是在民间道教的基础上,逐渐发展演变而来的。另一方面,儒、释、道以其深不可拔的力量和传统,对民间宗教的形成和发展产生了深远的影响。中国民间宗教就是在杂糅儒、释、道的某些教义和修持方法的基础上,加以必要的改革、创新而形成的,甚至有些教派就是由于正统宗教的日益世俗化演变而成的。

### 一、儒教对民间宗教的影响

自汉代董仲舒提出“罢黜百家,独尊儒术”以后,儒教学说以其正统地位和根深蒂固的传统,熏陶着每一位炎黄子孙,其影响力渗透到政治、经济、宗教、哲学、伦理等各个领域。入宋以后,儒教接受了佛教禅宗和道教内丹道的影响,日益宗教化,其典型表现就是宋明理学,特别是陆王心学的产生。不管是儒教的纲常伦理思想,还是宋明理学、陆王心学的学说,都渗透到中国的民间宗教中,对民间宗教产生了深远的影响。

首先,一些民间宗教吸收了一些儒教学说来充实自己的教义,整饬组织。入宋以后,随着儒学的日趋宗教化以及儒、释、道三教的融合日益成为主流,儒教的忠孝伦理以及宋明理学的一些学说在一些民间宗教的教义中更加直接地表达出来。如罗清的嫡传弟子释大宁所著的《明宗孝义达本宝卷》突出“孝义”二字,一再强调信徒要对自己的亲生父母报恩行孝。就该宝卷的行文而言,更加趋近宋明理学,释大宁认为心者有二,即人心和道心。“人心道心,本来是一。无主宰为者,人心也;主意正行者,道心也。”<sup>①</sup>罗清的另一传人秦洞山更加注重对儒教纲常伦理的修行与恪守。在秦洞山所著的《无为正宗了义宝卷》中,约有一半的内容是在宣扬儒家的人伦五德、克己复礼、仁义信爱等基本信条。对“忠孝”思想尤为重视,指出“孝乃人间宝,行者得固坚”,“事君则忠,事亲则孝,忠孝双全,

<sup>①</sup> 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1992年版,第225页。

此乃何不立身之道矣”。<sup>①</sup>

问世于明末的长生教吸收了当时盛行的三教合一的思想,但更加偏向于儒,主张三教归一,以儒为先。长生教指出,圣母在创造天地万物以后,曾先后四次派神佛下凡救世。其中,第一次就是派儒童玉佛下凡,化为孔子行儒教。清道光年间,长生教在江西人陈众喜的倡教下,发展成一种合儒、释、道三教而一,且以儒为主、以释道为辅的教派。陈众喜在《众喜粗言宝卷》中开宗明义地说:“故三教之内儒为首,四民之中士为先。所以儒称为根,作戊巳;释称为蕊,作青龙;道称为枝,作白虎。”陈众喜认为,要修成仙道,必须先修人道,他说:“不孝有三,无后为大,先修人道,后修仙道,先有忠孝,后可修行。……务要重周公之礼,达孔圣之道。”“三纲要正,五伦要全,君臣有义,父子有亲,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。要见西天三世佛,就是堂上两双亲。……故是孝弟为身体,礼义为手足,经纶为眼目,仁德为肺腹,以成四相。……故言人道不修,何求仙佛,岂有人不能成,而先成佛乎。”<sup>②</sup>

除了在教义上吸收儒教学说外,在民间宗教的组织上也折射了儒教伦理的影子。如姚文宇在整饬龙华教时,就把教中骨干力量分成左中右三支,分成礼、义、廉、耻、孝、悌、忠、信、和九个辈分。

其次,有些民间宗教就是由儒教学术团社逐渐演化而成的,如明嘉靖年间问世于福建莆田的三一教、清代中末叶问世于四川的刘门教和几乎同时问世于山东的黄崖教,它们都是儒教的伦理思想和道教的丹道思想高度融合的产物。黄崖教的创始人张积中曾师事太谷学派的创立者周太谷,并尽得其师精蕴,著有大量阐扬其师思想的著作,被周太谷视为“还道于北”的最佳人选。太谷学派深受王阳明心学的影响,追求明心见性、返璞归真的状态,认为通过修养道德和修炼内功便可成圣成贤。周太谷逝世后,张积中以阐扬师学为己任,开始设帐讲学。咸丰六年(1856),张积中举家北迁至山东,先在博山讲学,后避居肥城境内的黄崖山。此后,张积中便在黄崖山以讲学相号召,尊奉伏羲、文王、周公、孔子及其师周太谷,并制定了一套繁缛的礼拜仪式;在修持上,以“心息相依,转识成智”的方法引导弟子练气功。由此,张居中把一个宣扬太谷学派思想的学术团体转化为宗教组织。刘门教的创立者刘沅,和许多士子一样,也曾致力于追求功名利禄。道光六年(1826),刘沅选授湖北天门县知县,因不愿外任,遂乞假归田,隐居讲学,弟子以千数。刘沅认为人性皆本善,人人都可以通过存心养性之途而达到成圣成贤的至善境界。而“存心养性”乃天之奥旨玄机,必圣师面授始知。刘沅自云得遇圣师面授“存神养气即存心养性”的长寿秘诀而得道。刘沅认为,修

① 濮文起:《秘密教门:中国民间秘密宗教溯源》,江苏人民出版社2000年版,第63页。

② 以上参阅马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》,上海人民出版社1992年版,第484~485页。

身而不养性,则不能止于仁寿之地;同样,只养性而不注重道德的修养、日用伦常的约束,也难以达到至善之境界。由此,刘沅把儒教的道德伦理与道教的丹道思想高度地融合在一起,形成一套自己的思想体系,并创立了集设帐讲学、密授内功、作会斋醮于一体的组织。如果说,这个组织在刘沅时还是学术团社与宗教组织的混合体的话,那么到清末民初,在刘沅第六子刘枏文的经营下,刘门教最终完成了由学术团社向宗教团体的转化,成为一个以传授气功、举行斋醮法会和兴办慈善事业为主要活动的宗教组织。

## 二、佛教对民间宗教的影响

佛教虽是一种外来宗教,但它在两汉之际传入中土以后,便以其博大精深的教义和独特的魅力吸引着成千上万的善男信女,极大地影响着中华民族的方方面面。在中国民间宗教的形成和发展过程,佛教的许多宗教理论,如弥勒净土信仰、弥陀净土信仰以及禅宗的一些教义等,都曾经被中国民间宗教所吸收,并加以必要的修改,使之在底层社会具有更大的吸引力和凝聚力。许多民间宗教,如大乘教、弥勒教、白莲教、罗教等,都受到了佛教的影响,甚至成为佛教的世俗化教派。

弥勒净土信仰于东汉末年传入中土,它包含两个层次的内容:一是弥勒由凡人修成菩萨果,居住于兜率天;二是弥勒菩萨自兜率天下生成佛,并在龙华菩提树下三行法会,救度世人。这种弥勒净土信仰传入中国以后,首先得到上层社会的笃诚信奉,他们制造了大量规模宏大的弥勒佛石雕像。随着弥勒净土信仰的广泛传播,其影响不仅触及底层社会,而且在底层社会引起强烈的信仰,以弥勒下生救世思想为基本教义的民间宗教,如大乘教、弥勒教也应运而生。同时,随着弥勒救世信仰的进一步世俗化、民间化,在南北朝、隋、唐数百年间,打着弥勒下生救世旗号的底层民众运动也不绝于史书,在社会上造成了一次又一次的震动。唐末五代,天下大乱,救世思想在民间极为盛行。随着佛、道的融合,佛教三世佛(燃灯佛、释迦佛、弥勒佛)的救世思想在民间逐渐演化为三佛应劫救世观念。三佛应劫救世观念又称为三阳劫变观念,是指燃灯佛、释迦佛、弥勒佛分别在青阳、红阳、白阳三个劫期应世而出,救度尘世间苦难的芸芸众生。三阳劫变观念体现了佛道对民间宗教的影响,也是中国民间宗教改造佛道教义为己所用的典型。在许多民间宗教如弥勒教、龙华教、黄天教、龙天教、八卦教等的教义中,都贯穿着劫变救世观念。与弥勒净土信仰相对的是弥陀净土信仰,它对中国民间宗教的影响也十分明显,并从中分化出中国最大的民间宗教——白莲教,其影响惊天地动鬼神。

禅宗是唐、宋以后佛教进一步中国化的产物,是中国最大的佛教教派,它不但影响着宋明理学,特别是阳明心学,而且随着禅宗的日益世俗化,禅宗心学的



影响也渗透到民间宗教,使明中叶一支影响巨大的民间宗教——罗教倡行于世。禅宗主张人人皆有佛性、万法尽在自心,提倡明心见性、顿悟成佛。罗教教主罗梦鸿的悟道最主要的是受到禅宗的影响。实际上,罗祖在创教时便俨然以禅宗六祖慧能的嫡传自居,也正因如此,其后世的教徒也推罗祖为禅宗第八祖,俗称“罗八祖”。罗祖在经过八年的拜师念佛学法的生涯之后,毅然辞别“明师”,循着禅宗的思路,由心及性,走上自学自悟的苦修之路。经过十年的时间,罗祖才省悟出禅宗“即心是佛”、“觉悟成佛”的道理,并提出了一套通过内心自我反省的悟道理论和宗教教义。

### 三、道教与民间宗教的关系

中国的道教与民间宗教之间是一种同生同长的连体关系。中国历史上最早的民间宗教教派就是初备形态的民间道教——五斗米道和太平道,而中国正统道教又是各个时代的道士为满足封建统治秩序的需要而不断对民间道教进行改革、完善的过程中逐渐形成的。

西晋怀帝永嘉年间(307—312),天师道第四代天师张盛从汉中移居江西贵溪龙虎山,以《正一经》为主要经典,尊张道陵为掌教和正一天师,并开始对五斗米道的教义进行变革,增加了忠君孝悌的内容。几乎与此同时,葛洪在所著的《抱朴子》一书中,对战国以来的神仙思想进行了总结,提出了学仙修道的具体途径,使道教的神仙信仰更加理论化。同时,他站在维护封建统治的立场上,把民间道教斥为“妖道”、“邪道”,主张严厉镇压那些利用民间道教组织民众暴动或起义的人。他认为,欲求仙者,应当以忠孝和顺仁信为本,如果德行不修而只求方术,皆不得长生。葛洪的这些论述,使道教更易于为统治阶级所容纳,奠定了道教由民间向正统演化的基础。

进入东晋以后,统治阶级中出现了许多事奉五斗米道的世家。陈寅恪在《天师道与滨海地域之关系》一文中指出,东晋南北朝时期,门阀士族加入五斗米道者,不胜枚举。举其大者如清河崔氏、范阳卢氏、琅琊王氏、阳夏谢氏、谯国桓氏、丹阳葛氏、陶氏、钱塘杜氏以及晋王室司马氏等等。统治者的大量信奉,必然要求对五斗米道中原有的家长式的祭酒统民制度、反映下层民众救穷周急愿望的教义以及来自原始宗教的方术仪式等进行改革,以使五斗米道更好地为统治阶级的利益服务。经过道士寇谦之、陆修静和陶弘景等人对道教的改革和整顿,中国道教最终完成了从民间道教向官方正统道教转化的进程。

寇谦之出身于世奉天师道的门阀士族,曾两次托神造经,对旧五斗米道进行改造。第一次是在后秦弘始十七年(415),他托称太上老君降临授他《云中音诵新科之诫》(亦名《老君音诵诫经》),猛烈抨击五斗米道的旧道法,废除了祭酒道官世袭制和租米钱税制度,确立了“唯贤是授”的用人原则。北魏明元帝泰常八

年(423),寇谦之再次托称李谱文降临,授予他《录图真经》。在《录图真经》中,寇谦之除了对道教教义继续进行改革、充实外,还制造谶语,鼓吹自己是李谱文义子,受命奉持真经“辅佐北方太平真君”,实现自己为帝王师的夙愿,从而使道教成为官方的正统道教。

继北魏寇谦之之后,南朝也先后出现了陆修静、陶弘景等人对道教的改革运动。陆修静早年弃家修道,为搜集道教经典,曾历游名山,寻访仙踪。刘宋明帝泰始七年(471),陆修静把道家经书及药方、符图 1228 卷,分三洞(即洞真、洞玄、洞神),编撰了《三洞经书目录》,这是中国道教史上第一部经书目录,确立了《道藏》的分类标准。在教义方面,陆修静大量吸收佛教劝善度人、轮回业报等教义来充实发展道教教义。此外,陆修静撰有道教“斋戒仪范百余卷”,在总结前代斋仪的基础上,制定了“九等斋十二法”的斋醮体系,使道教的斋醮仪式形成了完整的体系。陶弘景是一位博学多才的士族道士,他一生著述甚丰,有《真诰》、《养性延命录》、《本草集注》、《太清诸丹集要》、《集金丹黄白方》、《真灵位业图》等共八十余种,内容除道教外,还涉及天文、历算、地理、医药、兵学、艺术、文学、经学等多种学科领域。其著述之多,研究领域之广,在当时是出类拔萃的。故深得梁武帝的尊宠,素有“山中宰相”之称。<sup>①</sup> 经过寇谦之、陆修静、陶弘景等人的整饬和改革,中国道教完成了由民间宗教的旧五斗米道向官方的正统宗教转化的历程。

唐宋元时期,在封建统治者的扶植下,中国道教发展到鼎盛时期。但是,即便是在这个时期,道教主流成为正统宗教的同时,一些新生的道派,如净明道、清微派、全真道等,也曾经被排斥在正统宗教之外,只能在民间秘密流传。如全真道在王重阳创教后的很长一段时期内,都不为统治者所认可,而长期在下层社会流传。一直到元初,其弟子丘处机为元太祖所召见,全真道才为统治者所承认,成为合法教派。明中叶以后,由于统治者的抑制政策及道教内部的衰落,中国道教又逐渐走入民间,日益世俗化、民间化。诚如马西沙所指出的:“近两千年的道教史是一部由民间走向正统,再由正统走向民间的历史。”<sup>②</sup>

对那些被斥为佛教异端的民间宗教而言,道教的影响也是深远的,这突出体现在许多民间宗教教派吸收了道教的修炼方法。如罗清逝世后的无为教就逐渐吸收了道教练内丹、求长生的修持方法。罗清的第二代异姓传灯弟子秦洞山虽然坚持反对烧铅炼汞、服饵炼养等道教外丹术,但却不反对炼内丹,在其所著的《无为正宗了义宝卷》中,还专门论述了如何修炼内丹的问题。第五代异姓传灯弟子孙真空比秦洞山更加详细地论述了修炼内丹的方法,并把修炼内丹作为世

① 有关陶弘景对道教发展的贡献,参阅本书第四章。

② 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史·序言》,第5页。

间男女返本归源的途径之一。除无为教外,明清时期的黄天教、三一教、长生教等民间宗教都受到道教丹道的影响。

### 第三节 西方宗教与本土传统的碰撞

16世纪下半叶,以利玛窦为代表的耶稣会士远航数万里,来华传教,中西文化获得了一次宝贵的对话机会。利玛窦等人在传教过程中极力将天主教与中国儒教学说结合起来,大量引用中国古籍典故,从多角度论证天主教义与儒教的一致,对中国人祭祖祀孔的风俗表示宽容。中国许多士大夫也把天主教义视为能够补益王化的至论,致使天主教受到了统治者的欢迎和保护,一度繁荣昌盛。但作为一种异质文化,天主教与中国传统文化间的深层矛盾在根本上是无法弥合的,并由此引发了一系列冲突事件。

#### 一、南京教案——天主教与中国文化的第一次冲撞

天主教传入中国后,一些反教人士,或者从卫护儒家传统出发,或者从维护佛、道二教出发,纷纷著书立说,从多个角度反击天主教。例如:黄贞的《不忍不言》、《破邪集》、《请辟天主教书》,王朝式的《罪言》,钟始声的《天学初征再征》,虞淳熙的《利夷欺天罔世》,林启陆的《诛夷略论》,许大受的《圣朝佐辟》,李生光的《儒教正》,释普润的《诛左集缘起》,密云의《辩天三说》,圆悟的《辩天说》,通容的《原道辟邪说》,如纯的《天学初辟》等,都是对天主教的口诛笔伐。但这些都还是学术层面的唇枪舌剑,真正把明末排教活动推向高潮的是礼部侍郎署南京礼部尚书沈淮的三封上疏,由此爆发了“南京教案”,成为基督教与中国本土传统的第一次实质性的碰撞。

万历四十四年(1616)五月八日,沈淮上了第一道奏疏“远夷阑入都门,暗伤王化”,从维护儒教纲纪伦理的立场出发,指责传教士教人只信天主,不祀祖先,有损孝道;私习历法,妄干天道;散处中国,用小恩小惠收买人心,时有窥伺之心;男女教徒混处一室,伤风败俗。沈淮的奏疏上奏后,朝廷大哗,许多官员纷纷响应。此后,沈淮勾结权臣魏忠贤,串通礼部尚书、东阁大学士方从哲等人,于七月二十一日,擅自包围南京教堂,逮捕传教士王丰肃(Alphonsus Vagnoni)、谢务禄(Alvarus de Semedo)及中国信徒14人、儿童5人。八月十四日,又逮捕钟鸣礼等8人。这就是历史上著名的“南京教案”。之后,沈淮又连上两道奏疏,以天主教乱教惑众、蓄谋叵测为由,要求万历皇帝明令禁教。万历四十五年(1617)十二月二十八日,万历皇帝经不住顽固大臣的反复陈请,下令封闭天主教堂,放逐外国传教士。庞迪我、熊三拔、王丰肃、谢务禄、阳玛诺等人被押解广东,其他

一些西方传教士则遁迹隐形,避难于教徒家中。南京教案使天主教传教事业受到一次严重的打击,一度沉寂下来。

当然,南京教案并非空穴来风,它是西方天主教与中国传统文化矛盾冲突的产物。这种矛盾自基督教传教士踏入中国大门之日起就已出现。事实上,在南京教案之前,中国民间就已发生多起群众殴打传教士、捣毁教堂的事件。根据传教士曾德昭的调查,从万历十年(1582)罗明坚第一次到达肇庆至万历四十四年(1616)南京教案发生的三十几年间,发生了54起教案。不过,这些教案只是小范围的民间排教活动。南京教案则是天主教与中华文明从民间到官方的第一次正面冲突。

## 二、礼仪之争

自明末天主教再次东传以来,为了拓展传教事业,以利玛窦为首的耶稣会士,在不违反天主教基本信仰的前提下,采取了一系列尊重中国传统习俗、迎合儒教思想的灵活措施。这些灵活的传教策略对于促进天主教与中国文化的融合,争取中国民众的理解,拓展传教事业具有十分重要的意义。17世纪之前,中国的传教活动一直由耶稣会控制。1600年教皇克勒门八世发布诏令之后,多明我会、方济各会及巴黎外方传教会相继登上中国国土。这些传教士既不懂中文,更不了解中国文化,但为了争夺在中国的传教权,他们对耶稣会的做法频频发难,从而掀起了一场关于中国礼仪问题的轩然大波——礼仪之争。

### 1. 争论的主要内容

礼仪之争是17世纪至18世纪天主教传教士就中国经书中所说的“天”、“上帝”是否与God相同、祭祖祀孔是否迷信及其他一些民俗问题而展开的争论,它是以儒教思想为代表的中国传统文化与天主教之间的又一次冲撞。其中关于造物主的称呼问题,天主教的造物主God,拉丁文为Deus,起初音译为“陡斯”,但这两个字的中文含义不明。罗明坚在广东传教时,将“陡斯”意译为“天主”,利玛窦也采用这个译法。后来,利玛窦在中国古典文献中发现“上帝”、“天”具有与“天主”同样的含义,为了坚持“多与孔、孟合”的传教路线,他主张对造物主的称呼可以“天主”、“上帝”、“天”三者并用。除龙华民等少数人外,耶稣会士的大部分传教士赞同利玛窦的这个主张。而多明我会和方济各会则认为只能用“天主”来称呼造物主,禁止用“天”或“上帝”来称呼。关于祭祖祀孔问题,以利玛窦为首的耶稣会士认为祭祖祀孔只是中国人的传统风俗习惯,并非宗教礼仪,没有必要禁止中国信徒参加祭祖祀孔的活动,甚至允许教徒在家中设立祖先牌位。而多明我会、方济各会的传教士则坚持认为祭祖祀孔是偶像崇拜,与天主教戒律相冲突,应该严格禁止中国信徒参加任何形式的祭祖祀孔活动。此外,关于中国信徒可否输钱参加民间的迎神赛会等宗教活动,应否给非信教祖

先举行天主教仪式,神父为女教徒施洗时可否免去那些在中国习俗中认为不当的礼仪,等等。对这些问题,耶稣会士认为应该尊重中国人的习俗,否则会挫伤中国信徒的民族自尊心,妨碍传教事业的拓展;而多明我会、方济各会、外方传教会则主张严格按照天主教教义行事,不得走样。

## 2. 礼仪之争始末

首先挑起礼仪之争的是多明我会的黎玉范和方济各会的利安当。1633年,黎玉范、利安当二人来华后发现中国教徒不仅以“祭”字来解释天主教的“弥撒”,而且还参加祭祖祀孔活动。为查明真相,黎、利二人在福建福安穆阳缪家祠堂参加了中国教徒举行的一次祭祖礼仪,他们断言这些礼仪具有迷信色彩,必须禁止。1635年11月,黎、利二人来到福州,与耶稣会副会长傅凡际讨论祭祖问题,耶稣会士坚持原来的观点,双方不欢而散,礼仪之争的燎原大火由此点燃。

在与耶稣会士的协商无效后,黎玉范、利安当二人马上向马尼拉大主教报告中国信徒参加祭祖活动之事,并要求召开由神学家和宗教法学家参加的会议,讨论中国的礼仪问题。为了控告耶稣会士的做法,黎玉范还专程赴罗马向教皇报告中国教会的情况,并提出了十七条对耶稣会的指控,内容包括对造物主的称呼、祭祖祀孔、捐钱修庙等。1645年,教皇英诺森十世发布通谕,禁止用“上帝”称呼造物主,禁止中国信徒参加祭孔祭祖活动。

接到该通谕后,耶稣会于1651年派卫匡国为代表赴罗马阐明原委以反驳黎玉范的指控。卫匡国向罗马详细介绍了中国的葬礼、看风水、造坟地、建祠堂、祭祀祖先和孔子等传统习俗,指出祭祖祀孔是中国人表达对祖先、先哲的纪念和尊敬的一种方式,并不含有迷信色彩,不是偶像崇拜。1656年3月23日,教皇亚历山大七世发布通谕,强调指出祭祖祀孔是中国的传统礼仪,不是偶像崇拜,在不违反天主教基本信仰的前提下,允许中国教徒和非教徒一起参加祭祖祀孔等活动。前后两个相互抵牾的通谕,到底应该执行哪一个?这使在华传教士陷入两难之中。在相当长一段时间里,在华传教士各抓住通谕中有利于自己的方面,各行其是,相安无事了好长一段时间。

1693年3月26日,天主教福建宗座代牧巴黎外方传教会的颜珥发布一道禁令,禁止中国信徒祭祖祀孔,并开除了两名违犯的耶稣会信徒。但耶稣会士并不理睬颜珥的禁令,依然我行我素,并将礼仪之争问题呈请康熙明晰。康熙指出“祭祖”是“尽孝思之念”,“祭孔”是“敬其为人师范”,祭祖祀孔均系中国传统习俗,不含有宗教礼仪。颜珥等人抓住耶稣会士对教内的分歧不请求教廷解决,反而依赖教外的皇帝去裁定这一点,大做文章,极尽挑拨之能事,致使教皇克雷芒十一世恼羞成怒,于1704年11月20日发布了历史上最为严厉的禁令,内容包括:不许用“天”或“上帝”来称呼造物主“天主”;不许在礼拜堂内悬挂“敬天”匾额;不许中国信徒祭祖祀孔;不许入祠堂行礼;不许在家中或在坟上或逢吊丧之

事行礼;不许依中国规矩留牌位在家中,等等。为贯彻这条禁令,教皇派特使多罗主教访问中国。康熙告诫多罗等人不要干涉中国人的生活习俗,他明确指出:“中国二千年来,奉行孔学之道,西洋人来中国者,自利玛窦之后,常受皇帝保护,彼等也奉公守法。将来若是有人主张反对敬孔敬祖,西洋人就很难再留在中国。”<sup>①</sup>并指责颜珰“既不识字,又不善中国语言,对话须用翻译。这等人敢谈中国经书之道,正像站在门外从未进屋之人,讨论屋中之事,说话没有一点根据。”

多罗见谈判无望,遂于1707年2月在南京发表公函,要求中国基督徒无条件执行1704年教皇克雷芒十一世的禁令,否则将开除教籍。康熙皇帝闻讯后,勃然大怒,立即下诏:驱逐多罗等人,凡愿在中国传教之西洋人必须持有朝廷准予传教的印票,遵守利玛窦规矩,服从中国的礼仪,无票者一律驱逐出境。康熙的诏令发布后,以耶稣会士为主的一部分人,以在华传教事业为重,向朝廷领取印票的同时,向教廷陈述理由,进行辩解。而以多明我会、方济各会及巴黎外方传教会为主的一部分传教士怕触犯教规,拒领印票,被驱逐出境。

1715年3月19日,教皇克雷芒十一世又发布了“自登极之日”通谕,重申1704年的禁令。1720年教廷还派遣嘉乐主教为特使来华贯彻执行这道通谕。康熙得知后极为愤慨,批示:“以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”看了康熙帝的这道批示后,嘉乐便与耶稣会士们商议,提出了“八项准许”,但仍无法挽回事态。1742年7月11日,教皇本笃十四世发布“自上主圣意”通谕,重申禁约,并以对此项禁约的服从作为入教的条件。由于该通谕是对以往禁令的总结,史学家们一般视其为“礼仪之争”结束的标志。与此针锋相对,乾隆皇帝则下令将中国境内所有反对祭祖祀孔的传教士全部驱逐出境,中国出现了百年禁教的局面。直到1939年12月8日,罗马教廷为挽救濒临消失的中国天主教,才承认尊重中国的文化传统,宣布解除对中国礼仪的一切禁令。至此,“礼仪之争”才最终得以解决。

持续了近百年的“礼仪之争”直接导致了清廷和教廷的全面冲突和百年禁教,使利玛窦和其他耶稣会士苦心经营的传教事业遭受了严重的挫折。许多人在惋惜利玛窦后继无人的同时,也看到了西方基督教与中国本土传统之间的矛盾和冲突。尽管礼仪之争主要涉及中国礼仪问题,并未深刻展现天主教与以儒家思想为代表的中国传统文化的全面对立,但它已清楚地表现了中国根深蒂固的儒家思想体系对天主教的拒斥。

<sup>①</sup> 罗光:《教廷与中国使节史》,台湾光启出版社1961年版,第124页。

### 三、从近代教案看天主教与中国本土传统文化的冲撞

中国百年禁教的局面至 1840 年被资本主义国家的坚船利炮强行结束,传教活动在一种新的特殊背景下又恢复开展起来。由于近代传教士是伴随着西方列强的炮舰进入中国的,他们依仗不平等条约的保护,横行乡里,特别是《天津条约》、《北京条约》签订后,传教士依据准许进入内地和“可在各省租买田地,建造自便”的条文,深入内地,横行不法,引起广大人民的强烈不满,致使各地的民、教冲突时有发生。追究近代教案发生的原因,文化冲突是其中的重要原因之一。在此伏彼起的近代教案中,明显交织着天主教与中国本土传统的矛盾冲突。这种矛盾冲突主要反映在以下四个问题之中。

#### 1. 祭祀祖先

对于中国教徒能否祭祖这个礼仪问题,虽经过近百年的争论,然中国传统的祭祖习俗还是长期被排他性极强的天主教所否定。中国基督徒也往往因不祭祖而被教外人士指斥为无君无父,不孝顺父母,轻者为人所不齿,重者被赶出家门、逐出家族,甚至被殴打致死者大有人在。为了缓和由祭祀祖先问题而引起的天主教与中国传统习俗之间的矛盾,1892 年李鸿章曾规定:“禁教士诋毁儒教,尤不宜驳祭祀祖先及拜圣贤偶像之说,则士民自不起忿恨之心。”<sup>①</sup>然而这一规定并不能解决问题,由祭祀祖先引起的教案仍然时有发生。

1874 年清明节,江西安仁县“王姓族人赴祠祭祖,照规分给谱饼,王开秀入教,不拜祖先,赴祠领饼,王长生(族长)以其未经拜祖不允给饼,口角各散。”<sup>②</sup>之后,王开秀在教堂礼拜时,将此事告诉了孔连发,孔便带人捉禁王长生,凌虐勒索,并带押游街,从而引起了王姓族人和教民的殴斗。

1881 年 8 月福建诏安也发生了由祭祖引起的民教纠纷。天主教徒林平入教后,“忘亲灭祖,不肯拜祭,致于族长互控,其妹胡林氏将厝房牛猪粟石留交房亲祭祀”,林平便以“占业等词具控”其妹。<sup>③</sup>经县令公断:教民林平“借教弃毁祖宗神牌,不与拜祭,未免悖理灭伦,本当查照律例,治以不敬之罪。姑念乡愚无知,从宽断令,林平如肯照旧祭祖,即饬其妹胡林氏将所留屋粟牛猪送还”。<sup>④</sup>

#### 2. 迎神赛会

我国的民间信仰极其繁杂,各种宗教节日不计其数,在这些宗教节日里,往往要举行迎神、演戏、赛会等活动,所需费用由村民分摊。天主教教民以奉教为

① 《教务教案档》第四辑,第 1305 页。

② 《教务教案档》第四辑,第 299 页。

③ 《教务教案档》第一辑,第 687 页。

④ 《教务教案档》第二辑,第 4 页。

由,拒出“菩萨金”。这样,在神费的摊派上,教外人士与教民之间的冲突便不可避免。1867年11月,福建同安莲河乡有教徒9人,因拒出迎神赛会之资金,遭到乡人殴打并被驱逐出乡。1892年至1893年,福建惠安山后乡蔡氏族人举行迎神赛会,所需费用由各家摊付,天主教徒蔡送来拒绝出钱,蔡氏族人便毁其田园,毁坏教堂,引起教案。在英国传教士的直接干预下,县府虽然处理了此事,但仍重申教民必须按中国规矩摊付乡族摊派的钱粮。<sup>①</sup>

### 3. 阴阳风水

中国民众酷信风水,无论房屋的建造,墓地的选择,还是门窗的朝向,都要讲究风水,认为风水小则关系到个人的生死病痛,大则影响到全村、全县,甚至全国的兴衰存亡。而传教士在华买地建堂、租赁会所等不能不涉及到风水问题。近代,乡民以风水与传教士相抵牾的事例也屡见不鲜。1863年7月,福建福安县穆洋村民阻止传教士建造教堂,其原因是:“该处绅民,于外国人买地之时,因其地有关风水,不宜动土,言明并非建堂,是以不敢阻买。今春突然起造,众心不服,而兴工之后,迭见灾异。”<sup>②</sup>穆洋村民笃信风水,认为教堂高耸会伤害风水,引发灾异,故乡绅们强烈反对修建教堂,并于1887年12月焚毁教堂。此案发生后,虽几经交涉,但一直到1896年,该村村民仍以“穆洋村内地犯火星,如起盖高大楼层,村中必遭火灾”为由,坚决反对修复教堂。<sup>③</sup>同治、光绪年间的福州乌石山教案也是因风水而引发的。1855年,英国安立甘会传教士以年金20元租下福州乌石山道山观右侧之房屋,并擅自拆建洋楼。同治光绪年间,“闽省水灾、火灾连年叠见”,当地乡绅深信这是洋楼高耸“损伤闽省风水”的缘故,<sup>④</sup>对传教士占地修建洋楼之举怒不可遏,并拆焚洋楼。在当地民众的坚决反对下,传教士被迫全部迁出乌石山。

### 4. 男女之防

中国封建社会对于维护血统纯洁的男女之防极为严格。夫妇之外,妇女同任何别的男人相处,都被认为有暧昧关系。而天主教主张无论男女入教都要接受洗礼,到教堂做礼拜,这遭到了中国社会的普遍反对。近代,攻击天主教男女混杂、诱奸幼女、败伦灭常的流言特别多,最容易引起民愤,酿成教案。1864年1月,福州东街多处教堂被民众拆毁,其原因是民众见教堂内住有妇人,便传闻教会引诱中国妇女。1875年元月,荆州旗营妇女刘余氏等十几人结伴出城,赴城外新造天主堂内诵经,彻夜未归,被官兵们认为寡廉丧耻,要求严加惩治,以惩一

① 以上见林金水主编《福建对外文化交流史》,福建教育出版社1997年版,第462页。

② 《教务教案档》第五辑,第21页。

③ 《教务教案档》第四辑,第1101页。

④ 《教务教案档》第三辑,第1565页。



敝百,致使刘余氏等人被关一个月。刘余氏、何杨氏回家后自寻短见,白易氏、何秀姑被其夫毒死。<sup>①</sup>

综上所述,天主教作为西方文化的一部分与以儒教思想为代表的中国传统文化之间存在着激烈的矛盾冲突。这种矛盾突出表现在三个方面。

### 第一,儒教伦理与天主教伦理之间的矛盾。

首先,“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”,在中国封建社会被视为千古不变的教条,皇帝受命于天,拥有至高无上的权威,每位臣子都必须绝对效忠于皇上,否则就是大逆不道,罪该万死。这种建立在忠孝基础上的帝王绝对权威与天主教天主至上的教义是格格不入的。天主教宣称,人有三父母,即生我之父母、治我之父母及天主。其中,天主是最大的,得罪了生我、治我之父母,其罪小;得罪了天主,其罪大。信天主、服从天主,就是大孝,否则就是不孝。这种论调引起了卫道士们的极大愤怒,认为它打破了君臣等级关系,直接违背了中国的传统伦理。其次,在家庭生活中,“孝”是中国人的最高准则,祭祀祖先是中国社会上、下的普遍信仰,其目的是为了“慎终追远”,使“民德归厚”,它在维护宗族团结、增强民族凝聚力方面起了不可估量的作用。而基督教以耶稣基督为唯一的神,反对任何形式的偶像崇拜,禁止中国教徒参加祭祀祖先的活动,强调“亲死不事哭泣之哀,亲葬不修追六之节”。这在中国民众看来是教人不孝,是绝对无法容忍的。最后,“不孝有三,无后为大”,为了传宗接代,纳妾在中国封建社会是极为正常而普遍的现象。而这又与天主教主张的一夫一妻制相抵触,并成了中国人入教的一大障碍。在正统儒生们看来,传教士所宣传的“无子娶妾乃犯大戒,必入地狱”的说教,是“举中国历来圣帝明王有妃嫔者,皆脱不得天主教地狱矣”,<sup>②</sup>可算是破坏古圣先贤在人们心目中的圣洁形象。

第二,儒教尊卑有别、男女授受不亲的学说与基督教上帝面前人人平等、凡教友皆兄弟姐妹的教义之间的矛盾。

天主教强调,“凡我人类,皆如兄弟亲属”,君臣、父子、兄弟、朋友,都是上帝之子,在上帝面前人皆平等,这直接冲击着中国封建社会上下有序、尊卑有别的等级秩序。在中国封建社会,妇女的行为受到了严格的限制,不守“妇道”,轻易抛头露面被认为是伤风化,要受到社会的谴责和鄙视。而天主教不但发展女教徒,而且女教徒和男人一样举行洗礼仪式,并到教堂和男人一道祈祷、礼拜、听道,这直接违背了“男女授受不亲”的封建道德规范,致使天主教被攻击为“开堂传教,男女并收”,“败伦灭常”。

第三,多神信仰与天主教一神教之间的冲突。

<sup>①</sup> 《教务教案档》第三辑,第861页。

<sup>②</sup> 谢和耐:《中国和基督教》,上海古籍出版社1991年版,第260页。

大部分中国人对各种宗教采取宽容的态度,允许多神信仰,致使各地神灵庞杂,上至日月星辰,下至花草树木,都可以成为人们崇拜的对象。而天主教具有强烈的排他性,除了信奉天主外,严厉禁止教徒崇拜其他的偶像。传教士们也极力地排斥佛、道二教,一些狂热的信徒甚至聚众捣毁寺院。这也招致了佛、道二家及一般民众的极力谴责。

以上,我们回顾了历史上天主教来华时与中国固有文明所存在的一些碰撞情况;但应该看到,这种碰撞并非是历史的全部。实际上,在经历了碰撞之后,天主教传教士也在注意调整传教方式,探讨如何适应中国社会现实的问题,并且取得了一定成效。关于这个问题,本书第六章已经作了论述,本章不再重复。还必须指出的是,在当今中国社会里,由于政府贯彻宗教信仰自由政策,积极促进宗教与社会主义社会相适应,各宗教和平共处,天主教、基督教的爱国宗教团体,引导教徒遵纪守法,为社会主义建设多做贡献,取得了良好成效。这是历史以来最好的局面。

## 重点难点

1. 自佛教传入中国始,儒、释、道三教之间,尤其是外来的佛教与本土的儒、道之间,就开始了既相互排斥,又相互吸收、相互融合的过程,最终形成以儒为主,释、道为辅的统治思想总格局。综观儒、释、道之间既冲突又融合的过程,可分为三个阶段:(1) 汉末至南北朝时期,儒、释、道三教在激烈对峙的同时,又相互吸收、相互渗透。(2) 隋唐五代时期,三教合一的思想开始成为一股社会思潮。(3) 宋元明清时期,三教融合已汇合成一股巨大的社会潮流,成为思想文化发展的总趋势。

2. 儒、释、道三教与民间宗教属于两种不同层面的文化,二者之间存在着一种互动关系。一方面,民间宗教构成了正统宗教发展的思想文化背景;另一方面,儒、释、道以其根深蒂固的传统对民间宗教的形成和发展产生了深远的影响。

3. 作为一种异质文化,基督教与中国本土文化在忠孝观、男女之防、鬼神观等方面,都存在着极大的差异。这种差异的存在使得基督教与中国本土传统之间发生碰撞,从明末的南京教案,到清初的中西“礼仪之争”,乃至近代的教案,都体现了二者之间的碰撞与冲突。现实促使传教士调整了传教方式并且逐步融入中国社会中。当今中国,基督教的神学思想建设,注意探讨如何与社会主义社会相适应的问题,引导教徒遵纪守法,为社会做贡献,树立了好的形象。

## 复习思考题

1. 儒、释、道三教之间既冲突又融合的关系是如何展开的?
2. 试分析儒、释、道对民间宗教的影响。
3. 什么是南京教案? 什么是中西“礼仪之争”?
4. 中西“礼仪之争”的主要内容是什么?
5. 基督教与中国本土文化之间的矛盾突出地表现在哪些方面?

## 参考读物

1. 卿希泰主编. 中国道教史. 四卷本. 成都: 四川人民出版社, 1996
2. 任继愈主编. 中国道教史. 上海: 上海人民出版社, 1990
3. 高秀芹主编. 中国哲学史. 北京: 北京大学出版社, 2001
4. 牟钟鉴. 中国宗教与文化. 成都: 巴蜀书社, 1989
5. 马西沙、韩秉方. 中国民间宗教史. 上海: 上海人民出版社, 1992
6. 濮文起. 秘密教门: 中国民间秘密宗教溯源. 南京: 江苏人民出版社, 2000
7. 谢和耐. 中国和基督教. 上海: 上海古籍出版社, 1991
8. 林金水主编. 福建对外文化交流史. 福州: 福建教育出版社, 1997
9. 孙尚扬. 宗教社会学. 北京: 北京大学出版社, 2001

**下 编**  
**中国宗教的存在基础**  
**与基本功能**



## 第十三章 农业生态环境与 中国宗教的关系

传统中国的经济结构,显然以农业为主导。它的起源可以上溯到新石器时代,而且最晚在商代后期就已进入了农业社会。绵延到20世纪初,农业都是经济的重心。在中国,发达的农业形态对于宗教思想有着既深且巨的影响。反过来看,传统宗教也一样对中国农业社会的制度、生活习惯等留下不可磨灭的思想印记。

### 第一节 物候学方法与中国宗教

传统的中国一直是一个农业国度,这一点对于前现代的宗教和哲学思想有着深远的影响。例如以儒教为代表的道德形上学,认为天道的循环中蕴藏着生长的力量,人伦与亲情中的“仁爱”,实际上就是这种生长力量的表现,二者的浑然一体即“至善”。从《周易·系辞传》的“天地之大德曰生”、“生生之谓易”,到宋儒张载、程颢、程颐、朱熹、王夫之等全都认可“天地以生物为心”。从生态背景来看,这种形上学的概括可以说是源于农业生产对作物生长的关注。

#### 一、物候学方法的意义

其实,对“仁”这一概念及其与“生长”的同一性的体认,只有把它置于农业生态的物候学观察的背景当中,才能解读其文明史的含义。

尽管孟子基于社会分工问题的看法,而反对农家学派的许行,但这并不表示孟子的思想背离农业文明的框架。孟子曾提到“不违农时,谷不可胜食也”<sup>①</sup>,甚至认为其重要性还要胜过拥有利器良具。荀子虽在其他思想上与孟子轩輊相格,但在配合农业生态的若干思想层面上却是一致的,例如不误农时的主张、物候学循环特征的认识以及天道观念等。

---

<sup>①</sup> 《孟子·梁惠王上》。

那些构成季节特征的周期性循环的气候因素,尤其是对应于春夏秋冬四季划分的因素,并不是全球各个气候带的普遍现象,所以季节分明的文明区域并非都极端重视它们。我们的先民将一年划分为四季,进而把一年划分为二十四节气,这主要是为了掌握农时。因为农业生产要求合理地安排农时。对于前现代的农业来说,由于气候要素的周期性波动,无法避免其带来的诸种有利和不利的影响,因而特别注重用来调整农时的物候学方法,其核心就是要考虑自然界整体上所表现出来的生态效应,将各类天文、气象与物候因素综合起来予以观察、判断。人们所拥有的对应于历法的各类生产、生活经验,当然是基本的参照。由于气候的年际波动,这些经验不一定跟每年的实际情况相吻合,因而年复一年的实测是必不可少的。

中国早期的经典充斥着各种各样的物候记载。例如,《诗·豳风·七月》据认为是形成于西周末与东周初的描写农家生活与物候的叙事诗。其他如《管子·幼官篇·幼官图》、《夏小正》、《吕氏春秋》十二纪首、《淮南子·时则训》等,均有依节气而安排的物候历。《礼记·月令》云:“仲春之月,日在奎……始雨水,桃始华,仓庚鸣……玄鸟至。”《吕氏春秋·审时》为物候的重要性所下的断语是“凡农之道,候之为宝”。

物候学所涉及的是有机体适应环境季节性变化而产生的那些可以观察到的反应,或者说:“物候学是研究重复出现的生物现象的时间性和其时间性在生物与非生物因素方面的原因,以及同种或不同种各个阶段中的相互关系。”<sup>①</sup>

物候学观察通常会诱发整体式的认知倾向。在前现代的农业社会,没有各项仪器能够精密地测量特定时空坐标内的气象要素,例如温度、气压、降雨量等;即便有这样的手段,对于生物繁育的迟早等情况,也不能由单一要素或者诸要素的机械组合来决定。故而,从生态效应的整体上或者从综合性的表征上进行观察的物候学就有它不可替代的地位。其实,在一个生态系统的各类营养级上都存在着季节性的适应,例如陆地上的植物、昆虫、鸟类、哺乳动物等。但凡物候现象,都是在一系列生物和物理变量复杂的相互作用下,相应种群或群落有所应对的变化,以及生物的体内平衡的综合反应。

作为一种基本的获食模式,农业的生态特性就是利用特定地域的土壤条件等等来生产供人类利用的生物能源。物候是生态系统中与农作物培育、生长息息相关的光、热、水配合关系的天然的效应指示器,因此对农时的安排具有相当的指导作用。也就是说,在某个特定的阶段上特定物候与特定的农作物之间具有稳定的同时性效应,物候的指示效果就源于此。一方面是物候与农作物的季

<sup>①</sup> 《物候学与季节性模式的建立》,科学出版社1984年版,第2页。

节性循环,另一方面是特定物候与特定农作物之间的同时性,由此构成了效应观察的两个基本维度。

物候学观察的两个维度是传统天道观念所着重强调的。孔子曾感叹道:“天何言哉?”“四时行焉,百物生焉,天何言哉?”<sup>①</sup>这个“天”的观念何尝不是农业生态的象征呢?《周易·系辞传上》说:“广大配天地,变通配四时,阴阳之义配日月,易简之善配至德”;又说:“一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。”这可以说是对“天道”盈虚周转的最好概括。古代思想家在满怀热情地礼赞其心目中的天道时,几乎都不能摆脱这种消息盈虚的模式,至于《周易·系辞传上》讲“方以类聚,物以群分”以及整个卦象的配属体系便是对于各类效应的比附与分类。<sup>②</sup>

就一般情况来看,道家与道教所强调的道的变化模式乃是四时之序与昼夜交替规律的一种抽象性表达,因此也具有循环论的意蕴。《道德经》第十六章曰“归根”、“复命”;第四十章曰“反者道之动,弱者道之用”;第七十七章曰“天道损有余而补不足”。<sup>③</sup>这些格言或警句在深层次上其实都具有自然运转秩序的印记。受到老子《道德经》的影响,《南华真经·天道》指出万物是依四时之序而变化,“春夏先,秋冬后,四时之序也;万物化作,萌区有状,盛衰之杀,变化之流也”。《太平经》也明确了循环模式的重要性,“天道比若循环,周者复反始”。<sup>④</sup>五代道士谭峭的《化书》对变化有独特的看法:“虚化神,神化气,气化血,血化形,形化婴,婴化童,童化少,少化壮,壮化老,老化死,死复化为虚,虚复化为神,神复化为气,气复化为物。化化不间,由环之无穷。”<sup>⑤</sup>这仍是一种循环论的模式。

物候学指涉的不是孤立的数据,而是整体效应或者整体效应在某方面的全息性的表征,其参照的范围从生物个体到整个群落的表征不一而足。其实,同样地感应着自然界的盛衰消长的人体也能够成为这样的参照,甚至是物候方法运转的轴心。中医的理论和实践,尤其经络脉象学说,便是典型的观察人体及其生态的征候方法。如“春脉如弦”、“夏脉如钩”、“秋脉如浮”、“冬脉如营”就是医生按脉时要把握的征候。

① 《论语·阳货》。

② 其实,很难想象《周易》的预测方式会没有考虑其生态效应方面的同时性。卡尔·荣格(C. G. Jung)在为《易经》的一个译本所写的导言中提到过同时性原则(Synchroicity),它表示两种以上的现象之间“有意味的重合”(meaningful coincidences),它不同于单纯的同步性(Synchronism)。参阅[英]安东尼·斯托尔:《荣格》,中国社会科学出版社1989年版,第143页。

③ 本章所引老子均据河上公本,参阅王卡点校《老子道德经河上公章句》,中华书局1993年版。

④ 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第224页。

⑤ 《道藏》第23册,第589页。



物候是人们旨在确定农时而予以特定参照的各类生物现象,征候则是更具概括性的概念,我们用它来指涉某种象征(symbol)的形式。这样的象征不是人赋予其所指代的对象的那种任意的符号,因为后者不属于自然生成的对象的一部分,<sup>①</sup>相反这样的象征乃是对象整体上所呈现出来的一种效应。因而这效应既是是可以区别的,又往往是混沌的、多义的。

按照传统的用法,与“征候”比较接近的术语就是“象”。如中医结合五行所讲的“脏象”,便是诊察所倚重的征候,它是生理上的一种整体的效应显现。传统形上学的概念离不开“象”亦即“征候”的底蕴。张载说:“凡可状,皆有也;凡有,皆象也;凡象,皆气也。”<sup>②</sup>既然实有的都是“象”,则象所涵括的范围便近乎无所不包。《道德经》第二十一章称:“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。”通书第三十五章又讲“执大象”。河上公注曰:“执,守也;象,道也”。<sup>③</sup>这是比况道体恍惚有象。

古代的宗教和哲学著作中,还有一些脍炙人口的段落,据其思想的基底层面看,也可发现与“征候”的联系。孟子曾说:“存乎人者,莫良于眸子。眸子不能掩其恶。胸中正,则眸子瞭焉;胸中不正,则眸子眊焉。”<sup>④</sup>以后陆九渊等人也津津乐道于人的眸子。再如,孟子讲过“君子所性,仁、义、礼、智根于心。其生色也,睟然见于面、盎于背、施于四体。四体不言而喻”<sup>⑤</sup>。由此,北宋的程颢大谈艮卦,因为它在卦象上代表“会诸阳之长”的背部。所有这些都是颇有道德意味的“征候”,离开这些便无法理解中国古代伦理的特质。

《孟子·公孙丑上》有一段,自述其善养浩然之气:“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。”孟子又讲“尽心知性知天”<sup>⑥</sup>，“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”<sup>⑦</sup>，及“恻隐、羞恶、辞让、是非”之善端等。其实，气也罢，心也罢，皆本于物候感知的内省原则，两个概念的区别在于把握个体生态效应的侧重点不同。前者是指向可见诸经络脉象的身体上的变化，后者是指向可统率和感知身体上的效应的心理上的变化。孟子又分别以“气”和“志”两个概念来指谓它们。先

① 例如不是结构主义语言学家索绪尔所称的那种“能指”(signifier)的任意性。

② 《正蒙·乾称》。

③ 《老子道德经河上公章句》，中华书局1993年点校本，第139页。

④ 《孟子·离娄上》。

⑤ 《孟子·尽心上》。

⑥ 《孟子·尽心上》。

⑦ 《孟子·告子上》。

秦诸子多有兼论心、气的,如庄子既云“通天下—气耳”<sup>①</sup>,又云“游心于德之和”<sup>②</sup>等等。

物候学对于中国的宗教文明影响固然深远,然而直接为农业服务的物候学,却不是东亚地区的专利。只不过由于季节更替分明,北半球温带和亚热带地区的农业,较诸其他地区对物候学观察具有更强的依赖性。二千多年以前,希腊的雅典人就曾试制过包括一年物候的农历。恺撒时代,罗马人还颁发过物候历。此外,赫西奥德(Hesiod)的长诗《工作与时日》也大量涉及物候学知识与农业生产的关系,如云“当蜗牛从地下爬到植物上以躲避阿特拉斯的七个女儿时,这就不再是葡萄园松土的季节了,而是磨砺镰刀,叫醒奴隶准备收割的时候了”。<sup>③</sup>

超出农业范畴的征候学方法同样不是被东亚地区垄断,例如,通行的亚里士多德著作中收有被视为伪作的《论体相学》一篇,内中即充斥着如下的征候学判断:“滑头的表征是,脸颊丰满,眼睛收缩,一脸睡意”;<sup>④</sup>“记忆力强的人身体上半部纤小,光滑,略胖”。<sup>⑤</sup>

实际上,物候学仅仅是农业生态所要求的一般性的观察方法。一方面它会由于生态圈和气候类型的差异而拥有不同的观察内容,另一方面只有当农业生态在某一文明体系内占据主导地位时,物候学方法所包含的认知倾向,才有可能成为该文明体系的形上学思考的根基。这两点恰是物候学对于古希腊文明和华夏文明具有不同意义的根源。在东亚,注重农时就必须联系到季风气候的特点,而对于季风气候条件下生态效应的循环模式的刻画,便是古人所熟悉的“阴阳五行”;古希腊、古罗马文明还包含着发达的航海与商业,相较而言,唯华夏文明才会在它的哲思中真正贯彻“征候”的思维方式。

## 二、东亚季风性气候与阴阳五行的模式

从黄河中下游华夏族最初建立的国家开始,青藏高原以东,长城以南的地区就一直是中华民族大家庭内农耕文明的核心区域。而长城一线大致与500毫米等降水量线吻合,从而构成农业与游牧区的分界线。地处我国地势第一、第二级阶梯上的广袤地区处在东亚季风性气候的影响之下,这就使得建立一套完整的物候学观察的季节性模式来表达和适应这样的农业气候资源,变得异常重要。中国气候的两个基本特点——季风性与大陆性,大体上反映在阴阳五行的模式

① 《庄子·知北游》。

② 《庄子·德充符》。

③ [古希腊]赫西奥德著:《工作与时日之神谱》,商务印书馆1991年版,第17页。

④ 《亚里士多德全集》第6卷,中国人民大学出版社1995年版,第44页。

⑤ 《亚里士多德全集》第6卷,中国人民大学出版社1995年版,第45页。

里面。

季风气候是在大陆与海洋热力不均匀加热下形成和维系的。我国东部地区,冬季的时候,海洋是热源,陆地是冷源,夏季则相反。因此冬季主要受来自大陆气团的影响,盛行偏北风,气候特征是低温、干燥和少雨,夏季主要受来自海洋的气流影响,盛行偏南风,气候特征是高温、湿润和多雨,正如一般的情况,巨大的气温年较差和日较差,也是我国气候大陆性强的主要表现。此外,不同地域之间其盈亏节奏并不同步的降水量年际波动大的情况,构成我国季风气候的另一个重要特点,由此导致的气候灾害之频繁及进一步所致的防洪治水之必要,作为导致中央集权体制的地理因素,是颇为令人瞩目的问题。

从征候的角度来看,“阴阳”观念是按照辩证对立的模式来统领各类征候的一个体系。它的产生,与受阳光照射的有无、向背有关,例如按照《诗经》中的用法,山之南,河之北皆称阳,如“殷其垒南山之阳”,“我送舅氏,曰至渭阳”。或言天气,“习习谷风,以阴以雨”,“春日载阳”。另外,郭店楚简的《太一生水》,提到了一个“太——水一天一地一天地一神明一阴阳”的生成序列,到地的生成为止,每一阶段均是通过反辅太一而生成后一阶段,天地以下是上一对“复相辅”而生成下一对。其中的“神明”当指日月。<sup>①</sup>

《道德经》包含着大量辩证对立的观念,例如有无、动静、刚柔、生死、雌雄、牝牡、虚实、损益、祸福、难易、善恶、高下、大小等,这些范畴所对应的事物的性质,通常不能由某一可延展的谱系予以精确的标示,也不是指向相应的谱系,这和亚里士多德在其《范畴篇》中所举示的恰成鲜明对照。围绕阴阳范畴而予以进一步组织的征候体系就是《周易》,它以“八卦”或“六十四卦”的组合来代表无穷无尽的事物及其变化。按照通常的理解,《周易》是以--和一这两个符号来分别代表阴阳的观念。八卦或六十四卦,即阴阳的叠套至于三位或六位的结果。各类征候或各类事物依其所呈现的征候的性质,而归属于八卦或六十四卦的体系中的某一位置。例如事物可循着八经卦的结构而配属某一卦,依《说卦传》所述,即:天、君、父、良马、木果等属乾;地、母、有孕之牛、大车等属坤;雷、龙、长子、大路、青竹等属震;风、木、长女为巽;水、月、车轮、沟渠等为坎;火、日、电、中女等为离;山、小石、狗、瓜果等为艮;泽、少女、羊等为兑。

组构《周易》的配属体系的基本方法就是“取象比类”。“象”的含义,《系辞传》称“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之‘象’”,意即圣人看到天下万物的繁杂,便模拟它们的形态,用来表达事物的适宜状态,这种形式就叫“象”。此类象数体系已经包含着先民对物候或征候规律的一些总结。

<sup>①</sup> 参阅王博《美国达慕思大学郭店〈老子〉国际学术讨论会纪要》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第十七辑(“郭店楚简”专号),生活·读书·新知三联书店1999年版。

由八卦或六十四卦这些体系化的抽象符号来统摄各类征候,并且与季节和方位等要素相匹配,与五行、东亚季风气候的特征相呼应,这是传统易学的一大特色。

“五行”观念的扩展,是对四季循环中的各种历法、气候和物候因素予以系统编配的方法。<sup>①</sup>若是单纯从“数”的或者推演的立场来看,它的联系结构是单调、歧义和随机的;然而这并不影响它的效用,这种效用是源自它对东亚地区的四季循环内的生态效应的刻画,源自藉由内省体验而与生态效应相互贯通的“取象比类”的方法。今据《尚书·洪范》等篇章看看它的物候、征候编配体系的大略:

类 别	木	火	土	金	水	典 据
稟 性	曲直	炎上	稼穡	从革	润下	《尚书·洪范》
五 事	视	言	思	听	貌	《尚书·洪范》
德 性	明	从	睿	聪	恭	《尚书·洪范》
德 性	哲	义	圣	谋	肃	《尚书·洪范》
天 干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸	《礼记·月令》
季 节	春	夏	长夏	秋	冬	《管子》、《礼记·月令》、《吕氏春秋》
五 帝	太皞	炎帝	黄帝	少皞	颛顼	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
五 神	句芒	祝融	后土	蓐收	玄冥	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
五 虫	鳞	羽	倮	毛	介	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
五 音	角	徵	宫	商	羽	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
术 数	八	七	五	九	六	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
五 味	酸	苦	甘	辛	咸	《管子》、《礼记·月令》、《吕氏春秋》
五 臭	膻	焦	香	腥	朽	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
五 祀	户	灶	中	门	行	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
祭 先	脾	肺	心	肝	肾	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
气 象	风	热	湿	燥	寒	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
方 位	东	南	中央	西	北	《管子》、《礼记·月令》、《吕氏春秋》

<sup>①</sup> 例如“月令”的模式就是这样的扩展。

续表

类 别	木	火	土	金	水	典 据
体 质	筋	血	肉	皮毛	骨	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
孔 窍	目	舌	口	鼻	耳	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
五 脏	肝	心	脾	肺	肾	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
颜 色	青	赤	黄	白	黑	《管子·幼官》、《礼记·月令》、 《吕氏春秋》
情 态	怒	喜	思	忧	恐	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
五 声	呼	笑	歌	哭	恐	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
动 作	握	忧	哆	咳	栗	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
五 常	仁	礼	信	义	智	《礼记·月令》、《吕氏春秋》
气 机	柔	息	充	成	坚	《素问·五运行大论》
政	发散	明曜	安静	劲	流演	《素问·五常政大论》
谷	麻	麦	稷	稻	豆	《素问·五常政大论》
果	李	杏	枣	桃	栗	《素问·五常政大论》
实	核	络	肉	壳	濡	《素问·五常政大论》
畜	犬	马	牛	鸡	彘	《素问·五常政大论》
职 官	司农	司马	司营	司徒	司寇	《春秋繁露》

五行的模式当比一般的物候观察进一步,这主要表现在它所编配的内容并非具体物种的生息繁衍规律,而是若干的征候群。<sup>①</sup>《吕氏春秋》、《黄帝内经》堪称秦汉时代农耕文明的不朽之典,它所反映的当然是黄河流域的生态知识;在勘验前列阴阳五行的表格时尤其得充分考虑这一点。这个表格中的气象、方位等数据,比较符合黄河流域的情况,例如土所代表的长夏,正值农历六、七月间,恰好是夏季风到达时的雨季,故其气象为湿。方位的匹配与每个季节的风向吻合,可以把“虫”的特征视为该地域某一大类生物的物候规律之总结,音、味、臭大致也是如此,唯数术的匹配较为令人困惑。以下帝、神、祀、祭四个项目则是人事方面有意识为之的一种筹划,以满足心灵对于秩序的渴求,及期待以神话或制度结构上的差别来配合与响应自然生态方面的知识。至于体质、孔窍、内脏、颜

<sup>①</sup> 在不同时代、不同作品中,其特征的配制,亦偶有出入。例如“气象条”,《管子·幼官篇·幼官图》即顺位排以“燥、阳、和、湿、阴”五项。

色、情态、声、变动等倒是有中医学临床观察上的依据,这样的观察乃是从农耕文明的物候学方法引申而来。

其实,在中纬度地区,依纬向地带性划分得到的同一气候带内部又可以明显区分出西岸、内陆、东岸三种类型。一般来说,在大陆西岸,40°N 以上的地区,终年处在西风带,深受海洋气团影响,沿岸又有暖流经过,气温年较差和日较差都小,该地域降水系在全年的分布,以秋冬居多,这明显不符合五行模式的若干特点。例如,所谓的秋燥只不过反映了东亚地区秋季受亚洲大陆气团控制的特点。再者,处在大陆西岸海洋性气候带内的西北欧地区正是近代工业革命的发源地,后者极大地改变全世界“智人”群体的生态模式。40°N ~ 30°N 的大陆西岸,属于亚热带夏干气候,也称地中海式气候,该地区正是古希腊罗马文明的扩散范围。

就赫西奥德给我们提供的情况来看,在古希腊,农民们从播种到收获的时段区间迥异于东亚地区。例如,他提到“你要注意来自云层上的鹤的叫声,它每年都在固定的时候鸣叫,它的叫声预示耕田季节和多雨冬季的来临,它使没有耕牛的农夫心急如焚”。<sup>①</sup>按英译者所云,该物候的出现时间约当阳历的11月中旬。随后的冬季则冷得无法下田干活,而收获的季节大致在阳历的5月中旬。很显然,东亚地区引为天经地义的“春生夏长秋收冬藏”的规律,与此乃大相径庭。

在大陆东岸,冬夏风向和洋流分布与同纬度西岸恰成鲜明的对照。因而,气温、降水及其季节分配相当不同。而东亚地区由于地处世界上最大陆地和最大海洋之间,季风气候及物候的季节更替最为鲜明,这一点不会不给生活在该地域的人们留下深刻的印象,阴阳五行的观念恰好诞生于亚欧大陆东部55°N ~ 35°N 的温带季风气候区域,并扩散到35°N ~ 25°N 的亚热带和25°N ~ 10°N 的热带季风气候区。

在孕育了全球最重要的几个古代文明的亚欧大陆上,东亚地区所处的地理位置和气候类型,与该地区的华夏文明的宗教和哲学的基底层面上的编码模式之间具有深刻的同构性。东亚季风气候类型在中国与西方之间塑造了一种结构性的差别,它为本土宇宙论的想象力提供了迥异西方的基本素材,但这种观念层面所展示的同构性对于文化的总体态势而言并不是决定性的,只有当东亚季风气候为该地区人口、组织与食物获取方式之间的反馈关系造就了特殊的机制,使得农业在该地区的生态模式中占据主导地位时,物候学的认知倾向,才会在其文明史上具有持久的生命力。

雨、热同季显然有利于充分发挥气候资源的生产效力。它使东亚地区较诸

<sup>①</sup> [古希腊]赫西奥德著:《工作与时日之神谱》,商务印书馆1991年版,第14页。

雨水多半集中在草木不生的冬季几个月里的欧洲,具有较长、较集中的耕作期。在中国汉代,黄河流域的耕作制度就已趋于完善,昭示了此后数千年一贯的精耕化农业的发展方向。<sup>①</sup>从《诗经·小雅·白华》等咏稻的诗句来看,稻在当时的北方已经可以种植了。<sup>②</sup>成书于东汉的《说文解字》提到稻的品种有六个。在中国经济重心逐渐南移之后,稻成了东亚季风区最普遍种植的农作物品种。而据法国年鉴学派泰斗布罗代尔(Braudel)的说法,单位面积内生产的水稻所含热值是小麦所含热值的五倍。<sup>③</sup>看来,东亚地区农业获食模式的高效率,使得该地区的文明在观察和认知方法乃至社会组织问题上,均采取高度适应农业生态的模式。再者,精耕化农业本身就需要单位面积上较多的人力投入,这就使得东亚地区的人口与农业生态之间存在着某种反馈机制。孔子“庶、富、教”的原则,<sup>④</sup>正好印证了中国此后数千年来一贯的社会策略,例如普遍的早婚和鼓励生育。在这种社会策略的酝酿与推行过程中,儒教充当了重要角色。

### 三、征候学方法与中国宗教的认知模式

农业生态在汉地传统中的显著地位,使得物候学观察的一系列方法论预设,在人们的思想观念里潜移默化地发挥着重要影响。物候与季风气候相联系的循环性,及对循环周期中的阶段特征的关注,是物候学观察的要素。由农业的物候学可以扩展到一般征候学,它们的精髓就是“天道”的体认。分而言之,这表现在效应性、循环性、同时性和实用性四个侧度:物候或征候是自然界的一定的生态效应的指示器,离开这种效应的指示作用便不能有完整的意义,而基础在于它本身已经是一定的生态效应,此即“效应性”;这种“效应性”尽管难免有波动,但却依然是周期性出现的,即体现“循环性”特征;特定的征候与它所指示的生态效应之间存在一定的同步频率,此即“同时性”;征候的指示作用可导向某种实践上的后果,从这种实用目的出发去关注征候,即是“实用性”。

阴阳五行这套图式所体现的征候学方法及生态原则,具有很大的融通性。倘要将它推广到黄河流域以外的季风气候区,这并不存在根本的障碍。因为传统思想(包括古典医学)的融通性是基于这样的考虑:响应生态效应的人体的动态平衡,既要避免任何偏颇的情绪状态,也不拘泥于某些特殊因素,而是把握过程的整体协调性。如春生、夏长、秋收、冬藏,作为合乎生态效应的时间性和谐模

① 参阅许倬云《汉代农业》,江苏人民出版社1998年版。

② 种植水稻的情况同样见于《诗经·豳风·七月》。

③ 布罗代尔:《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》,生活·读书·新知三联书店1992年版,第173页。

④ 参阅《论语·子路》。

式,尽管其中一些匹配细节略有变化,也不妨碍我们融入动态平衡之中。由此便形成了这样的思路:在无思、无欲、无为当中包容、涵摄、参赞所思、所欲、所为——这就是古典文明反复强调的“中和”意义。<sup>①</sup>

在中国宗教中,由“中和”思想而引发的方法论表现在:一种循环论的生机观念渗透于“阴阳五行”体系里,其“取象比类”方法的运作关键,并非源自那些在对象的指认和逻辑的推演上充满含糊性的象数的排列,而是由彼此相通的个体身上的某种混沌的生态效应来引导诸“象”之间的分类、比附和推断,这种效应通常还会表现出情绪上的中庸和生态上与时消息的特征(合而言之即中和)。阴阳五行实际上就是围绕此种和谐效应而展现的征候分类的体系,例如阴阳就是在周期性波动的框架下,比照某一和谐的生态效应而读出的两种方向相悖的失衡状态,而五行生克关系的推演则无非是凸显某种和谐的或一般意义上的生态效应的季节性波动。对于宗教所许诺的价值来说,关键是它认为主体可以通过存养、省察等工夫获得这种和谐效应,由此即形成了儒、道二教所关注的理想人格等社会人学体系。

儒教的理想人格是“圣贤”,即是指认在宗法伦理的社会中尽到其社会责任而又高尚、超越的人,所谓的“超越”就是臻于天人合一之境。成就圣贤人格的本根论上的根据,就在于天道一性一命的一贯而下。“天”的原始含义和基本含义离不开“苍苍之天”,即使理学的哲思趋于精微,仍然不能脱其窠臼,如朱子曰“天即理也”及“天者,理而已矣”,但他也说过:“苍苍之谓天,运转周流不已,便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶,固不可。说道全无主之者又不可。”<sup>②</sup>质言之,“理”仍是苍苍之天中的主宰和所以然之理。圣贤人格的挺立,是天道在人伦领域里的最高实现,相当于周敦颐所说的“立人极”:“二气交感,化生万物,万物生生,而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵,形既生矣,神发知矣,五性感动,而善恶分,万事出矣,圣人定之以中正仁义,而主静,立人极焉。”<sup>③</sup>仁义相当于“分而言之”的天道阴阳、地道柔刚,它们都体现了太极、中和之理;天、地、人三才的统一是彼此相适,也是征候上的默契与呼应。

庄子心目中的理想人格,是摆脱物役而不为名利事功所累的“真人”。他胸中虽然有愤戾之气,却仍然向往恬淡虚无的境界,要求破除“有待”,齐一是非、物我、生死。具体的方法就是“坐忘”,所谓“堕肢体、黜聪明,离形去知,同于大

① 关于“中和”的问题,本书第十章《中国宗教的主要思维方式》已有论述,这里从物候学的角度再稍做探讨。

② 《朱子语类》卷一。

③ 周敦颐:《太极图说》。



通”<sup>①</sup>。这也就是恬淡无欲，“灰身灭智”，直至达到与大道浑然为一的境界。这同样是葛洪之类注重炼丹服食、导引固精的道士所认同的人生境界。葛洪说：“人能淡默恬愉，不染不移，养其心以无欲，颐其神以粹素，扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遗害真之累，薄喜怒之邪，灭爱恶之端，则不请福而福来，不禳祸而祸去矣。何者？命在其中，不系于外；道存乎此，无俟于彼也。”<sup>②</sup>在这里，“命”与“道”共存，其深层次的旨趣依然是物候生态体验。

从根本上说，中国宗教思想体验，乃是基于注重整体效应的认知倾向。分析的思维其实无法真正了解这种思想底蕴。因为这整体不是单纯要素的组合，甚至也不是由要素之间的关系所突现的整体，而是征象（征候）彼此涵摄的整体，是在身心一元的基础上所呈现的生态效应的整体。绝大多数本土形上学的重要词汇，要么表示某种概括性的征候或“象”，要么表示个体的情识或体验。前者如太极、阴阳、动静、一两、刚柔、变易等，后者如仁义、诚敬、未发、已发等。举例而言，在华夏语境中，像“动静”这样的范畴更多的时候并不是指涉机械的位置运动，对它们的理解蕴含着对循环性节奏的微妙感受。

物候学与形上学的不同在于：前者是对客观存在的物候规律的把握；后者则进一步探讨物候得以呈现的主体性基础，并把这一基础进而设定为主、客体共通的本根或本源。关于后者，我们从《中庸》里就可以找到根据，其主题的另一种表达方式是“诚”。这个概念也充斥于孟子、荀子、周敦颐、张横渠等人的著作中，它能帮助我们领悟传统形上学的精髓：“征候的观察者本身亦是一种征候”，或者“效应的把握者本身亦是一种效应”。因为一方面，从“自诚明，谓之性”<sup>③</sup>或者“德性良知”<sup>④</sup>的角度来看，“诚”是“大其心，体天下”的良知良能，是妙万物而不居的观察者；另一方面“洋洋乎发育万物”的终究不是圣人的礼乐之道，而是主要发生在生态领域里的各种自然过程，“诚”正是“鸢飞鱼跃”、“生物不测”的生态效应的体现。由此，其农业生态的隐喻可谓昭然若揭。

传统形上学所谓的“心”，指的就是像“诚”那样可以当身体会的效应的枢机，传统宗教又特别注重“修身”，它是由征候的观察导入思想体验和政治原则的中介，例如孟子讲“天下之大本在国，国之本在家，家之本在身”<sup>⑤</sup>，又如“自天子至于庶人，壹是皆以修身为本”<sup>⑥</sup>，以及阳明后学王艮一派大谈以身为本，等等。其实，作为中介的意义并不在于提及它的人数的多寡，而应该从范畴的价值

① 《庄子·大宗师》。

② 《抱朴子内篇·道意》。

③ 《中庸》第二十一章。

④ 张载：《正蒙·诚明》。

⑤ 《孟子·离娄上》。

⑥ 《礼记·大学》。

起源来考虑它的地位。修身的“身”不仅仅是解剖学意义上的“肉身”，它更主要的是指就肉身而体现的生态效应及其感知与体验，而效应止乎其中的最渊深、最高超的境界，就是“妙万物而不居的观察者”，就是我们的臻于和谐的身体与心灵。兹就生态效应的感知与体验而论，身心之间并无二元化的对立，不像在西方的笛卡尔、康德那里，灵肉的鸿沟难以消弭，心灵时刻在怀疑肉身的真实性。

## 第二节 农耕文明的稳定与和平性格对中国宗教的影响

中国宗教具有追求社会稳定的性格。在意识形态上，儒、道二家都认为它们所建立的人间秩序或者推崇的淳朴生活方式符合天道，这种天道是恒久的、循环的。从儒教国家的起源来看，围绕灌溉农业的管理职能，包括东亚季风气候条件下的“荒政”建设的需要，导致了中央集权体制的早早确立，而对于长城以南的小农经济来说，战争显然无利可图。

### 一、水利与传统政治体制

在社会规模随着人口而膨胀的情况下，佛教、道教以及儒教所倡导的慈悲或仁爱、禁欲或存养、忍让或谦顺的人生理念便显示出它的社会价值来。儒、释、道在某些方面有着惊人的相似性。它们熟悉和接近的，或者是天真烂漫的童稚与婴孩，或者是渊静浑朴的智者与老者。

中国考古资料显示，从山西陶寺早期国家的雏形到成熟定型的夏商周，中原地区国家的最终形成，主要是由于治水的推动，即是由于东亚季风气候条件下的生态环境的压力，而进一步催生了所需的政治实体。其主要的证据有：在沿京汉线与陇海线的邯郸与武功之间至少发现有三处，于距今四五千年间有过洪水泛滥的明显迹象，遗址主要是在邯郸、洛阳、武功（浒西庄、赵家来）。<sup>①</sup> 这跟《史记·五帝本纪》后半段所述尧舜禹事迹的地点、年代大体吻合。

其实，防洪治水的必要性在春秋战国时期仍然相当的突出。例如公元前651年，齐桓公会诸侯于葵丘，其盟约的内容之一就是“无曲防”、“毋曲堤”和“无障谷”等，意思是告诫当日与盟的小诸侯在建筑自己的水利工程时不能只顾自身的利益，而要统筹安排。<sup>②</sup> 到了战国时期，这种思想更加明显表现出来，例如孟子和白圭在对话时说：“禹以四海为壑，今吾子以邻国为壑。水逆行谓之泽

① 苏秉琦：《中国文明起源新探》，生活·读书·新知三联书店1999年版，第158～159页。

② 《左传·僖公九年》。

水,泽水者洪水也,仁人所恶也。吾子过矣。”<sup>①</sup>这些指责背后正透露出水利在小国家里引发的纠纷。《孟子》一书提到治水达十一次之多。在此类论述中,孟子发人深省地提出“天下乌乎定……定于一”。<sup>②</sup>这个“一”代表了治水的整体性安排,表现了古代朴素的生态政治观。

在中国,防洪治水的背后还有东亚季风性气候的特点在起作用。我们知道,在长城以南的农耕区域,差不多80%的雨量都集中在夏季三个月内。降水量年际波动大的特点导致了气候灾害的频繁和农作物产量的巨大起伏,这些较诸单纯的灌溉更是引发中央集权体制的重要因素。证诸古籍,可知中国历来饥荒发生的频繁。如《史记·货殖列传》云:“世之有饥穰,天之行也。”《左传》里面频频出现的“取麦”、“阻籴”、“恤邻”的事件,正由上述气候灾害所致的谷物歉收引起,梁惠王语孟子,自陈其为国尽萃时有云:“河内凶,则移其民于河东,移其粟于河内。河东凶亦然。”<sup>③</sup>犹是如此,孟子还认为他笃武好战,不能“保民而王”。然则倘若梁国境内大部分都遭遇饥谨,无可调节,又如何呢?看来,只有基于中央集权体制的大国才能有效地控制大量的地盘和资源,才能在需要的时候担当接济灾民的重任,秦始皇统一中国正为这样的大势所趋,其自称“振救黔首,周定四极”,基本上符合历史的逻辑。而按照儒教典籍《周礼》的称呼,帝政府救济灾荒的任务叫作“荒政”。

水利和其他气候灾害的调节,相当于调控了该生态系统当中基本的能量供应。因此,基于这样的农业管理的儒教政府就有力量压倒任何政治上反对它的理由。此外,源于气候灾害的这种基础结构似乎也可以说明儒教帝国的循环性,只不过是“家天下”的姓氏集团发生了变更而已。由于人口过剩和土地兼并所引爆的农民起义不能回避水利和“荒政”的重建或扩大,因而也不能回避由此所决定的政体形式。

## 二、农耕社会与中国宗教的和平性格

其实,中国传统的农业文明基于其生态特性,对外从来就不是笃武好战的。譬如拿长城南北农耕区与游牧区之间的战争的动机来说,便存在着强烈反差。对于农耕社会来说,漠北塞外,不适合耕稼,没有占领的价值。长城以外主要是夏季牧马,等到秋高马肥,牧区就会季节性地迁移;而长城以内,秋天正好是收获的季节,秋收与军事颇难两全。对于北方,军事侵略相当于一次季节性的迁移,无需人力、物力方面特殊的成本,而且可掠夺到人口和牲畜;对于南方,则要由国

① 《孟子·告子下》。

② 《孟子·梁惠王上》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

家岁收来为军队提供大量给养,战争的胜利不过是为避免财产和生命的进一步损失罢了。从经济价值来看,农耕社会缺少把握战争的主动性。

由于在家庭内部广泛存在的互惠互利关系使得传统儒教社会对于人口增长所引起的一连串经济后果不敏感,加上精耕化农业对劳动力需求的潜力,一定时期内人口增长的稳定,就会出现在最高容量的临界点上。然而森林、土壤和水源在不断耗尽,生态环境的恶化导致了食物质量的下降,例如野生或驯化动物的肉食的数量和质量都在降低。贫穷相应地加深了。

中国传统宗教契应了这一类苦难,引导人们去积极适应。正是在人口增长最为关键的宋明时期,儒教越来越赞成禁欲的方法。由于农业社会整体上不再能成功地履行能源的提供者和再分配者的职责,故而从主体欲望上着手调节。这恰好契接佛教、道教一贯所倡导的食物调节方式。尽管这不会改变统治阶层的奢侈、浮糜之风,但却有助于在社会上营造一种氛围,即在精神上解释和安慰穷人的痛苦处境,从而缓解传统农业文明的窘境。这其中当然也不乏某些永恒的、超越的价值,例如对生命的礼赞和包容,对微贱者、弱者的怜悯,最典型的是佛教的“慈悲为怀”和“众生平等”的观念。

以宗法制为基础的统一帝国,通过儒教的教育体系,进一步强调了它的和平性格。<sup>①</sup>在古代知识分子群体里面,除了传授礼仪与文献知识外,还教授武艺和乐舞;但后两者,在后来逐步退居次要地位。因而在传统教育中,起决定性作用的是围绕儒教经典的文字、音韵、训诂的学问。至于经典及其注释、宣讲之中所透出的义理内涵,虽有一些关于天道和心性的思辨,但这些方面显然只扮演次要角色。因此,中国的义理之学始终以相当实际的礼仪问题和宗法官僚体系的等级利益为其思考和判断的基点。儒教的教育,尤其在童稚启蒙的阶段,差不多是唯一合法的教育。而儒教的教育理念所欲培养的“君子”,是指达到全面自我完善的人,同时也在他们身上体现了天道的和谐。洗练的文字修养、引经据典的博学、优雅高尚的风度以及道德观念的纯正也都被视为君子言行的典范,这些都有助于和平性格的塑造。

### 第三节 少数民族聚居区的生态环境与其宗教的关系

中华民族大家庭内各少数民族的宗教,就其沿续、发展到今天的情形看,大体上可以分为四大区系:那就是东北亚的萨满教传统;西北边疆维吾尔等族当中

<sup>①</sup> 参阅马克斯·韦伯《儒教与道教》,商务印书馆1995年版,第五章“士等级”、第六章“儒教的处世之道”。

流行的伊斯兰教;青藏高原上的藏传佛教;滇、贵、川一带西南少数民族中的原始宗教与上座部佛教。除了外来的伊斯兰教和密宗佛教之外,它们大多还是和包括农耕、渔猎、畜牧在内的广义上的农业文化有一定的关联。今以萨满教、藏传佛教和傣族的上座部佛教为例,略作介绍。

## 一、东北的萨满教

萨满教对于北方诸民族的重要性在于,它堪称其文化和民俗的源头。那斑驳陆离的灵佩,那激越昂扬的铃鼓和那粗犷豪放的舞姿,百代传诵的神话,以及萨满们所拥有的涉及史训药卜、驱火治水、罟狩、妊娠等技能的秘传经验,都在持久地铸造着和培育着北方各民族的文化传统和精神素质。萨满在汉字或作“沙曼”、“萨玛”、“撒瞒”等。由对北方诸民族中流行的语词的辨析可知,在满语、赫哲语、锡伯语、鄂伦春语、鄂温克语中,Sa,Za等词根均为“知道”的意思。而满族著名民间史诗《乌布西奔妈妈》更明确地把“萨满”解释为“晓彻”的意思,实际上就是指沟通人神的灵媒。近世的一些研究成果,就其充当灵媒时的若干表现,称萨满为“情绪癫狂的人”或“不可自制的臆病患者”。但是萨满的职业素质,并不取决于这种臆病或精神躁狂的表现形态。事实上,他们是氏族中能够控制精神平衡点的智者和精通医卜百科的原始知识分子。所以满族的某些姓氏称赞萨满“有金子一样的嘴,有神鹰一样的勇猛智慧”。可以说,在少数民族地区,萨满是一个氏族兴旺必须依靠的条件,因为他(她)是一个民族的精神、智慧和力量的结合。

研究萨满教的学者告知我们,在信仰萨满的人的观念中,“神是一般人类看不见而确实存在的一种具备万能力量的气雾形幻象实体。它往往依托一种物质而运用其力量 and 影响”。<sup>①</sup>可是又说萨满教的观念认为“在人世外存在众多的神祇,自生自存,尊其本原,亘古长存,且按其独特的神界规律存在与生活着”。<sup>②</sup>萨满教是一种多神崇拜,甚至带有“举凡人世以外的一切都带有某种灵力”的泛灵论倾向。这当然是原始初民中相当普及的一个想法。自在的神界的观念作为心理上的崇拜对象为祭祀所需。然则其内在底蕴更为接近《易传》中“阴阳不测之谓神”的生机论哲学。清朝时期收集到的一则萨满的训示称:“万物皆有魂气,人有魂气,树有魂气,鸟有魂气,狐兽等有魂气,石有魂气,江有魂气,山有魂气,星月等有魂气,魂气无不有,魂气无不在……”<sup>③</sup>或云:“神也能也。神不在外,而在其内;神不在表,而在里;神不在肤,而在心也。心有则神存,心无则神

① 富育光:《萨满教与神话》,辽宁大学出版社1990年版,第1页。

② 富育光:《萨满教与神话》,辽宁大学出版社1990年版,第1页。

③ 转引自富育光《萨满教与神话》,辽宁大学出版社1990年版,第12页。

失。神处处有,神处处在。广聚万神独善己身。要学勤蜂劳蚁。百草可知其药性,百兽可知其禀性,百鸟可知其翔性,山川百鱼可知其水性,星月可知其动性,不知不解不能不做,非萨满也。”<sup>①</sup>

萨满教具有其他原始宗教类型的大部分崇拜形式,诸如日月星辰山体崇拜、灵禽崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜和生殖崇拜等,只不过具体的崇拜对象和崇拜类型的侧重点有所不同罢了。资料显示,萨满教存在着被视为来自恶神耶鲁里的冰雪的崇拜,但这远不如火崇拜更重要。因为在一年遭逢5、6个月酷寒的东北亚,火是该地区人民最为热切需要的,故而成为突出的祈祝对象。此外,在萨满教中与祖先崇拜地位相当者是围绕镶嵌在天空上的日月星辰的崇拜,由此所形成的仪式谓之祭天,尤其星祭为极隆重而又最具影响的古俗之一。之所以如此,是因为该区域少数民族的早先活动范围局限于北纬 $36^{\circ} \sim 50^{\circ}$ 之间,他们时时深入到亚寒带和北寒带地区去从事渔猎,周而复始出现的星空格局,比起日月来显得更为重要。瞭望星辰位置,可以判定节令、方位、时间、寒暖、风力变化,以及伴随此类气象而出现的所在地区的各类动植物的生态信息。灵星崇拜实际上反映了这种生产、生活需要。此外的祭海、祭熊、祭虎、祭狼、祭蛇等也极具东北亚的地域特色。

## 二、西藏的宗教

西藏宗教主要是密宗佛教,它几乎渗透到西藏所有的制度和居民生活之中。但是,除此以外仍有一些不该忽视的信仰形式,它们更接近于萨满教的气质。它们或者以相对自主的“苯教”名目出现,或者以一整套观念和习惯的形态存在,深深地影响西藏的民俗文化。不过,“苯教”之类较为原始的信仰没有严格的教义、教理,没有专门的宗教职业人员,也没有专门的崇拜场所,总之没有制度化,在西藏后来的历史上,它与无所不在的佛教重叠,或者说潜伏在它之下。

到过西藏的旅行家们,常常会在羊肠小道穿越的山口遇见大堆白色的石块,这些石堆被称为“武士的城堡”、“战神的城堡”,但最为常见的名字却是“山顶嘛呢堆”,通常解释为“路途和山口通行税”,或“道路境界石路标”,这种石堆可能让人联想到坟墓。但它更明确的是代表山上的战神。<sup>②</sup>石堆上面插着一些木棒,并用绳子牵向一棵树或一座山崖,绳上挂着一些写有咒文的破布或纸条,称作“风马”。人们也经常在这些石堆上增添一些模拟的或木制的武器,放一些牧羊、羴羊、牦牛的角或者整个头颅,如同在祭坛上所做的一样。每当藏民穿越山口的时候,便要在那不成形状的石堆上添一块石头等,同时大声呼叫:“神必胜,

① 转引自富育光《萨满教与神话》,辽宁大学出版社1990年版,第12页。

② [法]石泰安:《西藏的文明》,中国藏学出版社1998年版,第241-243页。

恶魔必败。叽叽嗦嗦!”<sup>①</sup>那几个音节是战争的欢呼。而在藏民的心目中,“风马”中的“风”是生命的本原,实在与汉族人观念中的“气”有些相似,它既是指人们呼吸的气息,也指人体功能的微妙颤动。

在佛教传入期间,吐蕃就已有苯教。当时的形势很可能与汉地道教的情况十分相似,除了固有的、继承下来的制度以外,它还有把一些分散的、没有系统的民间信仰的修持法和习惯纳入自身轨道的倾向。纯粹的吐蕃苯教很像是某种萨满教的形式,例如苯教徒都喜欢以长鼓和钹伴奏,并且还擅长各种幻术,他们想象自己骑着长鼓如同骑着一匹马一样飞向长空。而我们知道,跨长鼓遨游太空的神话在萨满教当中很常见。较重要的苯教徒显然是一些巫师或祭司,他们在葬礼和盟誓的进程中举行祭祀,同时也以各种驱魔咒为人治病。但在西藏,不管苯教的影响有多大,意识形态方面最后的获胜者却是佛教。

藏传佛教在思想要素方面兼奉印度龙树的中观宗和无著的瑜伽行派。对这两种哲学的源头来说,有一点是共同的:我们这个色界的一切事物和要素,亦即一切法(Dharma)均无自性。而对于真正的“实际”则不能予以言诠表述,而只能以圣者的沉默去契应。中观派对于任何元对立的子项都表示一概否定。而瑜伽行派对藏有色相种子的心理结构进行了细致而深入的分析,从而为修持的方法提供了依据。

但是真正构成藏传佛教特色的是一系列属于密教系统的修持方法。因为当吐蕃人前往印度求法时,正值密教繁荣兴旺的阶段。在藏传佛教内,深层的信仰和精进的修持是以大量存在的僧侣为基础的,而世俗信仰者的活动则主要在于积累功德,其手段是向寺庙和贫穷者布施、在佛像前燃灯、朝圣进香或绕着圣物周围转经等。藏传佛教也流行“六道轮回”观念。有关地狱的惩罚和对死者的审判,是流浪艺人说唱的主要内容,所以人们一般都认为他们是曾经进入地狱而后还阳的人。后来,为了教化信仰者,某些假面具舞蹈也出现了一些被认为处于两次转生中间阶段(中阴)的人。

在建立恰当信仰的领域内,藏传佛教特别强调与本尊神和上师相应,据说崇拜祖师的一根毫毛比崇拜三时(过去、现在、将来)所有佛陀的功德还要大。这种无条件的信赖,目的是要消除思辨的思想,因为后者总是稳固了我执的观念。基于上述观点,所以普通信教者和僧侣中的弟子都必须全面地服从喇嘛,而喇嘛又对他进行了一番考验以证明其信仰的坚定性。

藏传佛教又特别注重修法的仪轨,观想修持是僧侣宗教的主要修习形式,必须伴随仪轨同时进行。寺庙附近差不多都设有修道地点,僧侣们可以在这些山

<sup>①</sup> [法]石泰安:《西藏的文明》,中国藏学出版社1998年版,第242页。

中偏僻的地方隐修一段时间,期限可以从数日、数月直到数年,甚至可能是终生的。密宗佛教的观想修持有整套关于人的心理—生理结构的设想,而以与脊柱有点接近的中脉为主干,其位置上至头顶百会穴下至密处,状如麦秆,人体的气脉据说有 24 000 条,但最重要的就是中脉和其左右两侧的两根动脉。这些主要动脉均与梵、眉间、喉、心、脐、密六轮——或身体中精微的能量聚集核——有关,这些轮乃是从前颅顶一直分布到性器官的基部。修持的境界就是要产生大乐、法的契应和菩提心(觉悟之心),这种观想的修持的境界又称为“空乐双运”。为了适应藏区雪域高原的特点,具体的修法通常是刚烈的和产生高能量的。

### 三、傣族的上座部佛教

西南地区尤其云南堪称一个神奇瑰丽的民族博览馆。由于山地、峡谷、高原、热带和亚热带丛林等错杂分布的地形特征而形成各种相对封闭的小环境,又为交流和同化的进程带来一定的困难,因此在该地区形成了多民族杂居和宗教、习俗各异的面貌。除了西康一带的藏族和接受了南传上座部佛教影响的傣族以外,大部分仍处在典型的原始宗教的发展阶段。而 6~8 世纪开始涌入西双版纳傣家地区的上座部佛教,也曾经历过与其地的稻作文化相调适阶段。通过大佛爷和小和尚直接参与原始宗教的农业祭祀活动,以及在自身的信仰体系内创造一整套农耕礼俗和农业祭祀活动,上座部佛教融入到傣族稻作文化的体系之中。例如在每年 4 月中旬左右的傣历新年,家家户户都要将糯米饭和肉等食品和少许谷种等送至佛寺去赧佛,因为他们认为用谷种赧佛就可获得今年稻谷丰收的保佑。其仪式结束后都要争着抢下一截棉线,认为用它拴在果树上,各种果子就不会有病虫害了。接下来就进入了节日的高潮,人们用清水浴佛和彼此泼水祝福。

事实上,以泛灵论为背景的原始宗教的礼俗在佛教普及以后,仍然广泛存在于傣族人民的生活当中,例如祈谷神、祀水神和祭寨心等。寨心即一个村寨的靈魂,通常以村落中央的一棵大树、一根木桩或几块圆卵石为标志。其祭一年一次,具体时间由“波章”即头人“根据村寨中人畜健康状况和水田中稻谷的长势来确定”。<sup>①</sup>譬如一段时期内人畜频繁生病,或稻谷长势不好,而被追溯到其源头系鬼怪作祟,便要举行该项祭仪。通过这些例子,不难发现傣家原始宗教礼俗与西南地区的稻作文化和村寨的福祉息息相关。

<sup>①</sup> 参阅郭家骥《西双版纳傣族的稻作文化研究》,云南大学出版社 1998 年版。



## 重点难点

1. 中国宗教多方面地体现出生态环境意义。在较深层次上,中国宗教会涉及征候思维方式,这种方式在月令模式、天道观、伦理观和象数学等方面都可以得到佐证。从根本上看,中国宗教的征候思维方式乃是传统农业所依赖的物候学特征的泛化。

2. 阴阳五行的模式可以说是中国古代宗教与哲学传统独具的一种思维方式。从征候的角度来看,“阴阳”观念是按照辩证对立的模式来统领各类征候;五行则是侧重于强调各类征候或征候群在季节性循环中的变化。五行模式所体现的自然特征,原本就是对东亚季风性气候条件下的各方面物候规律的概括。

3. 农业生态在汉地传统中的显著地位,使得物候学观察的一系列方法论预设,在人们的思想观念里潜移默化地发挥着重要影响。比如效应性、循环性、同时性和实用性四个特征就既是物候学方法所要求的,也是中国宗教的思维方式,又如“中和”的理念,更是把握和运用征候时所需要的一种整体论原则。

4. 中国宗教具有追求社会稳定的性格,这种性格可以称作“和平性格”。主要表现在:三教都倡导慈悲、仁爱、忍让或谦顺的人生理念,力图通过“存养”以完善人格,提高个体的能力,从而为社会作出自己的贡献。

5. 今日各少数民族的宗教,大体上可以分为四大区系:东北亚的萨满教传统;西北边疆维吾尔等族当中流行的伊斯兰教;青藏高原上的藏传佛教;西南少数民族中的原始宗教与上座部佛教。这些少数民族原本的宗教传统大多和包括农耕、渔猎、畜牧在内的广义上的农业文化有一定的关联。

## 复习思考题

1. 试述物候学与农业的关系,以及这种关系在中国典籍中的反映。
2. 为什么说“阴阳五行”模式所反映的物候特征只有在中国才得以典型体现?
3. 试述农耕文明的征候学方法与儒、道二教的认知倾向之间的关系。
4. 少数民族宗教主要有哪些?

## 参考读物

1. 许倬云. 汉代农业. 南京:江苏人民出版社,1998
2. 马克斯·韦伯. 儒教与道教. 北京:商务印书馆,1995
3. 张岱年. 中国哲学大纲. 北京:中国社会科学出版社,1982

## 第十四章 人口、移民、战争与中国宗教的关系

中国宗教研究,允许从许多不同维度来展开。一方面,我们可以考察中国宗教的内在思想蕴涵、历史发展过程;另一方面,我们可以探索中国宗教与社会文化环境的关系。从人口、移民、战争的立体视觉来审度中国宗教的作用与影响,这是诸多维度中不可忽略的专题。这个专题研究,不仅是深入透析宗教功能、特质的需要,也是审视人类发展过程、认识社会发展规律所必需的。

### 第一节 宗教信仰对人口繁衍的影响

人类社会的延续需要以人口的再生产为基本前提。人口是社会生产力构成的要素,其主要组成部分是劳动者。作为生产力的核心,人口的生产是社会性的,没有一定数量的人口,就不可能有社会生产,人类社会也不可能存在。人口繁衍受到诸多因素的影响,宗教是一种不可忽略的因素。

#### 一、原始宗教生殖崇拜与人口繁衍

论及宗教对人口繁衍的影响,不能不追述原始宗教的生殖崇拜现象。这虽然离我们生活的时代相当遥远,但通过特别的追述却可以找到生育观念的源头。

原始宗教起源于旧石器时代中后期,在新石器时代得到进一步发展。它的范围和内涵非常广泛,其中就有与人类生殖有关的女性祖先崇拜以及与此紧密相关的生殖器崇拜。人们对于远古祖先的卓越贡献,总会怀着崇敬的心情在代代口头相传过程中不断地赋予其神话色彩。<sup>①</sup>可以说,对自己血亲先辈的崇敬

---

<sup>①</sup> 相传黄帝是发明舟车、宫室、衣服等器物的神,还创制了文字。炎帝、神农发明种植、医药,伏羲发明家畜驯化,燧人发明用火,他们是传说中的人也是神。

是原始宗教的早期形式之一。<sup>①</sup> 远古的女性祖先是 earliest 被作为农业神祇崇拜的,因为农业的发明本来就是妇女的伟大功绩。与女性祖先崇拜密切相关的就是生殖器崇拜。原始先民崇拜作为农神的女性祖先在生殖人口方面的巨大贡献,把她们尊奉为农业生产之神和人口生殖之神,而生殖是与生殖器官分不开的,人们就以人体最富性别特征的性具作为崇拜的对象,于是出现了生殖器崇拜的现象。生殖器崇拜主要是为了祈求人口的繁衍,希望祖先能保佑族群人丁兴旺。但同时还有祈求神灵护佑、驱邪避害、促进粮食丰收的目的。

茹毛饮血的蒙昧社会之所以产生了生殖崇拜的宗教现象,进而把人口的兴衰、后嗣的有无与多寡视为上天或神的旨意,是因为先民们的生存环境极其恶劣和危险,生育和抚养后代无比艰辛,自然灾害、疾病侵淫褻犯,死亡随时随地都会降临到一个部落或个人头上,人类对外界的抗衡能力相当薄弱。为了能在这险象环生的世界中存活下去,保存个体生命及种族的延续,尽量地生育,这是人类唯一的选择。因而,生育成了人类最大的美德和使命。人们嘉奖推崇那些为部落繁衍了后代的人。从先民崇尚生殖的图腾以及上古社会流传于民间的神话传说可以发现人类对生殖子女和繁衍后代的重视。

进入父系社会以后,尽管社会制度发生了许多变化,但早先的生殖崇拜观念并没有消失,而是以一种变形的方式继续对人口繁衍发生影响。稽考古史文献以及地下发掘资料,我们发现在母系氏族时期作为农神与生殖神的对象在父系氏族时期已经改以男性为主,其中最重要的就是神农。<sup>②</sup> 他是中国古代最受推崇的农神,直到进入文明时期以后,历代统治者都要举行隆重的仪式来祭祀他,以祈求农业的丰收,故而成为重视农业生产的象征。但是,祭祀神农的意义并非单纯地是为了祈求农业丰收;倘若进一步发掘就可以看出在深层次里依然保存着生殖崇拜的思想观念。根据《周礼》等书的记载,西周天子在南郊籍田时,行躬耕之礼,其播种的谷种则是由后宫提供的。选种、育种、储藏种子也是由王后、嫔妃们负责。“古者使后宫藏种,以其有传类蕃孳之祥,必生而献之,示能育之,使不伤败,且以佐王耕事。”<sup>③</sup> 周代这种由后宫妇女贮种、育种的礼俗当是源自史前古老的祈殖巫术。因为不论是“后宫”还是“种子”都具有生殖象征意义,这种生殖不仅是物种的自然生殖,也是人种的生殖。从这个意义上说,祭祀神农既是祈求农业丰收,也是祈求人丁兴旺。在这里,农业生产与生产力再生产的愿望被

① 如东北松花江下游的赫哲族的祖先偶像为两个木偶,一男一女,男子平头,女子尖头,均以熊皮为衣。人熊合一,正反映了祖先与图腾的密切联系,而动物图腾崇拜的起源可以追溯到旧石器时代,历史久远。

② 神农应该是位女性,民间传说中就有称神农为“神农婆”的,但后代的文献记载和画像石都把神农描绘成男子的形象,这显然是父系社会的产物。

③ 《周礼·天官·冢宰·内宰》。

一种象征仪式统一起来了。它的作用不仅是鼓励全社会重视农业,而且是鼓励全社会重视人口繁衍。

## 二、制度宗教的婚姻生育观与人口繁衍

随着社会的发展,宗教形态起了变化。一方面,早先的原始宗教继续在许多区域流行;另一方面,新的宗教衍生出来。此类宗教形态因为有比较严格的制度,学术界将之称为“制度宗教”。在外国,比较典型的制度宗教有天主教、基督教新教、伊斯兰教;在中国,则有儒教、中国化佛教、道教等。正如其他意识形态具有一定的继承性一样,宗教观念也往往留下了历史印记。因此,我们从诸多制度宗教里也可以发现人类鼓励生殖的精神。为了便于比较,也为了拓展知识背景,我们选择基督教、儒教、道教的婚姻生育观念来加以剖析。

按照基督教《圣经》的记载,亚当与夏娃的结合被看作人类婚姻的发端和人口繁衍的起点。在基督教看来,上帝是世界的造物主。在上帝的所有造物中,只有人是按照上帝自身的形象创造出来的,因为人具有灵魂,所以是唯一有希望获得上帝拯救的存在物。《圣经·创世记》宣称,上帝最喜欢人类;他希望人类繁荣昌盛、充满地球并征服地球,“使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫”<sup>①</sup>。上帝在用洪水毁灭地球前曾对挪亚家族许诺说:“你们要生养众多,遍满了地。凡地上的走兽和空中的飞鸟,都必惊恐、惧怕你们;连地上一切的昆虫并海里一切鱼,都交付你们的手。凡活着的动物,都可以作你们的食物,这一切我都赐给你们,如同菜蔬一样。……你们要生养众多,在地上昌盛繁茂。”<sup>②</sup>根据这种观点,人是大自然的主人,他明显的高于其他生命形式;所有的造物都是上帝创造出来为人类服务的。

在中国的制度宗教里,虽然不像基督教那样宣称人在世界上的中心地位,但在倡导生育方面却有过之而无不及。从汉字里,我们就可以找到这种信息。大家可能注意到,从古到今,“也”字无论在古典文献还是在现代生活用语里,其出现的频率都很高。按照汉代文字学家许慎的解释,“也”字本是女性生殖器的象形,人们频繁目睹这个象征女性生殖器的字,经常将之挂在嘴上,从而形成生殖意识的强调作用,这是可想而知的。古代儒生念经“之乎者也”,遇上“也”的时候停顿的时间特别久,也许人们已经忘记了它的最初意义,但从根源上看却表明了传统中国对于生殖问题的高度重视。实际上,重视生育,这一直是儒教的基本

<sup>①</sup> 《圣经·创世记》:《神的创造》,第26节,中国基督教三自爱国运动委员会,中国基督教协会2002年版,第1页。

<sup>②</sup> 《圣经·创世记》:《创世记9〈神与挪亚立约〉》,第1~7节,中国基督教三自爱国运动委员会,中国基督教协会2002年版,第7页。

观念。儒教伦理强调“不孝有三，无后为大”，这对中国社会的生育文化影响极深。所谓“有子万事足”、“多子多福”、“延续香火”等，成为中国人基本的生育价值观念，极大地刺激了中国人的生殖行为；子孙满堂是中国过去理想家庭的基地，没有生育就是绝后，所以没有孩子的家庭往往会遭到周围人们的蔑视和嘲讽。中国古语有云：“凡年至四五十而尚未有子者，辄引以为大忧，惧他日为若敖之鬼也……视灭国之痛尤过之，盖狭义灭种之惧也。”可见，人的一生就生活在一种相互依赖的家庭关系网中，父母年老体衰时，唯有儿女的劳动成果可用来赡养父母，养儿育女对父母来说就是为自己“养老”进行储备。

除了儒教之外，中国道教也相当重视生育问题。作为中华民族的本土宗教，道教素来“俱乐生而恶死”，并常常以“仙道贵生”来标榜自己。被道教奉为经典之一的《老子想尔注》，在阐释老子《道德经》“道大，天大，地大，王亦大”思想时，从贵生角度将其发挥为“道大，天大，地大，生大”。<sup>①</sup>并且指出：“四大之中，所以令生处一者；生，道之别体也。”这里所谓“生”虽然并非特指“生育”，但由此可见道教对生命之重视。这种珍惜生命、乐生恶死的生命伦理观念，使得道教十分关注和重视人类自身的生殖、繁衍问题。在道教庞大的神仙谱系中，就有不少专司生殖或与生育子嗣有关的神仙，例如西王母、九天玄女、碧霞元君、后土娘娘等。道教在人类生育问题上有许多独到见解，形成了带有鲜明特色的生育观。<sup>②</sup>

道教生育观以阴阳平衡思想为理论基石。《太平经》云：“天地之性，半阴半阳”<sup>③</sup>，“故男不能独生，女不能独养”<sup>④</sup>。认为孤阳不生，独阴不成。基于这一认识，《太平经》强烈反对歧视妇女、残杀女婴的陋习。声称“今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应……灾害益多，使王治不得平”。<sup>⑤</sup>受道家崇尚“阴柔”思想的影响，道教中的妇女地位一直比较高。道教神仙谱系中有不少女仙、女神。在道教初创时就有地位颇高的女祭酒。在道书《上清黄书过度仪》中甚至还有“女师”一说，云“天师嗣师系师女师”，其地位仅次于系师之后。因此，道教反对重男轻女。由此可见，道教生育观念表现了注重人口生态平衡的理性精神，有其合理之处和现代意义。<sup>⑥</sup>在儒教居主流地位的文化背景下，道教的男女平衡生育观虽然无法成为中国传统社会的主导，但它在客观上也对那些歧视女婴等陋习有一定的抑制作用。

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第33页。

② 卿希泰、盖建民：《道教生育观考论》，载《中国哲学史》1998年第2期。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第702页。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第149页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第34页。

⑥ 详见卿希泰、盖建民：《道教生育观考论》，《中国哲学史》1998年第2期。

### 三、宗教信仰与家庭婚姻制度

宗教信仰不仅影响了人们的生育观念,而且影响了婚姻家庭制度。例如,信奉基督教的日耳曼民族奉行比较严格的一夫一妻制,而伊斯兰教却允许一夫多妻制的存在。在欧洲中世纪,教会对婚姻、家庭、收养等与人口相关的问题,享有无可争辩的管辖权,甚至有关出生、死亡、收养、结婚、离婚的数字,也以教会登记为唯一的来源。此外,某些宗教职业者(如天主教的神甫、修女,我国佛教的僧、尼和喇嘛等)终身不婚,某些宗教禁止本教教徒与异教徒结婚。这些也都是与宗教有关的重要的人口现象。在英、美等一些国家,僧职是无力成家立业的人的避难所;宗教上的独身主义无疑在某种程度上对人口的增长起了一种独立的遏制作用,但就大体而言,独身主义是被看作那些势将遏制人口增加的广泛的自然力量表现出来的一种方法,而不是被看作一种新的自然力量。为了人类的延续,每个人都有义务参与繁衍,繁衍是人类天然的使命和职责,这使主流社会从来就不认可单身者逃避生育的生活方式。人类社会主流文化的形成有它一定的客观规律,凡属主流,既为典定,必然有其理由。所以一夫一妻制的婚姻家庭体系,成为人类社会主流的生活形式。从社会学角度看,家庭生育是人类迄今为止最好的繁衍形式。为了人类不至于在地球上灭绝,人类必须鼓励生育,为了生育出优秀的后代,人类实行了非血缘关系的一夫一妻制婚姻。婚姻家庭与人类的延续就此结合了起来,其重要性上升到了人类生存的高度。正是基于此,人类社会对非宗教的禁欲者——传统社会的单身者表示歧视。因为传统社会单身生活方式所产生的后果就是:排斥婚姻和家庭,放弃生育以及抚养子女的义务。人们用对单身者的歧视态度来教育自己的后代一定要为家庭、家族和国家繁衍子女,否则就等于没有尽到做人的责任和对社会的义务。

当代社会,生育仍作为家庭的传统功能之一,为人们所接受。尽管随着时代的进步,国家也实行计划生育,控制人口的无计划增长,但这一做法是为了优生优育,而并非要求“计划不生育”,传统的中国家庭还是以视孩子为“天伦之乐”的占绝大多数。儒教创始人孔子强调并多方阐发的“孝”的理念,对中国人的婚姻家庭制度影响深远。孝是子女对父母的道德态度,其基本要求如孔子所说是“敬养”,既敬爱又赡养。孝本出于天性,人之生命受之于父母,从婴孩至成人,无不承受父母无私的抚育和殷切的关爱,有此恩德,子女抱之以孝,应在情理之中,不孝则违背人性,乖离情理,也缺乏最起码的宗教终极关怀精神。退而言之,人们虽不注重子孙满堂,但传统观念上还不能接受“无子孙”的现实。所以,选择不育,从古至今,对中国传统家庭伦理都存在着强烈的冲击和挑战。随着社会的发展,社会对家庭的干预逐渐减少,家庭生活被认为是个人的私事而与他人和社会无关,私生活的权利受到世人普遍的尊重,宗教、法律、道德和社会舆论对个

人婚姻、家庭生活、生儿育女的干预受到严格的限制。由此,人们的生育观念也在不断进步,生育观念的转变使人们对家庭生育有了新的理解。

总之,人口繁衍与宗教信仰的关系随着时代的发展而不断变化,呈现出不同的面貌,从而烙上不同时代的印记。宗教作为意识形态范畴,通过人们的生育观、婚姻家庭观等媒介,对人类的行为动机起着潜移默化的作用,从而深刻地影响着整个人类历史的发展进程。

## 第二节 移民浪潮与中国宗教信仰的传播

宗教不仅对人口繁衍产生影响,而且与“移民”问题也结下了不解之缘。因此,我们研究中国宗教信仰的社会功能不能脱离“移民”问题。

### 一、移民定义与族群宗教文化融合述略

宗教与移民的关系,在世界各个角落里都可以感受得到。在中国,儒、释、道三教曾经由于移民浪潮而更为流布;在西方,天主教、基督教新教、伊斯兰教等宗教也由于移民浪潮而拥有更多的信徒,这在东西方历史文献里都可以找到生动的案例。

为了准确把握宗教与移民浪潮的关系,我们有必要粗略考察一下“移民”(human migration)一词的涵义,并给予简单的界定。“移民”一词最早出现在《礼记·秋官·士师》中:“掌士之八成:……八曰为邦诬。若邦凶荒,则以荒辩之法治之。令移民通财,纠守缓刑。”<sup>①</sup>意即迁移人口,还称不上一个专名。《管子·七法》中也提到:“不明于决塞,而欲殴众移民,犹使水逆流。”这也指人口迁移。与“移民”同义的另一个词是“徙民”,也是迁移人口的意思。国际上流行的解释有:“广义的移民是指个人或团体有相当长的距离的比较经常性的迁移行动。”<sup>②</sup>“移民通常是指居住地发生了经常的变更的个人或团体。”<sup>③</sup>一般来说,移民是指迁移了原来的居住地而在其他地方定居或居住了较长时间的人口,作为研究的对象或一种社会现象,移民一般都是指人口,即一群人或一个群体,即使是以个人为单位的迁移,也可以归纳为某一类型的移民。<sup>④</sup>

中国历代移民浪潮的出现都有着复杂的政治、经济、文化背景。风起云涌的

① 《礼记·秋官·士师》。

② 《不列颠百科全书》(国际中文版),中国大百科全书出版社1999年版。

③ 《大美百科全书》,外文出版社1994年版。

④ 详见葛剑雄主编《中国移民史》第1卷,福建人民出版社1997年版。

移民大浪潮,客观上促进了民族与宗教的大融合。移民与宗教的复杂关系,也在中国的历次民族大融合这一历史现象上得到有力展现。如魏晋南北朝时期的民族大融合,不仅是北朝的现象,也发生在南朝境内各民族。中原人群的南迁及对南方的开发过程,也正是南朝民族融合的过程。开发所至,也就是融合所至。需要指出的是,不能将北朝的民族融合简单地视为“汉化”,融合在相当大的程度上也是“胡化”。僧徒在北朝人数上众多,有力地显示出佛教在民众生活中的普及与深入,这是“佛化”,也可以说是“胡化”。正是佛教,使北朝族属各异、文化不同的人群,有了共同的精神信仰,为民族融合提供了一道地平线。

自唐代开始,我国南方经济快速发展,从阿拉伯和波斯来我国经商的人日益增多。当时广州是通商大埠,外商数以千计,他们的聚居地称“番坊”,并建有礼拜寺。而后留居在中国的商人与汉民通婚,并长期接触,因而信仰伊斯兰教的人数不断增多,其分布地区逐渐向其他城市与附近地区扩散。

## 二、巴蜀一汉中移民与五斗米道的传播

为了进一步说明中国宗教信仰与移民浪潮的互动关系,本章以下将通过一些个案来展示。首先,我们来考察巴蜀一汉中移民对于五斗米道传播的作用。

如前所述,巴蜀是五斗米道的发源地,“五斗米道”的创始人张陵开展传道活动的范围,主要是在蜀郡一带。张陵在世时,五斗米道已经组织严密、戒律森严,这为其后继者张鲁在汉中推行政教合一的统治打下了基础。东汉末年,小农纷纷破产,社会陷入动乱恐慌之中,流民(移民)急剧增多。在军阀混战的局面下,不少民众背井离乡,为保全性命逃往相对安定的汉中地区,如“韩遂、马超之乱,关西民从子午谷奔之者数万家”<sup>①</sup>。张陵之子张鲁“行宽惠”,<sup>②</sup>采取“政教合一”的策略来统治百姓,起到了稳定民心的作用,五斗米道凭借政权的力量,扩大了教势,强化了影响。张鲁统治巴、汉一带地区前后将近三十年,其中五斗米道的政绩功不可没。张鲁的政权还得到少数民族的支持,史称“民夷信向”<sup>③</sup>,“流移寄在其地者不敢不奉”<sup>④</sup>。由此可见,汉中人民信奉五斗米道的不在少数。五斗米道与太平道的最大不同就在于,它不但没有遭到太平道那样的悲惨命运,<sup>⑤</sup>反而在演变为天师道之后,成为道教的正宗。魏晋天师道在北方的传播与曹操对民间道教的镇压以及五斗米道的北迁有极大关系。建安二十年(215),

① 《三国志·张鲁传》。

② 《华阳国志·汉志》。

③ 《后汉书·刘焉传》。

④ 《后汉书·刘焉传》注引《典略》。

⑤ 曹操对信奉太平道的黄巾军采取武力镇压与招降并举的策略。太平道因发动黄巾起义而遭到残酷镇压之后,从此销声匿迹,传授不明。



曹操率领十万大军西征张鲁,当地少数民族曾为捍卫张鲁“政教合一”的政权,进行了勇敢的抗争,但最终还是被曹操攻破,张鲁随之投降。张鲁投降曹操后,连同其骨干一起被曹操带回北方,于是五斗米道的上层人物迁入北方居住,汉中大批信奉五斗米道的民众也被迫向北方迁移,促成了五斗米道由巴蜀向北方传播,五斗米道的势力也随之发展到中原地区。《隋书·地理志》称:“汉中之人……好祀鬼神,尤多忌讳,家人有死,辄离其故宅。崇重道教,犹有张鲁之风焉。”这一记载说明了张鲁的五斗米道在汉中人民心中留下的深刻印象。也正因此,曹操才迫使大量的汉中人民北迁,在他们中间有许多是信奉五斗米道的教民。

应该看到,张鲁及其大量臣民的被迫北迁,给五斗米道的发展造成了双重的后果:一是使五斗米道在组织上陷入一度的混乱状态,尤其是其教主张鲁的去世,使得这种局面更加恶化了;二是大量北迁的教民继续保持其传统的信仰——五斗米道,这为它的进一步传播提供了便利。我们知道,宗教信仰观的形成具有持久性,一般而言,一个虔诚的宗教信徒,绝不会因为变换了地方就轻易放弃其信仰,这些教民北迁后,自然会继续传播五斗米道。加之张鲁及其家属、臣僚等深受曹魏的优待,又和曹家联姻,因而五斗米道也被允许在一定范围内活动。《后汉书·刘焉传》就记载着曹操在接受张鲁的投降之后便说道:“将还中国,待以客礼。”尽管如此,由于魏晋统治者对民间宗教活动存有极大的戒心并对宗教活动加以禁止,使得五斗米道在道教律令和规章制度上极不完善,组织涣散,号令不一,其发展处于停滞状态。但在巴蜀及江南地区,部分民间道教组织却在形成发展传播之中。如陈瑞领导的巴蜀天师道团,江东的于君道,帛家道,李家道等。随着晋一统天下,五斗米道又得以向东南传播,随后影响越来越大,范围也越来越广,以至遍及全国。<sup>①</sup>

### 三、闽台移民与民间信仰的流布

有关移民对宗教信仰的作用,我们从闽台移民的案例可以得到新的佐证。历史表明,福建在汉代以前被称作蛮荒之地。三国以来,由于战争动乱,中原一带的人民就逐步向这里迁移。历经一千多年的时间,构成了以中州徙民为主体,兼有不少来自其他地区汉人的移民群体,汉族的宗教信仰即在这里逐步扎根。随着历史的发展,福建形成了独特的民间信仰。后来,这种具有区域特色的民间信仰又随着移民者向台湾地区以及海外传播。福建民间信仰的辐射主要表现在两个方面:一是明清时期,以闽南人为主的福建人大批渡过台湾海峡,移居台湾

<sup>①</sup> 参阅卿希泰主编《中国道教史》(修订本)第1卷,四川人民出版社1996年版,第三章的相关内容。

岛,闽南的民间信仰差不多被全盘移植到台湾,构成了闽南民间信仰与台湾民间信仰的渊源关系;二是明代以后,闽人移民到东南亚一些国家和地区,尤其是印度尼西亚,福建民间信仰也被随之带去,并得到广泛传播。

福建民间信仰是怎样随着移民浪潮而流布台湾地区及海外的呢?这里拟以妈祖信仰为例来加以说明。宋代福建莆田湄洲的妈祖信仰,传播和发展至今,已经成为维系大陆与台湾人民感情的一个纽带,密切两岸各种关系的一种象征。海内外广大笃信妈祖的信众,雅称妈祖为“海峡和平女神”。史载,妈祖信仰传播到台湾始于南宋,自南宋开始,福建的移民就不断地迁往台湾,尤其是泉州、漳州、莆田等地的贫民、渔民、商人,有不少人在澎湖、台湾安家落户,因而妈祖信仰也随之传播并流行开来。云林北港朝天宫,就是闽粤移民最早修建的妈祖庙。宋元时期,我国海上交通和贸易极其旺盛。泉州商人从事发达的海上通商贸易,妈祖又被航海者尊奉为“海上保护神”。当时,莆田湄洲妈祖已成为泉州府辖区内赫赫显灵的神明,泉州的商人和航海者也对她极为崇拜。长期以来,从泉州港出海的航船(包括华侨移民),都设有供奉海神妈祖的神位,每次起航前,船主和移民总要到各埠头妈祖庙进香,祈祷神明保佑,还取香土、令旗或神符等,随身远航,以求一帆风顺,平安赐福。每到一处海岸或目的地,他们都要把妈祖神位请上岸,有的随即建庙奉祀。在明末清初三度移民高潮中,漳、泉等福建沿海移民,随船供奉妈祖神像到台湾落户后,就地建庙崇祀妈祖,清代有据可查的台湾妈祖庙就有310座。福建迁台的移民在大陆家里虔诚地信奉妈祖,到台湾后仍然保留着古老的妈祖信仰。<sup>①</sup>

#### 四、客家移民与民俗信仰的交错流迁

值得一提的还有一个在不断迁徙中孕育和成长起来的民系——客家人。唐代安史之乱和唐末五代的连年纷争,以及两宋和宋元之际惨烈的民族战争的连天烽火,使得中原和江淮的老百姓为躲避战乱,一次次地被驱迫着告别故土,颠沛流离,辗转来到赣闽粤交界的大山区。他们与当地的土著居民及其他少数民族长期融合,终于在南宋后期形成一个新支系,它是汉民族在南方且以中原文化为主导的,兼有浓厚南方各土著文化色彩的民系,他们的邻居广府人称之为客人(客家)。客家人主要分布在赣南、闽西、粤东的广袤山区,人称客家大本营。闽西虽只占其中一隅,但在该民系的形成发展过程中,堪称为客家人的核心住地。由于赣南有赣江与长江相连,与中原交通相对方便,这种地理形势,使赣南吸纳

<sup>①</sup> 尤其是约占台湾人口8%的“林”姓,他们都认为是九牧林氏(祖先系莆田西天尾乌石村的九牧林)——妈祖的后裔或“本家”;再加上祖先由莆田辗转迁到台湾的宋氏和俞氏大家族,也信奉妈祖,这更有利于妈祖信仰在台湾的传播。

了大量的北方移民,但又使得移民到达赣南之后仍然没有充分的安全感,直到越过武夷山进入闽西之后才觉得真正脱离了战祸,方能安下心来重建家园,生息繁衍。至于粤东,地理位置偏远,北方移民进入粤东,一般都要经由赣南、闽西中转,时间也在宋元之后。于是,闭塞而安全的闽西就充当了客家人早期活动的中心舞台。明清时期,由于开发程度不断加深,客家地区人多地少的矛盾突显起来,客家人再次踏上了对外移民开拓新天地的征程。台湾是客家人新一轮对外移民的主要目的地。闽粤人民在明末时大批移民台湾,特别是康熙平定台湾之后的清初康、雍、乾时期。当时清朝实行的是鼓励漳、泉移民赴台,而禁止或限制潮州、惠州的客家人赴台的政策,所以客家人往往采用偷渡的办法,冒九死一生之险赴台。<sup>①</sup>在民间信仰方面,从故乡带来的乡土保护神,如闽西的定光佛、粤东的三山国王,依然是台湾客家人忠实的守护神,与台湾客家人同甘苦,共患难,如影随形,一起走过了风风雨雨的二三百年来。以定光佛信仰为例,闽西客家人渡台时船上就供奉着定光佛的神像,到台湾后又在定光佛的护佑和精神鼓励下克服种种天灾人祸,逐步取得今日的成绩。<sup>②</sup>定光佛信仰起到了团结同乡、抵御外侮、捍卫族群利益的纽带作用。

再如客家人典型的具有浓厚宗教色彩的石壁民俗,之所以能够播衍辐射至客家许多地区的重要原因是,它保留了中原古代的民俗。大量移民洪水般的涌入,因多来自中原,有较为相同的民俗,如婚庆、丧葬、生产、生活、服饰、语言、岁时节日等,折射出中原地域文化的广泛性。隋唐之际,由于战乱、灾荒或政府奖掖等多种因素,中原汉人迈着艰难的步履,一批批地向南逃亡,在南迁的过程中,大多数人曾滞留石壁。特别是在第二次唐代大批移民中,在石壁定居的时间较长、人口较多,为石壁民俗的形成创造了极为有利的条件。陈运栋曾在《客家人》中指出:“自从经过一次战乱之后,客家移民的主力,遂由长江南岸迁移到赣南山地,后来就以宁化一带为据点,向闽粤赣区拓植。”随着石壁先祖的迁移,种类各异的民俗被一同带去,在新的地区播衍传承,也有些民俗被客地融化、改变,或被赋予新的内容,或由于各种原因被新地区的民俗所取代。而客家人追念敬奉祖先的习俗是极为隆重虔诚的,充分表达了客家人念念不忘先祖的深切情怀,也充分见证了客家民系密切的渊源关系。同时,这也反映了独特的石壁民俗形成之后,虽经过漫漫历史长河的涤荡,一次次政治风波的洗礼,而没有从根本上

<sup>①</sup> 清政府的对台移民政策,使得漳、泉移民先到台湾,占据了台湾西部沿海平原一带,客家移民后到,只能插居中部的丘陵和山地。数百年来,经过与漳、泉人及原住民的长期互动,台湾客家人的聚居格局有了较大变化。

<sup>②</sup> 彰化定光庵的“济汀渡海”匾,庙中的“活百万生灵述托鄞江留一梦,觑三千世界汗挥线地有全人”联,都是闽西客家人备尝艰苦移台历程的见证。

改变,能够延续至今,保持中原古民俗的遗风,其根本原因就在于它的稳固性和传承性,已经在民众生活中形成道德行为的规范,并逐步上升到宗教信仰的层面。毋庸置疑,石壁民俗是中国民间文化、社会习俗以及宗教信仰的有机组成部分,影射着客家人独特的精神气质。

### 五、闽粤—东南亚移民:宗教信仰的进一步传播

闽粤地方宗教信仰,也伴随早期移民的足迹而传播到东南亚各地。例如印度尼西亚的华人宗教信仰大多来自闽粤,它们之间可用根与叶的关系来形容。明代时期,一般海船都设有“妈祖”女神的神龛,以海为生的人特别崇拜“妈祖”海神,于是妈祖信仰被带到印度尼西亚各群岛,对印度尼西亚华人社区产生很大的影响。膜拜妈祖的香火特别旺盛,凡闽南人所到的地区或国家,若设立同乡会馆,馆中必供奉妈祖诸神,使得妈祖信仰的传播越来越广,其影响也越来越大,以至成为“世界和平女神”。

除了妈祖之外,佛教、道教诸神信仰也一样随着移民流布。马六甲的青云亭、宝山亭供奉着妈祖、关帝爷、观世音等各路神灵。由于备受闽南人膜拜的妈祖、保生大帝、观世音诸神在海外形成的闽南文化风情同所在国人民有近似佛祖的信仰仪式,所以往来自然,关系密切,为宗教信仰的传播与交流提供了肥沃的土壤,也促进了侨民与所在国人民之间的友谊。一个个流动着的神坛,陪伴着各路神灵,承载着漂泊者心灵皈依的使命,游子的生命就在这些神灵的召唤中得到了安顿。

移民浪潮与宗教信仰之间的关系是一种全球性的复杂的文化现象。以上几个案例已经足以证明:宗教信仰一方面可以对人口繁衍发生制约作用,一方面又由于人口的流动而拓展了传播的空间。

## 第三节 战争与中国宗教的作用

同一种宗教,在不同国家和民族中往往表现出不同的民族性。譬如,中国的佛教与日本、韩国和泰国的佛教就有所不同。再如,中国佛教就分为汉传佛教、藏传佛教和小乘(傣传)佛教,分别表现出汉族、藏族和傣族等民族的文化特征。宗教与民族的结合,有积极和消极的两个方面:殖民地人民和被压迫民族以宗教作为反抗殖民统治、争取民族独立和解放的大旗;宗教也往往成为挑起纠纷、引发事端、导致战争的重要原因。世界的民族问题和宗教问题历来就有着特殊的

密切关系。自古以来,几乎找不到一个完全没有宗教信仰的民族。<sup>①</sup> 宗教以民族文化或者亚文化的形式广泛存在于各民族社会生活中,以至于成为民族文化区别要素中一个最显著的特征,它与民族心理素质、风俗习惯紧密相连。民族与宗教的这种紧密关系,使宗教自然会在各民族的政治生活及其对外关系中释放巨大的能量。在宗教共同体与民族共同体相一致的时候,它往往能促进全民族和国家内部团结,反之,则会影响民族团结和国家统一,触发民族或国家之间的纷争。这是因为宗教对一个国家或民族往往意味着一种无形而巨大的感染力、向心力和凝聚力,容易获得社会成员的普遍认同,从而鼓舞人们的政治热情和斗争勇气,成为民族斗争中一种特殊的精神动力。

任何一种宗教在其形成和发展过程中,都会受到来自诸多方面的影响,概而言之,包括内因和外因的作用。其中宗教自身的特点属于内因,往往起着主导作用;而当时社会所处的政治、经济、文化等背景则属于外因,起着不可忽略的次要作用。放眼古今中外,宗教总是和政治有着不可分割的联系,而一旦政局动荡,矛盾加剧并逐渐升级为战争,宗教自然也被卷入其中,宗教与战争之间也就挂起钩来,故它们三者之间建立起难以割舍、非常复杂的网络关系。

### 一、中国宗教无“圣战”

宗教一旦与国家政治相结合,一般会形成全民族的共同信仰,这种共同信仰固然可以加强本民族信仰者的认同感与凝聚力,但同时也强化了对待不同宗教信仰的国家、民族的排斥感与离心力;它使人们把宗教信仰作为唯一的文化认同标准,视相同者为“兄弟”,不同者为“异端”、“异教徒”,由此引发不同信仰者的国家、民族或群体之间的讨伐异教,消灭“异教徒”的宗教战争,他们称之为“圣战”。这类战争在历史上不胜枚举(下文将举例说明),将来也可能继续发生;而类似情况在中国历史上是找不到的。较而言之,在以儒家文化<sup>②</sup>为主体的中国社会中,佛、道二教在政治方面发挥的作用是有限的。

首先,佛、道二教在中国的主流政治文化——儒家文化大背景下,一直处于依傍的地位,在中国历史上从来没有被尊为“国教”而发挥主导的政治作用。一般而言,儒、释、道三家的关系通常是:以儒为主线,释道为副翼。综观中国几千年的历史,不论是民族处于政治太平的“大一统”时期,还是政局动荡的分裂时

<sup>①</sup> 目前全世界有2000多个民族,分布在200多个国家和地区。据2004年统计,全世界60亿人口中,大约有48亿人信仰宗教。其中,基督教包括天主教有20多亿,伊斯兰教12亿,印度教8亿多,佛教3亿多。还有各种新的宗教不断出现。有30多个国家宣布伊斯兰教为国教。有的民族全民信仰一种宗教;有的民族其成员信仰几种宗教;有的民族部分成员信仰宗教。

<sup>②</sup> 正如我们前面已经论述的,儒既有学的特质,也有“教”的意义,儒教所谓“教”更多的是指“教化”。历史上,中华以儒治国,更多的是采用儒之学理。因此,本章拟从“学”的角度来诠释。

期;抑或是在中原王朝或外族入侵的情况下,儒家思想的正统地位都是岿然不动。即使唐代以后出现了“三教合一”的格局以及宋明理学家提倡“三教一体”说,儒家思想始终占据中国社会的主流而成为中国君主和“士大夫”经世济国的“道统”。

其次,从宗教学的视角来考察,可知佛、道二教在某种意义上属于“多神教”;相反一些西方宗教如犹太教、基督教、伊斯兰教等则属于“一神教”。虽然许多西方学者,像爱德华·泰勒等,本着宗教进化论的观点,认为宗教形态发展的最高阶段是“一神教”,并称之为“高级宗教”,但“一神”观念的负面影响却是很大的:它很容易使信仰者在宗教感情上滋生不良的情绪,如拒斥和否定其他宗教的“神”的神性,唯独相信他们所信仰的神是至高无上、独一无二的;在宗教行为上就有可能导致不同宗教信仰者之间的相互仇视或流血冲突,最终升级为只有依靠武力才能解决的宗教战争。与之相反,“多神”观念就不像“一神”观念那样具有排他性、极端性和狭隘性。如在儒家文化体系笼罩下的佛、道二教,本为两种完全不同文化背景下的思想体系,既异域又异质,但当它们在魏晋南北朝相遇时,却能在儒家“天人合一”与佛、道二教“万物一体”的思想观照下融合共存,这是中国宗教的一种独特的文化现象。尽管它们之间也发生过多的大辩论,但正是在这些相互辩论的过程中,密切了交往,促进了它们自身教义的不断完善。当时的儒、释、道学者为争夺正统地位,意在定其先后,曾从本末关系出发,为维护自家的信仰,编造一些既玄乎而又有趣的故事,但并不排斥对方的“神”,而是将它们纳入自己的神学体系。如南北朝时期一些道士称:孔子曾学于老聃,而浮屠亦在教化之列;老子出关教胡,化为释迦等。<sup>①</sup>僧侣则云:老子闻道于竺乾古先生,古先生者,佛也。<sup>②</sup>僧顺《析三破论》注引清净《法行经》说:“佛造三弟子震旦教化:儒童菩萨,彼称孔丘;光净菩萨,彼称颜渊;摩诃迦叶,彼称老子。”<sup>③</sup>综上阐明了中国宗教教义中较少排他性的“多神”观念,是其区别于其他西方宗教的一大特色,同时也说明了中国宗教之所以能够和平共处的深层动因,是受到华夏民族文化的长期熏陶,具有无比宽广的包容性这一特质。

最后,若从中国宗教的社会功能上看,自南北朝以来,儒家与佛、道二教都具有辅助王化、整齐民心的社会功能,因此都受到统治阶级的重视和支持。综观秦统一中国后两千余年的历史,可谓人祸多于天灾,尤以战争最为显著。诚如梁启超所言:“中国干戈之国也,其三十载不见兵革者殆稀。二十四部之正史,不过

① 如“老子化胡说”的始作俑者襄楷,《后汉书·襄楷传》中记载:襄楷字公矩,平原鬲阳人也。好学博古,善天文阴阳之术。

② 《弘明集》卷一《正诬论》,上海古籍出版社1991年版。

③ 《弘明集》卷八《析三破论》,上海古籍出版社1991年版。

一大相斫书,二十一省之土地,不过一大修罗场”。<sup>①</sup>概而列之,秦末有楚汉相争,汉末有三国竞雄,晋末有五胡乱华,唐末有安史之乱,宋末有元军南伐,元末有汉人驱蒙,明末有满汉相残,清末有洪杨起义,民国则有国共逐鹿。故可以说,凡改朝换代之际,风云变幻之秋,就是战乱纷飞之时。而在战火纷飞的年代,大批难民或流民(移民)随即产生,人们思想陷入无比动乱的状态,这在一定程度上为宗教的孕育产生提供了温床。在中国宗教史研究中,人们常常会发现这样一种现象:自唐宋以来,尤其是明清时期,在民间所流传的佛、道二教,并不那样泾渭分明。人们求神拜佛、积善积德,主要是为了求得精神的安慰、灵魂的寄托,求得来世的幸福、脱离今生的苦海,从而获得身心的解脱,所以人们见佛就拜,遇仙则求。宗教信仰能够调节人们的心理平衡,因此使人们对神佛产生虔诚而又狂热的信仰。中国的多神崇拜是一个开放的系统。这也是中国宗教具有兼容性和宽容性的基本条件,而这些因素又会淡化它们之间的矛盾冲突,并进而消解因这些宗教冲突所引发的战争。

中国宗教不主张“圣战”,还可以从其经典教义中找到根据。佛教从其大慈大悲的教义思想出发,反对发动战争,以避免涂炭生灵。尤其在一个政局混乱多变的国度,社会矛盾日益激化,现实生活异常悲惨,百姓生活在水深火热之中,人生充满痛苦,急需找到一个可以寄托灵魂的“家园”。于是佛教便走进了人们的心灵。在神圣而无所不能的佛陀面前,渺小的生灵变得更加卑屈顺从,人民群众虔诚地希望摆脱尘世间的烦恼,渴望过上太平、幸福、康乐的生活。而佛教能为空虚无助的世间凡人提供一个可避开尘世间悲惨多变生活的理想去处,从而获得精神上的解脱。佛教要求人们仁爱、和平、忍耐,以慈悲为怀,关爱生命,普度众生。《维摩经》云:“随其心净则佛土净。”这是佛教处理人与世界关系的根本立场。佛教反对自相残杀技术的发展,把净化人心的技术看得比发展物质的工巧技术更为重要。就人际关系来说,佛教极力提倡众生平等,人与人之间应以慈悲关爱为怀,佛陀“视诸众生犹如一子”,视众生为过去世父母、未来诸佛,特别尊重人的价值和尊严。这种平等与慈悲的情怀,甚至遍及包括低于人类的动物在内的一切众生。不言而喻,佛教的这种精神对战争的影响也是巨大而深远的,佛教以这种理性人道主义精神进行社会教化,对于净化人心,淳化世风,优化人际关系,促进世界和平,乃至保护生态平衡,针对社会文明因不尊重人的价值和尊严、不等视众生而造成的人情冷漠、欺凌压榨、斗争残杀乃至战争等弊病,具有良好成效,社会面貌也得到一定程度的改善,从而给人们营造一个和平安乐的“精神家园”。

① 梁启超:《中国地理大势论》,《梁启超全集》,北京出版社1999年版,第933页。

道教本着“无为而治”和重生贵生、身国同治的思想,追求在现实世界上建立一个“人人无贵贱,皆天之所生也”,“高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之”<sup>①</sup>的平等社会。道教主张“道法自然”,认为自然界山水间存在着神奇美妙的“三十六洞天”、“七十二福地”,因此崇尚清静无为,提倡与自然和谐相处。道教向往超凡脱俗、不为物累的“仙境”世界,尤其对战争表示出特别的憎恶,多采取批判、反对和谴责的态度。在人生的终极关怀问题上,道教“乐生、重生、贵术”,认为生活是快乐的,死亡是痛苦的,热衷于“人如何不死”、“如何长生”的探究。而世界上其他宗教几乎全都以“人死之后如何”为关注的焦点,认为人生充满罪恶与痛苦,便把希望寄托在天国,企望死后灵魂升入天国得到安宁。只有道教独树一帜,讲究养生之术,希望长生久世。这一切都反映了人们渴望和平反对战争的良好愿望,而道教无为而治的思想则为此提供了一道平台。

自东汉末年起,中国先后发生了以道教为组织形式的起义斗争,如东汉太平道起义与五斗米道起义,两晋时期的陈瑞起义,李特、李雄起义,李弘、李金银起义,孙恩、卢循起义,以及在此上下两百余年间,遍及安徽、山东、四川、湖北、陕西、甘肃、河南等地,以李弘的名义(“老君当活,李弘应出”)的起义。<sup>②</sup> 总体上来说,这些起义都有一个共同的追求:起义者们的初衷是为了建立一个和平安宁的太平社会,尽管这在当时的社会历史条件下还只是一个乌托邦式的幻想,但它从一个侧面体现了道教自身的显著特点。<sup>③</sup> 同时,这一系列历史事件在一定程度上表明,在古代中国,政权历来凌驾于宗教之上,教权服从、服务于皇权。封建统治者对宗教的发展苗头非常敏感,所以历史上利用宗教发动的战争,最终都会因为势单力薄、组织涣散等因素,往往都逃脱不了失败的命运。

在道教史上,东晋南北朝是一段重要的转折期。该时期的道教由于门阀世族阶级的改造,经历了一番重大的变革,从早期原始幼稚的五斗米道发展演变为完备成熟的宗教,从主要传播于民间的道团上升为官方承认的正统宗教。当时中国的南方,是道教发生变革的主要地区。这一时期,儒、释、道三家鼎立,为了扩大各自的社会影响,争夺作为正统思想文化的地位,儒、道与释之间的矛盾斗争愈来愈激化,三方展开了唇枪舌剑的辩论。尽管如此,三方又总是能够彼此调和,并没有发生因宗教冲突引发的战争。原因在于三者都可以为封建士大夫所

① 《老子》第七十七章。

② 参阅卿希泰主编《中国道教史》(修订本)第1卷,四川人民出版社1988年版。

③ 此外,北魏初期,佛教与道教同时发展壮大,但由于北魏太武帝即位之初,听信寇谦之与崔浩之言,又加上随着北魏统一战争的进展,新征服的关中都是佛教兴盛之地,僧侣地主交通官府,妨碍国家政令统一,甚至有参与叛乱的可能,这些都促成了太武帝决心镇压佛教势力的原因。444年正月,太武帝诏令灭佛,杀尽佛门弟子。同年九月发生了诛杀高僧玄高事件。后由于崔浩失政被诛杀,寇谦之死去,至548年,北魏分裂后,道教与佛教在论战中失败,北齐政权诛灭道教,提倡佛教,从此,新天师道团消亡了。



接受,能被他们兼容并举,这也再次表明了中国宗教自身具有融会性的突出特点。值得一提的还有,弥勒教自隋朝出现,成为历代组织民众起义的宗教。至宋代演变为白莲教,与明教相结合,元末农民起义即以此为号召。所以立国后,称其国号为“明”。建立明王朝后,明代各帝王均对道教尊崇。<sup>①</sup>明代道教的主要特点是为了满足帝王与民众的需求,佛、道二教已基本合流,并与明代社会生活和民间风俗发生更密切的关系。这就进一步说明了中国宗教内部具有圆融性的特质。

中华民族传统信仰的核心,可以归纳为“敬天、法祖”。秦汉以后的中国,两千年的经历极其坎坷。实践表明,历史上的大国统一得到广大人民的拥护和支持,从秦汉到鸦片战争的漫长历史时期,中国历代王朝都致力于调动政治、法律的强力工具,还注重发挥哲学、宗教的教化作用。儒、释、道三家都从不同的角度和各自的立场出发,为大一统的封建王朝制度的合法化、合理化建构理论体系。这说明中华民族特有的文化大背景为中国宗教的信仰自由和宽容精神提供了方便之门。

## 二、从比较的立场看中国宗教的战争态度

让我们再把观察的视角转向西方宗教,进行中西对比分析,以期获得一个比较完整的视阈:以基督教的社会功能为着眼点,透视宗教为何能以其独特的精神魅力对战争施加影响,从而挖掘其潜在的动因。基督教在欧洲是一种极为复杂的社会历史现象,曾作为欧洲人相互征战和对外征战的旗帜。尤其是,基督教成为欧洲军事从业人员对亚非拉人民发动掠夺性战争、进行压迫性征服的神圣旗帜。对于罗马帝国以及中世纪欧洲的军事贵族、骑士阶层来说,他们对基督教感兴趣的不是关于拯救灵魂的理论,而是积极追求现世的利益。当他们对非基督教世界发动战争时,残暴的掠夺性战争被罩上基督教神圣的光环。他们信奉这种观念:只存在基督这个普遍性的神,他们的敌人因为不信这个神从而在道德上是堕落的。在他们看来,以这个神的名义进行的战争被称作“圣战”,是完全正义的。

历史与现实告诉我们,民族之间的政治经济利益冲突,常常采取宗教的形态;而许多宗教冲突的发生,其深层原因在于民族实际利益的冲突。例如欧洲历史上著名的十字军东征,基督教的十字军圣战者宣称,异教徒只有两个选择:皈依基督教或被消灭。在宗教的旗帜下,罗马教皇以“圣战”的名义指挥十字军向

<sup>①</sup> 随着明代资本主义萌芽的出现,商品经济发展,人们的价值观发生了变化,表现在宗教上,就是人们对宗教的信仰追求发生了改变,不再注意那些空泛的说教和虚妄的神仙世界,而是希望能帮助他们解决现实社会生活中的诸种问题。

欧洲东部及西亚、北非进军,提出“援助东方的兄弟”、“向蛮族<sup>①</sup>作战”、“登上赴圣墓<sup>②</sup>的征途”等口号,并且高呼“这是上帝所愿!”实际上,其最深刻的动因是西欧封建领主垂涎东部的土地和财富。十字军圣战只是为了缓解当时欧洲、特别是法国人多地少的窘境,为了十字军们能通过掠夺获得财富和土地。“土地肥沃,如同天堂,它等待你们去拯救。你们蒙上帝赐给强大的武力,所以要毫不迟疑地前往,这样不仅罪得赦免,而且将得到天国永不朽坏的荣耀”,罗马教皇用物质利益和宗教许诺双重手段诱惑臣民参加非正义的宗教战争。十字军烧杀抢掠的所作所为,也充分证明,他们的东征并不是在为上帝传布福音,而是实行民族压迫和剥削,以满足其贪欲。战争使数百万人死于非命,然后欧洲人取得了地中海的控制权,赶走了拜占庭和穆斯林的势力,霸占了重要的贸易港口。

亚述是与宗教相关的军事帝国扩张的另一典型。亚述是阿拉伯的强大帝国,在公元前8世纪至前7世纪曾发动了一系列扩张性战争。亚述人把战争与宗教紧密结合在一起,视战神为最高神——亚述神,并把这种战争看作是“神”的旨意、“神圣”的事业、光荣的职责;而如果淡漠战事,无异于是对神的亵渎。亚述战争就是这种“神圣”事业的突出表现。这样,无论是正义还是非正义战争,都披上了神的外衣,被认为是天经地义的事。正如涂尔干所说:“我们只需看一看《圣经》和《摩奴法典》残存下来的古埃及法典,就会发现……那些有关亵渎各种神圣,违反各种宗教法规和仪式规定等行为的压制法却非常发达。……在犹太民族那里,最被人切齿痛恨的就是对宗教的反叛。而对于古代日耳曼人来说,塔西佗认为只有两种犯罪必须处以死刑:一是背叛宗教,二是脱离宗教。……在罗马,犯罪的最高级别就是背叛宗教罪。”<sup>③</sup>

而在中国,情形就大不相同。如中国的满族入主中原,与汉族发生激烈的文化碰撞,绝大多数汉族人是反对满族以入侵的方式统治中原的。蒙古贵族起初信仰多神的萨满教,后来皈依喇嘛教。由于社会文化背景的差异,他们对儒家学说的概念、体系感到难以理解。满族依靠刀剑征服了中原,带来了深刻的民族矛盾。但随着对汉族文化的接受,满族、汉族之间的矛盾最终消解,达到一定意义上的民族融合。在历史上,蒙古最初对西藏的征服和统治带有较强的军事强制色彩,主要是凭借其军事实力作后盾,但从忽必烈开始,西藏与元皇室之间建立起特殊的宗教关系,元朝在政治上对西藏的统治和管理也逐渐转向了一种以宗教关系为基础的模式。

综上所述,宗教问题是民族问题的重要组成部分。一个民族的文化和生活

① 指穆斯林。

② 指耶路撒冷。

③ 涂尔干:《社会分工论》,生活·读书·新知三联书店2000年版,第55~56页。

是多层面的,其中不可缺少的一个层面就是思想信仰,它是这个民族社会生活的精神支柱,能够安顿心灵的地方。所以对于多数民族来说,宗教信仰是神圣、崇高、不可亵渎的,必要时可以拿生命来捍卫它。在虔诚信教的民族那里,宗教信仰是其诸多民族性中最敏感、最容易触动的神经感应器,一旦受到外界的刺激,便会作出最迅速强烈的反应,所以民族问题向来是和宗教问题密切相连的。各民族必须学会在一个多样化文化的国内外环境中生活,善于在宗教信仰和思想文化上与各种类型的学说、主义、理念进行对话和交流,以平等的身份、宽容的态度去理解其他民族的信仰和文化,以文明的方式进行文化的交流。

美籍华裔学者杜维明根据儒家主和的文化精神,倡导“文明的对话”,值得借鉴。当代青年学者霍尔根·凯斯顿说:“过去和现在,促使思想深化的决定性因素来自东方,首先来自印度。今天,人类必须有新的指南,就这一问题的真正含义而言,就是转向东方。”<sup>①</sup>表达了西方人对东方智慧的向往。总之,东方儒、道、佛等传统文化,皆持天人合一的整体观,注重精神生活的完善及天人关系、人际关系的和谐共处,注重直觉,与西方文化主客二元对立、注重物质生活与理性的传统极为不同。毫不夸张地说,宗教犹如“时代的一面镜子”,映照出不同时代不同民族的精神风貌!

## 重点难点

1. 人口繁衍与宗教发展呈现互动的密切关系。宗教对人口繁殖的影响,主要是通过人们的信仰、婚姻家庭观和生育观起作用,这为宗教影响人类繁殖提供了温床,也体现了宗教对人类悲天悯人的终极关怀。

2. 从历史的角度分析,在人类的蒙昧阶段,生育被看作是人类唯一的选择,最大的美德和使命。以中国原始先民朴素的生殖崇拜为个案加以分析,有助于更深入地了解人口繁衍与宗教之间的互动关系。

3. 移民是一种全球性的复杂文化现象。从“五斗米道”以及福建、台湾、客家、印度尼西亚等地的族群文化,了解移民浪潮与中国宗教传播之间的关系。

4. 宗教与战争之间有着复杂的关系。宗教被看作神圣的“思想武器”,在不同的时空扮演着不同的角色,发挥着不可忽视的作用,从而对战争起着潜移默化的影响;同时,宗教犹如“时代的一面镜子”,映照出不同时代不同民族的精神风貌!

<sup>①</sup> 霍尔根·凯斯顿:《耶稣在印度》导言,国际文化出版公司1987年版。

## 复习思考题

1. 如何辩证地认识人口繁殖与中国宗教信仰衍播离析的关系?
2. 简述不同宗教的生育观的主要观点,并指出它们之间的异同?
3. 什么是移民?举例阐述宗教与移民浪潮相互作用的意义何在?
4. 宗教传播的特点有哪些?中外历史上的移民浪潮对宗教的传播起到什么作用?
5. 试述中国历代移民浪潮出现的复杂背景,及妈祖信仰在我国福建、台湾、印度尼西亚等地的传播状况。
6. 为什么中国没有像西方国家那样频繁地爆发因宗教冲突引起的战争?
7. 为什么说世界的民族问题和宗教问题往往是紧密联系在一起?

## 参考读物

1. 卿希泰主编.中国道教史.修订本.成都:四川人民出版社,1996
2. 王友三.中国宗教史.济南:齐鲁书社,1991
3. 马德心等.宗教,一种文化现象.上海:上海人民出版社,1987
4. 牟钟鉴,张践.中国宗教通史.北京:社会科学文献出版社,2000
5. 吕大吉.宗教学通论.北京:中国社会科学出版社,1989
6. 葛剑雄主编.中国移民史.福州:福建人民出版社,1997
7. 埃利奥特.印度教与佛教史纲.第一卷.北京:商务印书馆,1982
8. (美)托马斯·F.奥戴,珍妮特·奥戴·阿维德.宗教社会学.北京:中国社会科学出版社,1990
9. G. F. 穆尔.基督教简史.北京:商务印书馆,1981

## 第十五章 中国宗教与其他 意识形态(上)

中国宗教与传统哲学有着密切的关系。一方面,古代宗教是传统哲学思想孕育的土壤之一,中国宗教活动为传统哲学的形成和发展提供了丰富的思想资源;另一方面,传统哲学在中国传统宗教的完善和发展过程中起了独特的支撑作用。儒家与道家思想在中国传统文化中有着重要地位,儒教与道教伦理,深深地影响着中国社会,规范着人们的交往原则和道德行为。由于特殊环境的熏陶和修行的需要,中国宗教既汲取了传统科技的诸多因素,又通过种种形式和途径激发了实践者不懈地进行探索,许多具有道教信仰的方技术数专家以积极的创造,为中国传统科技的发展作出了令人瞩目的贡献。

### 第一节 中国宗教与传统哲学

中国传统哲学在理论和体系的创建中,不可避免地受到儒、释、道三教的影响,并逐渐形成自己独特的发展历程。在中国传统哲学中,大体形成儒家哲学、佛教哲学和道教哲学,下面我们逐个分析中国传统哲学与中国宗教的内在的逻辑联系,探讨中国宗教思想与中国哲学的关系。

#### 一、儒家哲学对中国宗教观念的影响

一般认为,儒家文化是中国文化的主要支柱,儒家哲学和儒家伦理是儒家文化的重要组成部分,它们深深地根植于每一个中国人的思想意识之中。<sup>①</sup> 经历了几千年的发展,儒家文化已成为国人潜移默化的心理积淀,并牢固地影响和制约着国人的行为。因此,不了解儒家文化,就难以对中国社会有一个清楚的认识,也就不能理解中国文化的发展脉络以及中国历史的内在线索。倘若没有一

---

<sup>①</sup> 儒家文化也是该流派思想教化的集成,因此也具有“教”的特质。从某种意义上说,儒教乃是一种“人文教”,从而具有鲜明的学术特征。本章主要从哲学角度审视儒家文化,因此更多场合将使用“儒家”、“儒学”这样的概念。

个文化学术的指导和支撑,中华民族拥有五千年的灿烂历史是不可想象的。

已有学者指出,包括儒家哲学的儒家思想,乃脱胎于古代宗教。在夏商周三代时就有儒文明的萌芽,周公对古代儒的改造,使之真正成为后世儒家文化发展的开端。儒家文化虽以学术思想的面目出现,但是仍保留有原始宗教的部分内容和因素。以儒家经典《礼记》为例,其中就包含着许多古代宗教的内容。<sup>①</sup>

一般认为,周公制礼作乐,是后世儒家思想文化的开山鼻祖。据钱穆考证,<sup>②</sup>周代的日常国家大事就是祭祀,而“非常”之事是“戎”,即战争。从某种意义上说,周朝的文化经典是围绕着祭祀来描述和建构完善的。因此,儒家思想文化可以说是脱胎于周代以祭祀为中心的宗教文化。下面具体说明儒家哲学与古代宗教的密切关系。

《礼记》中记载:

周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之,近人而忠焉。<sup>③</sup>

天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。<sup>④</sup>

郊之祭也,迎长日之至也,大报天而主日也。兆于南郊,就阳位也;扫地而祭,于其质也;器用陶匏,以象天地之性也;于郊,故谓之郊;牲用騂,尚赤也。用犊,贵诚也。郊之用辛也,周之始郊日以至。卜郊,受命于祖庙,作龟于祢宫,尊祖亲考之义也。<sup>⑤</sup>

从以上内容可以得出如下信息:第一,周代的人文特质——“忠”的精神,是在敬天事鬼的宗教情感和宗教情绪下产生的,对于鬼神非常敬畏,并且相信它们的存在,因而在人际关系调整上才会有“忠”的行为规范的产生;第二,周代的祭法严格规定了天子、诸侯和大夫祭祀的仪式以及对象的不同,这其实是将国家政权与宗族中长幼序位以及地位尊卑,用祭祀礼法的形式固定下来,严禁有越轨行为的发生;第三,国君只有进行郊祭,祭祀天地,这些宗教仪式和宗教活动才能使政权的神圣合法性得到确认。我们可以看出周代的文化和宗教思想交织在一起。

春秋战国时期,百家争鸣,多种文化理论以人文精神的面貌出现,“儒”、“墨”成为当时社会的显学,以其独有的“仁”、“兼爱、非攻”等饱含人类共同美

① 参阅陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,生活·读书·新知三联书店1996年版,第14~16页。

② 钱穆:《国史大纲·引论》(上册),商务印书馆1996年版,第7页。

③ 《礼记·表記》。

④ 《礼记·王制》。

⑤ 《礼记·郊特牲》。

好愿望和理想的人文思想显耀于世。后世的历史证明,他们的思想过于理想化,以至脱离现实,但是这种美好的想法并不是凭空产生的,它们也是有自己独特的理论前提和心理情绪作为支撑的。这个理论来源于前代尤其是周代的宗教神学思想。

孔子认为“天命”是主宰一切的神秘力量,这个概念结合了古代宗教的神灵信仰和现实生活的人文思考,为君子行为模式和道德修养设定了一个形而上的前提。他说:

君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言。<sup>①</sup>

五十而知天命。<sup>②</sup>

获罪于天,无所祷也。……祭如在,祭神如神在。<sup>③</sup>

由此可见,儒家哲学与古代宗教有着不可分割的联系,它的宗教思想根源也是显而易见的。

为了寻求道德的最终根据,孔子试图把“天”描述为有意志的主宰,使人的主观道德修养有个权威的证明。他说:

吾谁欺,欺天乎?<sup>④</sup>

知我者其天乎!<sup>⑤</sup>

这个有意识的“天”正是中国传统的宗法社会所构建的,以使自觉遵循的宗法伦理道德有一个神学权威性的前提和基础。我们可以看到,孔子的儒家思想中包含有很多宗教思想的内容,这些思想也深深影响着孔子哲学体系的建构。

周代的祭法对天子、诸侯和大夫有着明确的规定,不能有等级的僭越,孔子则把这种等级分明、严格的长幼秩序贯彻在自己的学说体系中,比如在《论语·八佾》中提到:

八佾舞于庭,是可忍也,孰不可忍也?

① 《论语·季氏》。

② 《论语·为政》。

③ 《论语·八佾》。

④ 《论语·子罕》。

⑤ 《论语·宪问》。

此段表明孔子不能容忍诸侯僭越天子之礼,宗教礼法和等级观念在孔子心目中是至高无上的。它反映了在这“礼崩乐坏”的时代,孔子所表现出的痛心疾首的心态,也是后世抨击儒家“迂腐”的最猛烈的一点。

再以汉代董仲舒为例,由于当时社会和时代发展,儒家理论需要通过宗教神学的方式重新改头换面,作为汉代的大儒,董仲舒提出了一套神学化的儒家理论体系,首先他说:

天地之常,一阴一阳。阳者,天之德也。阴者,天之刑也。……天之道以三时成生,以一时丧死。死之者,谓百物枯落也。丧之者,谓阴气悲哀也。天亦有喜怒之气,哀乐之心,与人相副。以类合之,天人一也。<sup>①</sup>

董仲舒结合一些自然现象,如自然界春生、夏长、秋收、冬藏,采用主观类比,进行一番论证,春夏秋冬四时变化转化为像人所具有的“喜气、怒气、乐气、哀气”,认为这些都是天的意志的体现,天和人一样是有情感、有意识的。

为了进一步说明天人同类,董仲舒又说:

物类莫能为仁义,唯人独能为仁义。物类莫能偶天地,唯人独能偶天地。人有三百六十节,偶天之数也。形体骨肉,偶地之厚也。上有耳目聪明,日月之象也。体有空窍理脉,川谷之象也。心有哀乐喜怒,神气之类也。观人之体,一何高物之甚而类于天也。……是故人之身,首(分女)而员,象天容也。发,象星辰也。耳目戾戾,象日月也。鼻口呼吸,象风气也。胸中达知,象神明也。腹饱实虚,象百物也。……天地之符,阴阳之副,常设于身。身犹天也,数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数成人之身,故小节三百六十六,副日数也。大节十二分,副月数也。内有五脏,副五行数也。外有四肢,副四时数也。乍视乍瞑,副昼夜也。乍刚乍柔,副冬夏也。乍哀乍乐,副阴阳也。心有计虑,副度数也。行有伦理,副天地也。此皆暗肤著身,与人俱生,比而偶之弇合。于其可数也,副数于其不可数者,副类。皆当同而副天,一也。<sup>②</sup>

从此段话中,我们可以看到董仲舒将人的生理方面与天做了一番对比,得出了“天人相副”的结论,把天比附为有意志、有情感的人。

董仲舒还认为天会根据君主的行为下降符瑞或灾异以示奖惩,其实是将天

① 《春秋繁露·阴阳义》。

② 《春秋繁露·人副天数》。



引申为君主的监督者。他说：

灾者，天之谴也；异者，天之威也。……凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失，乃始萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。<sup>①</sup>

帝王之将兴也，其美祥亦先见。其将亡也，妖孽亦先见。物故以类相召也。<sup>②</sup>

刑罚不中，则生邪气。邪气积于下，怨恶畜于上。上下不和，则阴阳缪戾而妖孽生矣。此灾异所缘而起也。<sup>③</sup>

上述材料表明，董仲舒试图把人和天在生理、行为和伦理等方面视为同等，将天比附为君主的奖罚执行者，从而为国家政权“君权神授”的合法性作出论证。

东汉时期的谶纬学说得到蓬勃发展，并由官方主持修订了神学法典《白虎通义》。此书系统发挥董仲舒的思想，成为神学目的论的滥觞。在谶纬之学中，已经有明显的人神混同的倾向，哲学逐渐向神学转变，甚至成为神喻的证明，这种穿凿附会的做法是谶纬之学的特征。以孔子为例，春秋战国时期，只是一位思想大师，然而在谶纬书中，他却被改造成神。如《春秋维·演孔图》云：

孔子女徵在游于大冢之陂，睡梦黑帝使请己。已往梦交，语曰：女乳必于空桑之中。觉在若感，生邱于空桑之中。故曰元圣。首类尼邱，故名。孔子之胸有文曰：“制作定，世符运。”孔子长十尺，大九围……立如牵牛。就之如昂，望之如斗。圣人不空生，必有所制，以显天心。邱为木铎，制天下法。……得麟之后，天下血书鲁端门，曰：“趋作法，孔圣没。周姬亡，彗东出。秦政起，胡破术。书纪散，孔不绝。”子夏明日往视之，血书飞为赤鸟，化为白书，署曰《演孔图》。中有作图制法之状。孔子论经，有鸟化为书。孔子奉以告天，赤爵书上，化为黄玉。刻曰：“孔提命作，应法为制，赤雀集。”<sup>④</sup>

这种将孔子由人向神、圣转化，表明汉代儒家哲学神学化的过程已初步完

① 《春秋繁露·必仁且智》。

② 《春秋繁露·同类相动》。

③ 《前汉书·董仲舒传》。

④ 《玉函山房辑佚书》。

成了。

魏晋南北朝至隋唐时期,佛教的传入冲击了儒家的神学论证和单纯的道德验证,迫切需要理论体系化的儒家哲学的出现。儒家在经过了与佛道思想理论的斗争、整合、吸收和改造后,新儒家宋明理学的出现,正是三教相互融通、相互影响的结果。它是吸收佛、道思想而建立起来,以儒家的纲常伦理为核心内容,以严密的哲学思辨为理论基础。在儒家哲学中,加上了许多形而上的理性论证,这是儒家哲学发展的新转向。可见,儒家哲学在中国哲学史上与宗教思想有着密切的联系。

## 二、佛教哲学对中国宗教观念的影响

佛学发端于古印度,它是佛教徒们的人生观和世界观的反映。佛学本为一种宗教(佛教)之哲学基础,与宗教有着天然的联系。随着佛教传入中国,佛学通过与中国传统哲学及宗教实践活动的不断融合,而逐渐打上中国文化的印痕,其最典型的表现形式即为禅宗哲学。就佛教哲学与中国宗教的关系而言,可大至概括为两方面:一方面,是在传统佛学的基本世界观、人生观指导下而形成的中国化的宗教组织机构;另一方面,是佛学与中国传统哲学相互融合后给中国文人提供了精神世界,尤以禅宗哲学为典型。

学术界对佛教哲学研究十分活跃,成果丰富。方立天的新作《中国佛教哲学要义》<sup>①</sup>系统论述了佛教哲学基本思想。本节在前人研究成果的基础上,对此作一简要概述。一般而言,佛教的世界观包括宇宙论和本体论。原始佛教认为,人是由五蕴和合而成,而宇宙则由五蕴、十二处和十八界组成。五蕴是指色蕴、受蕴、想蕴、行蕴和识蕴。虽然各派对于五蕴之真实性的看法并不一致,可从根本上来说,它们都宣扬一切皆空的思想。十二处分为内六处和外六处。内六处即眼处、耳处、鼻处、舌处、身处和意处,也称为六根;外六处即色处、声处、香处、味处、触处和法处,也称为六尘。六根是感觉器官和思维器官,六尘是认识对象。佛教用十二处来看待宇宙现象,将它们归于“色”、“心”两类。十八界是在十二处的基础上加上各自对应的六识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识),即六根、六尘和六识合称十八界。佛教认为,十八界囊括宇宙的一切现象,是构成人身和宇宙万物的基本要素。

另外,佛教学者又把宇宙现象分为若干“法”,如小乘说一切有部把宇宙万有分为五位七十五法,五位七十五法就是把一切法分为色法十一种、心法一种、心所有法四十六种、心不相应行法十四种和无为法三种;《成实论》的五位八十

<sup>①</sup> 方立天:《中国佛教哲学要义》上下卷,中国人民大学出版社2002年版。

四法分为色法十四种、心法一种、心所法四十九种、不相应法十七种和无为法三种；大乘瑜伽行派分为五位百法，即是心法八种、心所有法五十一种、色法十一种、心不相应行法二十四种和无为法六种。

佛教根据善恶因果报应理论和禅修的结果，将世界结构分为欲界、色界、无色界和净国。欲界由低到高在空间的具体排列为地狱、鬼、畜生、阿修罗、人和天，这是受各种欲望支配的芸芸众生所居住之所；色界居于地球和欲界之上，欲望已经断绝之所，居住者仍有形体，即有“色”。据《阿毗达磨俱舍论》，依据禅定分为四禅十七天，初禅三天、二禅三天、三禅三天、四禅八天。修持四禅可以脱离欲界，在死后可生于色界四禅天；无色界是世俗世界最高的一界，既无欲望又无形体的住所，此界没有任何物质性的东西。根据四无色定的高下，四无色天可分为：空无边处（天）、识无边处（天）、无所有处（天）和非想非非想处（天）。与世俗众生居住相对应的是“净界”、“净土”、“净刹”、“净国”，这是佛所居住的地方。《无量寿经》和《佛说阿弥陀经》宣扬的弥勒净土、《华严经》宣传的华藏世界等，都是佛教的西方极乐世界。

佛教宣扬宇宙空间是无限的，由无数多个世界所构成，这里所谓世界是指从地狱上至梵世界，各有一个太阳和月亮所能照耀的地方。一千个这样的世界称为小千世界，一千个小千世界称为中千世界，一千个中千世界称为大千世界。一大千世界包含有小千、中千、大千三种，故合称为三千大千世界，也称娑婆世界。佛教认为，宇宙是由无数的三千大千世界所构成的无限空间。此外，佛教根据时间的无限性，认为世界是有消有长而无始无终的。世界消长一周期经历成、住、坏、空劫，无始无终，变化无常。

通常来说，佛教的人生观包括人性论、出世与入世诸方面的内容。佛教的人生观以其世界观为基础。佛教认为世界是一个变幻不定的世界，则人生也如变幻不定的世界一样变幻无常。因此，从逻辑的角度来说，佛学认为人生存于世的种种努力，就是为这变幻不定的人生寻找到一个永恒的精神家园。

佛教修行的最终目的是摆脱生死、达到涅槃之境。为了达到此一境界，就需要在凡夫和涅槃之境架起一道桥梁。因此，在人性和佛性之关系的探讨中，人性之中是否有佛性，人性与佛性是否一致诸问题就成为焦点。佛性论与人性论紧密相关，讨论佛性也即是讨论人性。事实上也是如此，中国佛教的人生观正是伴随着对佛性的讨论而蓬勃发展起来。

何谓“佛性”？在印度佛教传入中国之前，尚无一个明确的说法。印度佛教一般认为人是“心性本净”、“心性本寂”的，净、寂则意味着人有成佛的可能性。

另外，一些部派佛教认为众生没有“性得佛性”，只有“修得佛性”，也即认

为,佛性是后天因素,是修行得来的。由此种观点又引出“五种姓”<sup>①</sup>说和“二佛性”等观念,主张人性有善有恶,或无所谓善恶。佛祖虽主张众生平等,但具体化到人性问题时还是有所差别的,这可能和古代印度的社会等级制度有关。按种姓划分的说法,人的根基不同,修行的成就也不同。

总的来说,印度佛教人性论倾向性善论,大乘佛教中的空宗基本持性善论,有宗则多认为大多数人具有善根,能够成佛。如后来翻译入中国的《大涅槃经》就说:“一阐提定当成佛”,一阐提虽断善根,但没断佛性,如能在觉位上获得觉智,也能成就为佛。《佛性论》继承《大般涅槃经》后分的说法,认为“一切众生,皆悉本有清静佛性”。<sup>②</sup>在这里强调,一切众生皆有佛性,而且是佛性本有,即指众生都有成佛的可能性。

佛学的修行实践论主体内容主要是佛教的认识论及其由此认识论而出发的修持法门。

小乘佛教从个人解脱出发,认为人的认识是一个由不同因素相依缘起的复合现象,是人的认识器官攀缘外界的结果,即是“依根缘境生识”说。大乘佛教瑜伽行派将感觉以外的认识,分为心(第六意识)、意(第七末那识)、识(第八阿赖耶识),末那识是自我意识的基础,阿赖耶识是前七识的可能基础。由八识变现的认识对象,按性质不同可分为性境、独影境、带质境,称为唯识“三类境”。“性境不随心,独影唯随见,带质通情本,性种等虽应。”<sup>③</sup>这一颂揭示三境之间的区别。性境具体指第八识所变的三境相分、前五识、五俱意识所缘的相分与漏、无漏定心所缘的相分等;独影境是由第六意识见分的妄想分别而起的虚妄影像,是完全没有客观存在性的幻象;带质境是依实际的本质与非实的妄情而现的一种相分,是介于性境与独影境之间的存在。

认识的方法有五明与般若,《成唯识论掌中枢要》卷上本讲,五明为内明、因明、声明、医方明、工巧明。这是印度古代的五种世俗学问,而佛教智慧中,最重要的是般若,《大智度论》中讲到四种智慧:道慧、道种慧、一切智、一切种智。

佛教又提出冥想直观是生出智慧的根本方法,小乘佛教的五停心观就是使虚妄之心停止,从而观照宇宙人生真实的五种方法,具体是:不净观、慈悲观、因缘观、界分别观、数息观。大乘佛教重视对宇宙万有实相的观照,一是唯心识观,即观照一切唯心所现;二是真如实观,排除见闻觉知,泯灭一切分别,直观实相。

佛教在认识的性质和限度上,论述有:二谛说、三谛说、量论、转识成智说等。

① “五种姓”说按照《楞伽经》等佛教典籍的说法分别是:声闻乘种姓,独觉乘种性,如来乘种姓,不定种姓,五种姓。

② 《佛性论》卷一,《大正藏》卷三一,第788页下。

③ 《成唯识论掌中枢要》卷上末,《大正藏》卷四三,第620页上。

就佛学对中国宗教观念的影响来说,可以从对中国化佛教和其他传统中国宗教(主要是儒教和道教)的影响两方面来探讨。我们先看佛学对中国化佛教的影响。

中国士大夫受儒家思想的教化颇深,故重视人的本性问题的探讨。印度佛教在传入中国后,注意接受、改造、同化印度佛教人性论。

在魏晋南北朝时期,中国佛教学者从事的主要工作是翻译经典,并且在翻译中运用中国传统哲学的概念和思想去比附、解释印度佛教经典,称为“格义”。更多依靠印度佛教经典中的人性观点来印证中国本土佛教的思想,其间人性论的探讨缺少本土文化的思想火花。按晋末法显翻译出的六卷本《大般泥洹经》中说:除一阐提外的众生皆能成佛。所谓一阐提,是指犯五逆罪、四重罪、无间业或诽谤经法、断绝一切善根的人。既然印度佛教经典宣扬此种观点,那么中国佛教学者大都承认它的合理性。

但是,中国佛教思想家竺道生根据中国传统哲学“得意忘言”、“得意忘象”的思维方式,及对于佛教经文的理解和领悟,怀疑六卷本《涅槃经》翻译有误或有漏,宣称:“一阐提人皆得成佛。”但是,当时四十卷本《大涅槃经》尚未传入中国,于是竺道生就被视为违背佛经的罪人,群起攻之,并被逐出寺庙。后来,四十卷本《涅槃本》果然有一阐提可以成佛的句义,竺道生的思想才受到大众的信服。竺道生对佛性论的阐扬,对中国佛教哲学的发展意义重大。

此后这一时期,大部分佛学派别在竺道生众生皆有佛性的基础上开展佛性研究,各门户理论基此得以迅速发展。隋唐时期是中国佛教走向成熟时期,形成了天台宗、华严宗、法相宗、三论宗、净土宗、禅宗等宗派,各宗在建构和完善自身理论同时,人性观的问题也提出来了。

玄奘创立的法相宗继承印度瑜伽行派,赞同五种姓说,提出以心与理相异为根据的二佛性说,二佛性说认为,一切众生皆具理佛性,但能够成就大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智四智的种子即行佛性,众生有具有不具,不具备的永远不能成佛。这种观点不承认人皆有佛性,遭到中国大多僧侣的反对,不久就沉寂下去。

天台宗在人性论上提出圆融三谛、无情有性、一念三千、心知礼说:“理具三千,性善性恶;事具三千,修善修恶。”善恶都是人性的客观本然状态,佛众生三无差别等观点,这种认识的理论基础是“性具论”,众生同具善恶二性。天台宗高僧重点在于主观的自觉修习,此观点和孔子“性相近,习相远”有近似之处,可以说得上是中国化较完备的理论体系,在中国佛教史上别具一格。

华严宗的“自性清净圆明”说是有智俨、法藏奠基,澄观和宗密逐渐完善的。其理论认为,佛性是一切众生的内在本质,它永恒存在,具有自身清净性、圆明性的特征。众生的佛心随缘为染或净,二者是不即不离的,但是净性是永恒不变

的。众生是佛心的显现,众生都具有佛性,佛性是众生本来具有的,由此,法藏推出,众生即佛,佛即众生的观点。此后,华严宗澄观提出“无住心性,灵知不昧”说,宗密禅师全面阐发“真心即性”说,强调真心即是佛性,李通玄的“自心为不动智”心性学说,丰富了华严宗的人性论。

隋代形成的三论宗提出了中道佛性论,创始人吉藏认为,以往佛教学者对佛性的理解都是从因果论佛性,这是迷执。他根据般若学中观学派的无我性空的无所得思想,否定众生本有的佛性,认为非因非果是中道,称非因非果的无所得中道为佛性。

密宗提出“本不生即心实际”、“心自觉心”,认为成佛的关键在于觉证自心,众生、菩萨当发菩提心时即成为佛,由此种认识引出“即身成佛”说,即身成佛又称现身成佛、现生成佛,当发菩提心后,即可由现世肉身成佛成圣。

佛学对中国宗教哲学中的本体论也有很深刻的影响。

中国佛教在印度佛教传入中国以后,对其原有本体论问题加以融摄。

南北朝的僧肇将魏晋玄学和般若学结合起来,建立了中国化的般若空宗,他在《不真空论》中阐述了本宗的本体命题,“即万物之自虚,故物不能累其神明”。般若空观,不是认为在万物之外有一个虚无的本体,而是就万物的本身来讲是虚假不真的,所以是空。他批判了以前的六家七宗的观点,“心无”派偏重空心,却不知“物之自虚”;“本无”派偏重空无,抹杀了“有”的存在;“即色”派不知物质本身是不真实的。基于对上述派别的批判,僧肇继续阐述自己的观点,般若空观不是就事物的有无问题而言,而是对于事物的真假问题来讲的,一切事物都是“非有、非真有,非无、非真无”。因此说“有”或“无”都是不真实的,只不过是一种“假号”而已。

作为中国化佛教的禅宗,是中华文化与印度佛教相互融合的典型。禅宗是在佛学本体论中国化的基础上形成的。与僧肇同时代的慧远提出“法性不变”论,他在《法性论》中说:“至极以不变为极,得性以体极为宗。”这里的“至极”即是佛教讲的真如本体,即“法性”是不变、永恒的本体,它“无所从生,靡所不生;于诸所生,而无不生”。

竺道生提出“顿悟成佛”说,他把一切现象背后的本体称为“佛性”,说:“性者,真极无变之义也。”更进一步把此“佛性”看作是人的“本性”,从而提出“人人皆可成佛”,甚至一阐提也可成佛的教义。

后世禅宗的慧能提出“心即真如”的本体论,他说:“心生,种种法生;心灭,种种法灭;一心不生,万法无咎。”这个“心”就是禅宗的“真如”、“本体”,并且“直指人心”,慧能认为:

万法尽在自心，何不从心中顿见真如。<sup>①</sup>

只汝自心，更无别佛。<sup>②</sup>

菩提只向心觅，何劳向外求玄？<sup>③</sup>

一切般若知，皆从自性而生，不从外入。<sup>④</sup>

这样慧能就把心和真如联系起来，心就是佛，心体即本体。

禅宗是印度佛教与中国传统文化成功结合的产物，它是中国化很典型的宗教派别，主张重禅参禅而闻名于世。禅宗的特征一般概括为“教外别传、不立文字、直指人心、见性成佛”，其宗派修行意旨是，在佛法传授上不注重文字经书，强调探究心性本原，以成就佛道。可见禅宗是以参禅来彻见人的心性的。禅宗的心性论是其修行的理论基础，是其思想的主要内容。

与其他佛教宗派相比，禅宗更具有本土化的气息，它在一定程度上与魏晋玄学时期中国特有的“得意忘言”思维定式是一致的，并且符合传统中国文人学者们的思想观念、思维方式和文化心理结构之积淀。

禅宗提倡一种简易的顿悟法门，这非常符合华夏民族的性格特点。《周易》一名三义，中有“易”者简单易，变易，不易也，即此之意蕴。

禅宗认为佛性本性永恒清静，同时也强调佛性是人的本性，众生无有差别。《坛经》记载的一个故事很能说明慧能所持的佛性观。慧能与弘忍初次相见时，弘忍开玩笑说，慧能是岭南土著人，怎么能成佛呢。慧能回答说，人有南北分别，佛性决无差别。这种对人性的乐观主义精神正是传统儒家人性善之观念的曲折隐晦的表达。

### 三、道家哲学与道教

道家哲学与道教的关系极为密切，学术界目前就道教哲学的研究十分活跃，受篇幅所限，在此仅就道家哲学与道教之关系作一概括性的解释。

尽管目前学界对何谓道教哲学还有不同意见，但基本上达成了这样的共识，即，“道教哲学是以先秦道家理论为基础、以‘道’为宇宙万物本原，自东汉末开始成型并且在以后的历史进程中不断创新、发展、完善的一种为修道成仙提供思想根据的宗教哲学”。<sup>⑤</sup>

① 《坛经·般若品》。

② 《坛经·机缘品》。

③ 《坛经·疑问品》。

④ 《坛经·般若品》。

⑤ 詹石窗：《道教文化十五讲》，北京大学出版社2003年版，第140页。

道教哲学继承了先秦以老庄为代表的以“道”为本体论的哲学思想。

首先,道家哲学之“道”观念被道教哲学所吸收并作了新的诠释。老子在《道德经》中讲:

有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道。<sup>①</sup>

道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精;其精甚真;其中有信。<sup>②</sup>

道,可道,非常道;名,可名,非常名。无名,天地之始;有名,万物之母。<sup>③</sup>

在老子看来,“道”是一个混沌之物,在天地产生之前就独立存在,无形无名,恍恍惚惚,具有囊括后世一切变化的包容性和流动性,朱谦之在此句的注释中认为“盖‘道’者,变化之总名。与时迁依,应物变化,虽有变易,而有不易者在,此之谓常。”“所谓道,乃变动不居,周流六虚,既无永久不变之道,亦无永久不变之名。”这个对于道的理解给予我们一种认识,即“道”作为本体,是不能通过具体有形的概念内涵来界定和说明的,老子在解释中采用逆向思维,否定具体规定来呈现“道”整个本体,并且抓住它的永恒变动的流动性本质来认知。在混沌沌的形而上之道下降为纷纷芸芸的形而下之器后,道随物变化,但道这种变动性是永恒的。

老子的“道论”赋予汉代道教的“道”一种特质和属性,无形无名,永恒变动,高深莫测,这成为道教神仙的雏形。如道教经典《太平经》云:

夫道何等也?万物之元首,不可得而名者。六极之中,无道不能变化。元气行道,以生万物,天地大小,无不由道而生也。<sup>④</sup>

《太上老君说常清静经》也讲述了“道”的体用关系:

大道无形,生育天地;大道无情,运行日月,大道无名,长养万物。<sup>⑤</sup>

① 《道德经》第二十五章。

② 《道德经》第二十一章。

③ 《道德经》第一章。

④ 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第16页。

⑤ 《太上老君常说清静经》,《道藏》第11册,第344页。



可见道教之道是万物的根本,六极都因为有道才能变化,化生天地万物,这与老子之道的本体和功用是一脉相承的。

其次,道家哲学之自然宇宙模式观也为道教所吸收。

道教自身宇宙观的思想渊源有:其一,老子《道德经》中“道生一,一生二,二生三,三生万物”的思想是道教宇宙观的基本理论框架。其二,道门人物引用传统阴阳五行、八卦学说来解释宇宙的组合结构。<sup>①</sup>《太平经》云:

天有五行,亦自有阴阳;地有五行,亦自有阴阳;人有五行,亦自有阴阳,夫四时五行,乃天地之真要道也。<sup>②</sup>

同时,还引入“八卦”及其六十四卦表征宇宙的结构和时空的绵延状态。如《三才定位图》运用八卦符号理论把宇宙空间分为东西南北四个基本方位,每个方位又划分为八天,共计三十二天。

再次,道家哲学中的心性修养思想也被道教所吸收并作了很大的完善。这一点本书前面已作了讨论,故在此就不再赘述。

最后,是道家哲学中的认识论对道教的修炼思想方法有着深远的影响。

詹石窗归纳了几种道教认识对象的方法:<sup>③</sup>

一是观察。《太上洞玄宝元上经》说:

天文者,三光也。名为观者,占三光也。三光者,日月星也。周睇三道,推步玑衡,日往月来,回旋无极,岁及荧惑,太白辰镇,行常为戒,示惑显福。

地理者,三色也。名为察者,候三色也。三色者,土、山、水也。历览五方,干支位次:甲乙丙丁戊己庚辛壬癸,子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。<sup>④</sup>

这两段话以天文、地理的物象为例,说明了“观”与“察”的分别,“观”主要是对天体来说,“察”主要是对地象来言,并且“推步”、“历览”来进行细致观察。

二是实验。道教为达到长生不老的目标,寻求草药,炼制金丹,制作炼丹器具,这些无不需要道门人物实践去完成,同时,在炼丹的过程中,如何实现丹药的提炼,也不得不需要道门人物去亲身实践,这些实际的具体操作是一种经验总结,而且是理论上的发展性认识。

① 詹石窗:《道教文化十五讲》,北京大学出版社2003年版,第145页。

② 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第430页。

③ 詹石窗:《道教文化十五讲》,北京大学出版社2003年版,第150页。

④ 《道藏》第6册,第254页。

三是体验。这是道门中人一种特殊的认识方式,道教之中有关这方面的精神修炼方术有玄览、存想等。通过这种特殊直觉体验来察照宇宙万有的存在以及体内之“神明”,如五脏之神、口鼻之神,达到对神灵的沟通。<sup>①</sup>从上述这几方面,我们不难看出道家哲学与道教的渊源关系。

## 第二节 中国宗教与世俗伦理

儒家与道家思想产生于中国,对中国传统文化的影响也最深。儒家伦理和道教伦理,则成为大多数中国人所遵循的社会交往原则和规范。一般认为,中国宗教道德根源于中国传统伦理。<sup>②</sup>这其中以儒家和道家伦理为大宗。当然,佛教作为外来的宗教也有其自身的伦理规范,但它通常要对自身进行某些调整,以适应中华本土伦理的要求。这里先从对中国宗教影响最深的儒道二教之伦理思想、观念和规范谈起。

### 一、儒道伦理与中国宗教

儒道伦理一般多以孝道为中心,所谓君臣真忠之道、仁义礼智信无非是重孝之观念的扩充。虽然先秦道家对传统的伦理进行过深刻的批判,但是在后世的道教伦理中,则对忠孝之道予以认同。这可由流行于宋元明清时大量的劝善书之内容得到佐证。

#### 1. 儒家孝道文化的困境和矛盾

中国孝道文化源远流长,早在三皇五帝就提倡孝行,学术界一般认为孝道文化的理论化、定型化最迟在周代已经形成。在经过先秦时期诸子百家的改造和更新,特别是经过儒家学派的孔子、曾子、孟子和荀子等学者的努力,形成了极富有儒家特色的孝道文化理论结晶《孝经》,由于只有儒家才有孝道伦理的专门著作之形成,一般来说孝道文化就被认为是儒家伦理的代表,并对后世中国宗教的伦理规范产生了深远的影响。

这只是就孝道伦理之渊源来说的。不过,中国孝道文化是全体中华民族的优秀成果,它本身有一个不断完善的过程。这一过程,并不全为儒家学者们所推动,如道门历代高道在推动孝道文化的完善、发展方面也作出了巨大的贡献。其原因有两个方面。

第一,从儒家孝道文化自身来讲,儒家思想学说的特色体现在其本身的伦理

① 詹石窗:《道教文化十五讲》,北京大学出版社2003年版,第150~153页。

② 李刚:《〈文昌帝君阴骘文〉的伦理观浅析》,《中国道教》1996年第4期。

色彩上,它不帶有任何强制性,只是给人提供一种向善的可能性和指导性,它相信人的本性是可以存善去恶的,只要人们努力去做。这是一种克己功夫。从理论上讲,儒家认为可以造就出许多为人师表的道学家,来为众多民众提供模范和学习的榜样。但这在现实生活中并不能完全奏效,反而会造成许多伪善的行为。

第一种情况是伪装孝道,从中牟利。比如汉代孝道行为往往与仕途连在一起,举孝廉是走上仕途的第一步,为了当官,许多人弄虚作假,欺蒙世人。《后汉书·陈蕃传》中就记载过这样的事例:“民有赵宣葬亲而不闭埏隧,因居其中,行服二十余年,乡邑称孝,州郡数礼请之。群内以荐(陈)蕃,蕃与相见,问及妻子,而宣五子皆服中所生。蕃大怒曰:‘圣人制礼,贤者俯就,不肖企及。且祭不欲数,以其黜故也。况及寝宿冢藏,而孕育其中,诳时惑众,诬污鬼神乎?’遂致其罪。”

从上述所引材料中,我们得知赵宣为了做官,不惜以服孝为幌子,得到了世人的称誉,但最终还是暴露出其伪善的面具。赵宣的行为并不是个别现象,“举孝廉,父别居”正是对这种伪装孝道的绝好讽刺。

第二种情况是盲目顺从,愚孝事亲。在汉代孝道对这点强调到痴愚的地步,父母生病,子女割股、挖乳、剖腹、探肝。《二十四孝》中这类事例比比皆是。<sup>①</sup>

儒家学说中孝道文化理论和实践并不能很好地结合,也缺乏有效的措施和机制保证孝道文化在心理和行为上的践履。

第二,从儒家孝道文化的外在机制来讲,早期统治者之所以重视孝道文化,在于它是脱胎于西周这个特殊的社会环境,可以说孝道文化正是从宗法制社会延续而来的。何谓“孝”?《说文》云:“孝,善事父母者。从老省,从子,子承老也。”“孝”字从字形上看,上部像戴发伛偻老人,象形;下部“子”搀扶之,会意。《尔雅·释训》云:“善父母为孝。”

因此,“孝”之本意乃善事、顺从父母。儒家向来重视“孝”这一人伦观念,称孝顺父母、敬爱兄长为孝弟,并视之为仁义之本和儒家三纲五常伦理之基。《论语·学而》云:“君子务本,本立即道生。孝弟也者,其为仁之本欤!”

按肖群忠的说法,孝的最初含义之一就是“尊祖敬宗”,孝子就是宗族中的宗子,即嫡长子。<sup>②</sup>同时按照国君继承制度,他又是储君,是未来国家的君王。在西周文化里,孝道和国家的政治制度巧妙结合起来。西周社会重视孝道文化是为了维护和巩固宗法制度,以保证宗族内部等级秩序的维持。

春秋战国时期,随着经济制度的改变,这种宗法制显然不合时宜,大的宗法制(即与国家制度相结合)被动摇,被摧毁,只留有小的宗法制度(即家庭内部的

① 参阅肖群忠《孝与中国文化》,人民出版社2001年版,第121~123页。

② 肖群忠:《孝与中国文化》,人民出版社2001年版,第14页、第19页。

孝道文化),那么孝道就变形为只对家族、父母的义务。

原有的家国同治的模式被打破,这是统治者所不允许的,以儒家思想为主导的中国文化中有一种独特的怀旧情绪,他们希望重新回到西周的统治模式中去,以确保国家的长治久安。(事实上,西周的统治是中国历史上有历史记载的最长的时期。我们不难理解孔老夫子奔走列国的苦心。)经过先秦儒家的努力,《孝经》的出现更可以说明原有统治秩序被打破的情况。

晋文在《论经学与汉代忠孝观的整合》一文中阐述了这样的观点:汉代经学家为了强调忠君爱国,提出了“家国同构”的理论,由孝劝忠,但是把忠君作为孝亲的目的。<sup>①</sup>这是很有见地的。在汉代以后,“以孝治天下”的治国理念就被贯穿在中国的政治文化中。魏晋南北朝、唐、五代时期,尽管门阀政治严重,忠君思想淡薄,但是孝道文化却愈演愈烈,有孝子无忠臣。孝和忠不再同时兼顾,大多数人在家是孝子,在国却未必是忠臣,这是令统治者头痛的事情。因而孝道文化在唐以前不太受重视。

唐宋以后,孝道文化不仅没有削弱,反而得到了完善和加强,其中原因固然有统治者专制思想的加强,中央集权制的建立,但是回答似乎不令人满意,文化的内涵和思想积淀并不是只靠一个政治经济的原因就可以完成的。

鲁迅曾说:“中国根柢全在道教。”<sup>②</sup>在儒家孝道文化发展的同时,道教孝道文化也蓬勃发展起来,对儒家孝道文化进行了补充,在一定程度上解决了儒家孝道所面临的困境和难题,对中国孝道文化的完善起了重要作用。

## 2. 孝道文化的道教化

鉴于儒家孝道文化本身具有十分尖锐的内在矛盾,因此,它需要其他文化来予以补充、完善。而道教则首先把孝道文化纳入自身的宗教伦理体系之中,形成道教特色的孝道文化,弥补了儒家孝道文化之不足。

与儒家“孝道”思想相呼应,早期道教经典也有不少重孝的思想论述。宋元时期道教还产生了一个以忠孝为本的道派净明忠孝道,兹不详述。<sup>③</sup>下面我们仅就文昌帝君与孝道文化的完善展开讨论。

文昌帝君是道教诸神之一,关于它的来历以及与道教的结合众说纷纭,一般认为文昌原身是天上的文曲星,主管人间的功名和禄位,帝君指的是梓潼帝君,据说帝君叫张亚子,因报母仇而迁居七曲山,后来仕晋战死,因他世代显灵,所以受到唐宋统治者的封赏,唐玄宗封之为左丞相,唐僖宗封之为济顺王,宋真宗封之为英显武烈王。宋元以前没有文昌帝君的称号。宋元道士造作神仙时,才有

① 参阅晋文《论经学与汉代忠孝观的整合》,《江海学刊》,2001年第5期。

② 《鲁迅全集》第十一卷,人民文学出版社1981年版,第353页。

③ 参阅盖建民《孝道与医道》,载《2002年中国道教净明道文化研讨会文集》。

梓潼帝君主管文昌府和人间禄位的说法。元代加封为辅元开化文昌司禄宏仁帝君。这以后,人和星宿结合的道教神信仰逐渐发展起来。

第一,忠孝问题在道教神灵谱系之内的解决。

我们知道,道教发展在每个时期都有新的神仙被造作出来,这并不是偶然的,把文昌和梓潼帝君结合起来,这是一个令人费解又很有趣的事情。郭祝崧在《文昌帝君何许人也》中认为张亚子原是雷神、战将、毒蛇、叛逆,以此作神名,令人费解。原因为何?文中没有说明,其他文章也未对此作出解释。<sup>①</sup>

我们试图对其中原因作一番探讨:其一,任何文化思想都是时代的产物,神仙的出世也是如此。神由人造,文昌帝君的出现,有其历史背景和条件。为什么是梓潼帝君而不是别的神?从帝君的生平来看,他为母报仇,为国献身,这种忠孝兼顾的行为是很合统治者的心意的。《巴蜀道教碑文集成》“修建文昌祠碑记”记载:“梓潼报母之仇则孝,仕而战没则忠。忠孝彰彰,在人耳目,横天塞地,万载不磨。天下后世,晓然知有忠孝,不至晦盲铜蔽,皆有以倡明之。”<sup>②</sup>这段碑文是泸州人林中麟在任上完成的。忠孝是统治者教化天下百姓的手段,宋代形成的道教净明道一派就提倡“忠孝立本”,并提出忠孝神仙的典范。这和统治者的意愿是相符的,因而得到统治者的分封就在情理之中了。其二,忠孝行为在梓潼帝君身上展现,并且由他主管文人命运和禄位,这也符合统治者的意愿。文昌帝君的职责和功能是“司禄”和“辅元”,唐宋以后文人进入仕途的手段是科举制,让具有忠孝行为的文昌帝君来管理文人,使得文人在进入仕途之前先进行忠孝思想教育,这样士人才会尽忠尽孝。道教与儒家孝道文化相比有一个特色,就是利用神佑鬼惩来进行道德行为约束。

在对待文章智慧上,通过科举,榜上有名,并不仅仅是文才的问题,而是以是否行孝为标准。《孝子文印偈》中说:

至文本无文,韞之孝道中,发现自成章,司之岂容泄。天聋与地哑,非聋亦非哑,特将天地秘,不使尽人知。朱衣与魁光,变幻文人心。遇彼不孝子,塞其聪明路,遇彼纯孝子,闻其智慧途。凡才作仙品,仙品作凡才,文虽有高下,黜徙岂人操。或因前生报,或因今生报,今生或后报,必当为孝显,文章作证明,阐扬在大道。<sup>③</sup>

① 参阅郭祝崧《文昌帝君何许人也——中国‘人造神’著例之一》,重庆师专学报,第二十卷第2期。

② 《巴蜀道教碑文集成》,四川大学出版社1997年版,第340页。

③ 《藏外道书》第4册,第307页。

这段文字告诉我们:好的文才本来是没有的,它蕴藏在孝道中,一旦发现它就可以写出文章,中举登科。遇见不孝的人,就会堵塞他的智慧,遇见孝顺的人,就会开启他的智慧。平庸的人也就变成智慧高的人,智慧高的人也会变成平庸的人,这些都是因为是否行孝的结果。即使文才有高下之分,但是由于因果报应,禄位也会有提升贬低的不同。

在对待因果轮回上,《文昌帝君本传》(赞)中说:

文昌,先天之孔子;孔子,后天之文昌。不必以孔子不言轮回,与帝君所述一十七世者异而存分别见也。<sup>①</sup>

文昌和孔子是一体的,只不过先天和后天的形式不同,在天为神为文昌,在地为人为孔子。道教讲轮回是为了让士大夫知道因果报应,不致甘心堕落。《文昌帝君阴骘文》中讲:

吾一十七世为士大夫身,未尝虐民酷吏……慈祥为国救民,忠主孝亲……<sup>②</sup>

帝君告诉我们他之所以自己一十七世为士大夫,这都是因果报应的结果。

元统治者分封文昌帝君的原因就很明显了,孝亲只是手段,劝忠才是目的,这又回到前面起初讨论的问题。道教文昌帝君的出现巧妙地解决了忠和孝不能兼顾所面临的矛盾。

## 第二,道教哲学对儒家孝道文化的贡献。

如果说总结儒家孝道文化的著作是《孝经》的话,那么道教孝道文化在自己的发展过程中也不断产生出一系列与孝道伦理相关的著作,如《文昌帝君劝孝文》、《文昌帝君劝孝歌》、《文帝孝经》、《文昌帝君阴骘文》等。这些著作针对儒家孝道文化出现的矛盾和问题作出颇富道教思维方式和观念的回答,在一定程度上消解了儒家孝道伦理内部存在的逻辑矛盾。这主要表现在如下几方面:

首先,在论证了孝道合法性方面,道教认为:

乾为大父,坤为大母,含弘覆载,胞育万有,群类咸遂,各得其所,赋形为物,秉理为人……相安不觉,失其真性。父兮母兮,育我者宏,两大生成,一

① 《藏外道书》第4册,第299页。

② 《藏外道书》第12册,第402页。

小天地,世人不悟,全不知孝……乾坤养物,劳而不劳。父母生子,不劳而劳……①

这段话把乾坤比成大父母,养育万物,功德宏大,生育我的父母是小天地,他们的功德也是宏大的,父母生育子女,劳苦一生,与天地的功德是一样的,世人不明白这个道理,不孝顺父母就像不顺天地一样。

其次,提出了“至孝”的概念,以及如何“辨孝”,解决了孝道的“虚伪性”问题。

针对儒家孝道行为的虚伪性,“文昌帝君”提出“至孝”的观念,《文帝孝经》中讲:

……亲存不养,亲歿不葬,亲祚不延,无故溺女,无故杀儿,父母客亡,骸骨不收,为大不孝。养亲口体,未足为孝。养亲心志,方为至孝。生不为养,歿虽尽孝,未足为孝。生既能养,歿亦尽孝,方为至孝。……奉行诸善,不孝吾亲,终为小善。奉行诸善,能孝我亲,是为至善。孝之为道,本乎自然,无俟勉强,不学而能……因心率爱,因心率敬。于孝自全,愚氓愚俗,不雕不琢,无乖无戾,孝理自在……②

此段话告诉我们:至孝的含义是,父母在世时,应该赡养他们;父母不在时,应该埋葬他们。反对不赡养父母,不埋葬父母,以及杀儿溺女。(在古代孝道中,不孝有三,无后为大。)在至孝中,关键的一点是要“养亲心志”,即是赡养父母从自己的内心意志出发,对父母给予真心的爱护和尊敬。并且认识到,孝道是自然而然的,不学而能。

在《文帝孝经·体亲章》中也有这样的认识,“凡为人子当以二亲体我心者还体亲心”③。父母养育我是真心的自然本性,那么我们赡养父母也应该以这样的真心去对待他们。《纯孝阐微咒》里讲“胸中认得真分晓,孝上行来总是道”,因而至孝的本根在于是否具有孝敬父母的真心,并不是由自己身体自残行为来表现孝道。

再次,以道教特有的理论说明孝子“守身”的问题。

道教孝道文化中的“守身”,与儒家《孝经》中“身体发肤,受之父母,不敢毁伤”是一致的。《文帝孝经·守身章第四》中讲到了“守身”:

① 《文帝孝经》之《育子章第一》,《藏外道书》第4册,第301页。

② 《文昌孝经》之《辨孝章第三》,《藏外道书》第4册,第303~304页。

③ 《藏外道书》第4册,第302页。

遵规合矩,如前所为,矜骄不形,淫佚不生,嗜欲必节,父母之前,声不高厉,气粗暴,神色温静,举止持祥,习久自然,身有光明,九灵三精,保其吉庆,三尸诸厌,亦化为善。凡有希求,悉称其愿。兢兢终身,保此亲体,无亏而归,是谓守身。……同归于道,身居不动,肆应常普,如是守身,是为大孝。<sup>①</sup>

这段话含义是:守身是遵守规矩,不骄傲自夸,节制欲望,在父母面前,温和安静,举止安详,久而久之,身体发出灵光,各种精灵保护以得到吉庆,连三尸虫也变化为善的,这才是真正的大孝。在这里,道教孝文化继承了儒家的守身思想,并有所发展。它运用道教神灵来给那些守身的孝子以保护,并且认为人的全身布满神灵,腑脏四肢皆有,所以不能纵欲,不能触动刑律,否则非死即伤。要想守身,就应该遵纪守法,老老实实,在家做一个孝子,出外做一个顺民。这充分体现了统治者对民众的思想压制。

最后,通过“神佑鬼惩”手段来监督和约束世人行为。

《文昌孝经·孝感章第六》借用文昌帝君之口说:

不孝之子,百行莫赎,至孝之家,万劫可消。不孝之子,天地不容,雷霆怒殛,魔煞祸侵;孝子之门,鬼神护之,福祿畀之。<sup>②</sup>

对于孝与不孝的行为,我们可以看出神灵对待他们的态度各异,孝子受到天地鬼神的保护,上天给予他们福禄,并且孝道所到达的地方,一切厄运都可避免。而不孝之子则天灾人祸,天地不容。这是对世人是否行孝一个很有力的监督手段。

中国的孝道文化在宋元时期发生了一个很大的转变,儒家孝道文化越来越凸显出它自身的矛盾和难题,迫切需要新的思想文化的灌输和改造,道教孝道文化在吸收儒家孝道思想基因和解决儒家孝道难题的基础上完善了。尤其是文昌帝君的出现,从宗教神学的立场解决了忠与孝的两难问题、如何辨孝的问题以及孝的言行一致等一系列问题,从宗教心理和行为上建立了神鬼惩的监督手段等,表现出独特的宗教特色以及中国本土的文化特性,为中国孝道文化的完善作出了重要贡献。

## 二、佛教伦理与中国宗教

佛教伦理是修行者求得解脱、达到涅槃的前提,在苦、集、灭、道“四谛”中,修行者到达道谛是需要经过戒、定、慧三种的伦理道德修持的,这是实践的工夫。

<sup>①</sup> 《藏外道书》第4册,第305页。

<sup>②</sup> 《藏外道书》第4册,第306页。



### 1. 佛教伦理的主要内容

支撑佛教伦理的佛教哲学理论依据是佛教的人生观和世界观,因果报应学说,心性论。

佛教伦理对其信徒作了种种要求,也有详细的分类,如:十善分为身、口、意三类,身业有三:不杀生、不偷盗、不邪淫。口业有四:不妄语、不二舌、不恶口、不绮语。意业有三:不贪欲、不瞋恚、不邪见。十善比五戒更全面,提倡普遍的社会公德。五戒重点在于止恶,十善重点在于行善。

方立天对佛教伦理作了非常详细的分析和研究,<sup>①</sup>其中关于孝道方面,印度佛教认为,人受因果报应决定,是前世的果报,父母关系是无常的,只是短暂的寄住关系,追求解脱烦恼的佛法高于世间暂时的孝道。但是,中国是一个宗法制社会,特别注重孝道。最高统治者宣扬“以孝治国”,印度佛教的这种不拜父母的思想,当然受到受中国世俗伦理熏陶的各界人士的反对。迫于世俗伦理重孝思想的压力,中国佛教对此加以改造,用孝的观点去解释佛典,造作重孝的佛经,如《父母恩重经》等。

在家庭伦理方面,印度佛教经典认为父母与子女的关系是双向的、平等的。子女应支持父母,父母应安慰子女,父母先应养育、爱护子女,然后是子女尊敬、赡养双亲。在先秦时期,孔子的“君君、臣臣、父父、子子”思想主张平等对应关系,但到了汉代,随着董仲舒“三纲五常”思想的确立,使得印度佛教经典中的父子关系,成为它传入中国的最大障碍。因此中国佛教学者在翻译佛经时,进行了适合本土化的改造,还添加了体现父母权威的语句。如《长阿含经》卷十一《善生经》的汉译本比原本增加了“父母所为,恭顺不逆”,“父母正令,不敢违背”等语。<sup>②</sup>

夫妻之间,印度佛教认为妻子地位并不低于丈夫,这显然与中国传统伦理不符,汉译本《尸迦罗越六方礼经》已改为“夫视妇”,《中含经》卷三三《善生经》改为“怜念妻子”,可看出丈夫对于妻子的主导地位。

在社会伦理方面,如两性关系。印度佛教学者对此给予客观的描写。陈寅恪在《莲花色尼出家因缘跋》中谈到,莲花色尼出家前一嫁再嫁,结果连自己的子女都不认识了,后来和自己的亲生女儿一起嫁给了自己的亲生儿子,她发现后,羞愧出家。中国僧众认为此种乱伦情况不宜在佛典出现,所以敦煌写本《诸经杂缘喻因由记》第一篇,把这一情节给删去了。<sup>③</sup>

在君臣关系方面,古代印度佛典有表达某些共和政府民主精神的思想,汉译

① 参阅方立天《中国佛教哲学要义》(下卷),中国人民大学出版社2002年版,第881~891页。

② 《大正藏》卷一,第77页下。

③ 《陈寅恪先生全集》(下册),台湾里仁书局1979年版,第1429~1434页。

本《长阿含经》卷二《游行经》虽翻译出跋耆族的政治模式,但改为“君臣和顺,上下相敬”。

## 2. 中国宗教对佛教伦理的吸收

从以上佛教伦理思想的内容可以看出,其中多有与中国原有的伦理思想相抵牾之处。因此如何对自身进行必要的改变以适应中华本土的伦理观念,就成为历代佛教信徒们的一个重大任务。

中国佛教把印度佛教伦理作了折中化的处理,其中融入了较多的儒家孝道伦理方面的内容。其主要的伦理原则有:去恶从善;平等慈悲;自利他利。重要伦理德目即佛教道德规范,主要表现在佛教戒律上,有:五戒,这是佛教最基本、最重要的戒规,具体指不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。自梁武帝提倡断酒肉以来,素食成为僧人普遍的生活准则。不吃肉、不饮酒和不结婚是对中国僧人持戒的标准。戒杀、吃斋、念佛更成为净土宗修持的程式化的表现形式。方立天认为,中国佛教虽有个别禅僧声称“酒为般若汤,鱼是水凌花”,“酒肉穿肠过,佛祖心中留”,但广大僧人并不赞同这一说法。<sup>①</sup>中国僧人重视遵守戒律,恐怕是中国佛教迄今未致堕落的原因之一。

中国佛教不杀生戒的思想根据:一是“万物一体”的观念,认为众生平等,应怀慈悲之心;二是六道轮回观念,即人我万物相互轮回,杀伤万物即是杀伤我之父母亲属。戒杀与放生也是尽孝。郝超说:“不杀则长寿,不盗则常泰,不淫则清静,不欺则人常敬信,不醉则神理明治。”<sup>②</sup>通过持五戒可以增进佛教徒道德修持和身体健康,以培养其内在宗教信仰心理情绪。

中国佛教认为,四摄和六度是佛教徒的社会道德义务。四摄中“摄”为引导之意,中国佛教修行者注重菩萨行,四摄就是修菩萨行者引导众生修持的方法:一为布施;二为爱语;三为利行;四为同事。六度中“度”为济度之意。六度是修习由生死此岸到达涅槃彼岸的方法和途径:一为布施;二为持戒;三为忍辱;四为精进;五为禅定;六为智慧。

中国佛教伦理与世俗伦理在早期是有冲突的,中国古代是一个亲亲社会,宗法制不仅贯穿在国家政治生活之中,还严格表现在社会家庭生活之中。佛教伦理中沙门不拜王者和不礼拜父母的思想,与中国传统封建伦理道德相比较是一个很大的矛盾。为了佛教能在民众中顺利传播,佛教学者大量造作注重家庭伦理的经书,中国佛教史上先后出现了许多宣扬伦理的著作,如《善生经》中揭示的家庭伦理,《长阿含经·善生经》、《中阿含经·善生经》、《佛说父母恩重难报经》、《佛说十善业道经》、《大乘本生心地观经》、《杂宝藏经·弃老国缘》等佛教

① 参阅方立天《中国佛教哲学要义》(下卷),中国人民大学出版社2002年版,第877~878页。

② 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第1卷,中华书局1992年版,第16页。

善书。

方立天通过研究中国佛教与儒家伦理的思想交涉史,提出佛教伦理思想也为中国伦理思想提供了新因素:伦理价值的理论依据;平等原则;慈悲原则;不杀生戒等。<sup>①</sup>

中国佛教学者主要从理论上阐发和完成自身的孝道观念,这就弥补了儒家学者单从伦理上而没有理论证明体系的缺陷,从而为中国世俗伦理孝道观提供有益补充。主要观点有:其一,孝是天地之本。北宋契嵩说:“夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。”<sup>②</sup>南宋虚堂说:“天地之大,以孝为本。”<sup>③</sup>其二,孝是佛法的根本旨趣。明代智旭作《孝闻说》谓:“世出世法,皆以孝顺为宗。”其三,戒行众多,以孝为戒。契嵩说:“夫孝也者,大戒之所先也。”“夫五戒有孝之蕴。”<sup>④</sup>其四,行孝重于布施。印度佛教认为布施修行,是成佛的重要条件,但传入中国改造后,孝道重于布施。契嵩的《孝论》是中国佛教界阐发孝道的重要专著,他论述了佛教在诸教之中最尊奉孝道。还讲到,佛教徒出家修行,也能光宗耀祖,这大大背离了印度佛教思想,却迎合世俗伦理道德。<sup>⑤</sup>

### 第三节 中国宗教与古代科学

宗教与科学的关系问题历来是学术界讼争的一个学术焦点。在现代,随着科学技术发展的日益社会化和现代宗教发展的日趋“世俗化”、“人间化”,甚至现代西方出现了所谓“科学化”的新趋势,宗教与科学的关系再度引起人们的积极关注。对宗教与科学关系的认识,可以从不同角度、层面加以考察。但是我们必须明确,宗教与科学的关系首先是一种社会历史关系。宗教与科学在不同的社会历史阶段有着不同的形态、特征的内在关系机制。在古代时期,当宗教与科学的发展都还处于原始宗教和原始科学的萌芽状态时,尤其是近代严格意义上的科学体系尚未建立起来时,宗教与科学是一种以同源性为特色的共生型关系。近代以来,当宗教发展从原始的自然宗教进入神学宗教发展阶段,尤其是近代自然科学开始独立之时,宗教与科学之间的关系则是以双向互动为主要特征。这种双向互动的关系,一方面表现为宗教与科学之间的相互对立、彼此竞争的互斥

① 参阅方立天《中国佛教哲学要义》(下卷),中国人民大学出版社2002年版,第892~895页。

② 《孝经·原孝章第三》,《辅教篇》(下),《谭津文集》卷三,《大正藏》卷五二,第660页下。

③ 《虚堂和尚语录》卷十,《大正藏》卷四七,第1058页中。

④ 《孝论·戒孝章第七》,《辅教篇》(下),《谭津文集》卷三,《大正藏》卷五二,第661页中。

⑤ 参阅方立天《中国佛教哲学要义》(下卷),中国人民大学出版社2002年版,第891页。

机制;另一方面则表现为宗教与科学相互依托利用、互相促动的互促机制。本节重点探讨中国宗教与古代科学的关系。

## 一、学术界关于宗教与科学关系的几种代表性观点

宗教与科学究竟是怎样的关系,国外学术界持续争执了好几百年,进入21世纪以来,更是纷争迭起,众说纷纭。但概括起来,不外是四种代表性的观点。

### 1. 分离说

分离说认为宗教与科学并不存在根本性的矛盾冲突,二者的研究对象、运用的思维形式、方法以及所要解决的问题各不相同。其中科学是理性的产物,而宗教则是建立在信仰的基础上的,正如德国哲学家卡西尔所云:“在人类文化的所有现象中,神话和宗教是最难相容于纯粹的逻辑分析了。”<sup>①</sup>正因为如此,所以二者之间并不存在冲突关系。“科学家可以无拘无束地从事工作,不受神学家的干预,反之亦然,因为他们各自的方法和探讨目标是完全不同的。”<sup>②</sup>当代西方许多学者就持这一看法。他们认为宗教与科学属于不同领域,宗教不必“多情”地深入科学的领地,而反过来科学也不必去干涉宗教事务。因此声称“科学与神学所关注的是两类根本不同的问题。在宗教占统治地位的时代,坚持科学的独立性是必要的。而今天,在科学占统治地位的时代,坚持宗教的独立性或许也是必要的”。<sup>③</sup>这类观点试图把宗教与科学分离开来,强调了宗教与科学的各自独立性。

### 2. 和谐说

和谐说认为宗教与科学的关系不仅不存在对立的冲突关系,而且还是一种“和谐”的关系。现代西方神学家、宗教人士多持这一观点。为了适应现代自然科学发展的新形势,西方基督教神学一改过去对待科学的立场和态度,力主协调宗教与科学的关系。早在19世纪末,罗马教皇利奥就已要求对旧教义进行“推陈出新”的修改,要“用新的东西丰富和完善旧的东西”,主张利用科学成果为宗教神学服务。第二届梵蒂冈大公会议认为,“各门科学的研究方式,如果真是科学的方式,而且又依照伦理的原则进行,则不可能与信仰发生矛盾”。<sup>④</sup>1979年罗马教皇约翰·保罗二世宣称宗教与科学要建立一种新型的“和谐”关系:“无论过去的一些人轻率地断言什么,但是真正的科学越是向前发展,它就会更多地

① 恩斯特·卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第92页。

② 伊安·G. 巴伯:《科学与宗教》,四川人民出版社1993年版,第154页。

③ 伊安·G. 巴伯:《科学与宗教》,四川人民出版社1993年版,第64页。

④ 《基督徒与科学》,《世界宗教资料》,1990年第4期。

发现上帝,就好像上帝在科学所启开的每一道门扉之后等待着它一样。”<sup>①</sup>不仅西方基督神学家持这类观点,当代佛教界人士也有类似看法。大同法师在《广义宗教学》中就认为:“科学的对象是物质,宗教的对象是精神,精神和物质是不能偏重的……宗教与科学是并行不悖……兼收并蓄、毫无冲突的。”<sup>②</sup>

### 3. 冲突说

冲突说认为宗教与科学存在着对立性的冲突关系,科学的发展必然要最终战胜并取代宗教。以英国逻辑实证主义哲学家、数理逻辑学家罗素为代表的一些学者受到西方无神论传统思想的影响,就坚持这一观点。罗素在其《宗教与科学》一书中,开宗明义地指出:“宗教与科学乃是社会生活的两个方面……宗教与科学之间存在着长期的冲突,直到最近几年为止,科学在这个冲突中总是获得胜利的。”<sup>③</sup>

### 4. 互补说

互补说认为宗教与科学之间存在着功能互补型关系。当代西方许多具有宗教信仰的科学家大多持这一见解。他们往往借用量子力学中的互补原理的概念来分析说明宗教与科学的关系。曾对量子力学的创立与发展作出过杰出贡献的德国物理学家普朗克就认为:“宗教与科学之间,绝对不可能存在任何真正的对立,因为二者之中,一个是另一个的补充。”<sup>④</sup>普朗克的这种观点强调宗教与科学功能互补,具有一定的合理之处,在国外学术界有较大影响。

上述关于宗教与科学关系的种种看法,都在一定程度上反映了人们对宗教本质及其在社会发展中的地位和作用的不同认识。这些见解分歧颇大,有些甚至大相径庭,这也表明对宗教和科学关系的研究还有待于作进一步的深入探讨。我们认为,对宗教和科学关系的认识,可以从不同角度、层面加以考察。我们既可以从世界观、认识论和方法论角度分析,也可以从社会历史发展的视角进行探索。但是我们必须明确,宗教与科学的关系首先是一种社会历史关系。宗教与科学都是在一定的社会历史条件下的产物,它们各自在不同社会历史条件下呈现出不同形态和特征。在不同的历史条件下,宗教与科学呈现出不同的关系,必须具体分析。切忌采取形而上学的观点,仅从某一层面作静态考究,或者只是局限于欧洲基督教与科学的关系并以此为模式来看待人类整个宗教与科学的关系,这些都是不足取的,难以真正地把握宗教与科学关系的内涵。只有拓宽视野,将两者置于人类历史文化发展的长河中进行透视,运用动态分析的方法,方

① 参阅陈麟书《宗教学原理》,四川大学出版社1986年版,第337页。

② 大同法师:《广义宗教学》,台湾天化出版事业股份有限公司1980年版,第104页。

③ 罗素:《宗教与科学》,商务印书馆2000年版,第1页。

④ 约翰·麦奎利:《二十世纪宗教思想》,上海人民出版社1989年版,第300页。

能获得全面而客观的结论。

## 二、中国宗教与科学的互动关系

在古代时期,当宗教与科学的发展都还处于原始宗教和原始科学的萌芽状态时,尤其是当近代严格意义上的科学体系尚未建立起来时,宗教与科学是一种以同源性为特色的共生型关系。

宗教与科学是如何起源的?这不是一个简单的问题,它历来为宗教人类学家和文化史家所津津乐道并刻意追溯。从早期社会学创始人孔德的社会发展三阶段理论到20世纪以来,英国的爱德华·泰勒的《原始文化》、弗雷泽的《金枝》以及马林诺夫斯基的《巫术、科学、宗教与神话》,都围绕原始文化中宗教与科学的起源与相互关系展开分析研究,提出了一些卓有见识的观点。尽管他们的见解不尽相同,但值得注意的是,他们都不约而同地把目光投射到古代先民的巫术文化传统之中。根据人类学家的实地考察和研究,世界上所有的民族,都经历过未开化的原始时期和蒙昧阶段,在不同程度上存在巫术心理和巫术活动,巫术文化构成了早期人类文化的主体。因此要想追溯宗教与科学的起源及其关系问题,人们就不得不从巫术与宗教、巫术与科学的关系入手。

巫术起源于原始社会早期。巫术,英文为 magic,中文也称“做法”或“法术”。巫术是人类企图对环境或外界作可能的控制的一种行为,它是建立在某种信仰或信奉基础上,是人类为了有效地控制环境(外界自然)与想象的鬼灵世界所使用手段。巫术和巫密切联系在一起的。巫术的进行,主要通过巫来体现。巫是巫术活动的表演者和执行者。我国古代的巫有官巫和民巫两种。官巫预测国运,预卜战争,司掌宫廷祭祀,记辑王言,编纂历史。民巫则为民间祈禳、求福、驱邪免灾,预测丰歉,医疗疾患。在人类的早期文化中。巫术曾广泛存在并发挥着重要的功能。巫术不仅渗透于古代先民的日常生活和信仰心理的各个方面,而且深深地杂糅于先民的原始知识和实用技艺之中。巫术既是古代先民谋求和改善衣食住行等生存条件的一种实用手段,也是面对大千世界进行精神探求的一种认知形式,巫师这一特殊的社会群体,其独特的社会地位,决定了他们比其他人有更充裕的时间去揣度神秘的大自然及其法则,进而去命令、控制自然,巫师实际上就是人类社会早期的“知识分子”。先民的巫术活动作为人类文明进程中的一种思想、文化的表现,与早期人类的物质生活和精神生活交融在一起,反映了古代先民的宗教意识及知识智力的发展水平。因此从某种意义上来说,巫术是人类文明进程中最早的一种文化母体,而人类社会后来的一切文化形态无论是宗教文化还是科学文化,都毫无例外地可以在巫术中找到它最初的基因。

综观世界各民族的宗教发展历史,大都经历了一个由自然宗教向人为宗教

(也称神学宗教)的发展过渡阶段。根据人类学家的研究,巫术是人类宗教行为的最早形式或前期状态。巫术信仰、巫术心理具有宗教因素的形态,和巫术禁忌、巫术崇拜等一样都是完善的人为宗教源头。正如英国宗教学家罗伯逊所说:“在文明社会中有证据证明了:宗教起源于像今日原始人仍然实行的那样的部落巫术。”<sup>①</sup>这一观点已为宗教人类学研究一再证实。

至于巫术于科学的渊源关系,弗雷泽在《金枝》中曾以“为公众服务的巫师”为题指出:“肯定没有人比野蛮人的巫师具有更激烈的追求真理的动机……作为总体来看,当初出现这类人组成的阶层,确曾对人类产生过不可估量的好处。他们不仅是内外科医生的直接前辈,也是自然科学各个分支的科学家和发明家的直接前辈。正是他们开始了那以后时代由其后继者们创造出如此辉煌而有益的成果的工作。”<sup>②</sup>弗雷泽独具慧眼,对在后世多遭非议的巫师及其在人类科学史上的开源作用作了中肯评价。事实上也正是如此,巫师作为原始社会最初的“知识分子”,他们不仅充当部落祭祀大典活动的祭司,而且实际上还充任并发挥了原始社会的医师、建筑师以及天文学家、地理学家的职责。在很大程度上,古代的巫术操作法式可以说是近代试验科学的原始萌芽:古代的巫医是人类医学的最早形态,中文医字的古文含有“巫”为“醫”便是一个明证;古代盛行的占星术则是天文学的起点,古代巫术色彩很浓的堪舆术则可以看成是地理学的先驱形式。巫术是以一种奇特的方式增进了人类对自然的认识。据人类学家和神学家研究,原始社会先民对宇宙自然的认识及其经验知识是以神话的形式流传下来的,而古代“神话乃是因为巫术底真实成功或假想的成功而产生的”。<sup>③</sup>所以我们有理由认为,巫术文化不仅孕育了古代的原始宗教文化,而且成为人类科学知识孳生的土壤。总之,无论是宗教还是科学,如果要追溯其历史源头都是从原始的巫术文化中脱胎而来的,同源性是古代原始宗教与原始科学关系的一大特色。

如果说,当宗教与科学还分别处于萌芽状态,即原始宗教与原始科学的古代发展时期,宗教与科学之间的关系是以同源性为一大特色的话,那么,近代以来,当宗教发展从原始的自然宗教进入神学宗教发展阶段,尤其是近代自然科学开始独立之时,宗教与科学之间的关系则是以双向互动为主要特征。这种双向互动的关系,一方面表现为宗教与科学之间的相互对立、彼此竞争的互斥机制;另一方面则表现为宗教与科学相互依托利用、互相促动的互促机制。

① 罗伯逊:《基督教的起源》,生活·读书·新知三联书店1958年版,第3页。

② 弗雷泽:《金枝》,大众文艺出版社1998年版,第94~95页。

③ 马林诺夫斯基:《巫术、科学、宗教与神话》,上海文艺出版社1987年版,第105页。

不可否认,宗教与科学的关系,在近代以来。确实曾表现出某种对立、冲突的一面。但这种对立冲突主要集中表现在世界观、认识论领域。由于宗教与科学在世界观、认识论和方法论的诸多方面存在彼此对立的因素,进而导致宗教与科学在关于自然宇宙、生命及人类的本质、起源和演化等具体认识成果上出现严重分歧。宗教为维护其至高无上的教义、教理(尤以西方基督教为典型代表),而科学则为了捍卫其尊严,争取自己独立研究自然现象及其规律的权力,从而导致宗教与科学之间不可避免地发生竞争乃至冲突。这种冲突排斥关系在西方近代宗教与科学关系史上,曾经以相当激烈的形式表现出来。众所周知的伽利略被宗教裁判所判处终生监禁,布鲁诺被烧死在罗马鲜花广场上,其他诸如开普勒、维萨里、塞尔维特等近代著名科学人物受到教会的种种迫害,就从中反映出这一冲突关系。

但是,长期以来,人们一直只注意到宗教与科学冲突排斥的一面,而没有注意到近代时期,在社会的这一大系统中,中国宗教与科学相互促进、互为依托的另一方面。中国宗教与科学互为依托、相互促动的关系机制主要表现在如下两点上:

其一,中国宗教作为一种社会文化载体,曾经为中国传统科学知识的产生、积累和发展发挥过积极作用。科学发展的历史表明,中国的传统科技医药养生、天文历算、堪舆地理、炼丹化学在相当大的程度上受到道教文化的熏陶和滋养。如炼制金丹的器具、鼎炉的研制推动了中国古代铸造、冶炼技术的发展。中国古代的四大发明为世界科学发展作出了重要贡献,而其中黑火药和指南针的发明就与道教关系密切。<sup>①</sup>正如李约瑟所指出的:“道家哲学虽然含有政治集体主义、宗教神秘主义以及个人修炼成仙的各种因素,但它却发展了科学态度的许多重要的特点,因而对中国科学史是着头等重要意义的。此外,道家又根据他们的原理而行动,由此之故,东亚的化学、矿物学、植物学、动物学都起源于道家。”<sup>②</sup>李约瑟这里所说的“道家”是广义的,包括道教在内。从某种意义上可以说,宗教作为一种庞大的社会文化载体,曾不自觉地“孕育”了科学。否则我们就很难理解西方近代科学时期的著名大师,如哥白尼、牛顿、波义耳、孟德尔等都是集宗教家与科学家于一身的人物。而在东方的中国,葛洪、陶弘景、孙思邈、李淳风、一行等也都是如此。他们一方面是虔诚的宗教信徒,另一方面又是著名的医药学家、化学家、算学家和天文地理学家。例如,道教医学家孙思邈著有《备急千金药方》和《千金翼方》,被誉为中国的“药王”;中国佛教的一行在古代科技

① 参阅盖建民《道教科学思想发凡》,社会科学文献出版社2005年版。

② 李约瑟:《中国科学技术史》第2卷《科学思想史》,科学出版社、上海古籍出版社1990年版,第175页。



史上有着独特贡献,在天文学上,他奉命制定《大衍历》,这是当时最先进的历法,一直沿用到明末,公元752年,测量子午线的长度为122.8公里,这是世界上第一个最精确的子午线纬线长度,具有历史性的意义,英国科学家李约瑟称这项工作为“科学史上划时代的创举”。

其二,中国宗教在其发展过程中也往往利用科学技术为其服务,这突出表现为宗教在传教活动中往往把科学技术作为其传教的一个重要途径和手段。宗教文化的彼此交融,这在客观上为人类科学技术的交流与传播作出了积极贡献。众所周知,中国道教和中国佛教都曾利用医术作为传播教义思想、吸收信徒、扩大影响的一个有力工具。而西方宗教在传入中国时,也借医传教。近代基督教传教士在中国的传教活动,就把翻译介绍西方近代科技知识作为其传教、扩大影响的一个最主要的手段,这一传教活动的一个最直接后果就是把西方近代的科学技术通过传教士之手引进了中国。历史上,宗教文化之间的交流,曾经是科学技术的知识传播、交流的重要渠道之一。

## 重点难点

1. 中国宗教与传统哲学有着密切的相互影响关系,一方面,古代宗教是传统哲学思想孕育的土壤之一;中国先民时期的宗教信仰者们的宗教活动为传统哲学的形成和发展提供了丰富的思想资源;另一方面,传统哲学在中国传统宗教的完善和发展方面作出了重要的理论贡献。

2. 儒家与道家思想产生于中国,对中国传统文化的影响甚深。儒家伦理和道教伦理,则成为大多数中国人所遵循的社会交往原则和规范。

3. 中国宗教和世界宗教有着共性和个性,但是中国宗教也有它独特的发展历程,尤其是道教对中国科技起到重要的贡献。

## 复习思考题

1. 中国传统哲学对宗教的影响和作用是什么?
2. 中国宗教对世俗伦理的影响有哪些?
3. 怎样理解宗教与科学的关系?

## 参考读物

1. 方立天. 中国佛教哲学要义. 北京:中国人民大学出版社,2002
2. 李刚. 汉代道教哲学. 成都:巴蜀书社,1995

3. 卢国龙. 道教哲学. 北京: 华夏出版社, 1997
4. 詹石窗. 道教文化十五讲. 北京: 北京大学出版社, 2003
5. 陈来. 古代宗教与伦理——儒家思想的根源. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1996
6. 盖建民. 道教医学. 北京: 宗教文化出版社, 2001
7. 盖建民. 道教科学思想发凡. 北京: 中国社会科学文献出版社, 2004
8. 李申. 中国古代哲学和自然科学. 上海: 上海人民出版社, 2002

## 第十六章 中国宗教与其他 意识形态(下)

中国宗教对文学的影响可谓深远。一般而言,中国宗教对于文学艺术的影响主要表现在三个方面:其一,以其内容之博大精深为文学艺术提供了丰富的素材;宗教的信仰、教理、教义大多是文学艺术所要传达的内容。文学艺术史上存在着大量的道教仙话和以道教神仙为题材的作品。如流传甚广的八仙过海的传说、三神山的故事。佛教的菩萨、佛祖、因果报应等也成为文学艺术创作经久不衰的内容。其二,中国宗教之寂寥广阔开拓了文学艺术的审美意境,增添了形而上的理趣。禅宗在这一点上表现的最为突出。其三,宗教一些独有的传播方式促使一些新的文学艺术体裁的产生,“变文”、“青词”就是受佛教和道教影响而产生的。反之,文学艺术成为宗教传播的“载体”,文学艺术扩大了宗教的影响,从某一种程度说是促进了宗教的发展。此外,宗教与政治也存在着相当奥妙的关系。本章也将在这个方面略作论述。

### 第一节 中国宗教与文学

本节所谓“中国”,作为一个定义,它修饰了后面的词组。明确一点说,这里探讨的是中国境内的宗教与文学的关系。从这种意义来说,这个节的标题可以置换为“中国宗教与中国文学”。需要特别指出的是,中国宗教具有比较广的外延,本节仅就儒、释、道三教与中国文学的关系略作考察。

#### 一、儒教与中国文学

儒教文学侧重于教化、礼教,伦理色彩更为浓厚。我国最早的一部诗歌总集《诗经》是孔子编定的,他认为诗经的功用有很多:“可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君,多识于鸟兽草木之名。”<sup>①</sup>也就是说,《诗经》可以激

---

<sup>①</sup> 《论语·阳货》。

发想象,培养观察力,可以合群,可以学得讽谏的方法,可以“事父事君”,识得鸟兽虫鱼的名称。刘宝楠所著《论语正义》解释说:“诗序言先王以是经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化。移风俗,明诗教有益。故学之可事父事君也。”<sup>①</sup>所以孔子说:“《诗》三百,一言以蔽之,曰:思无邪。”<sup>②</sup>孔子认为,修身当先学诗,知礼才能立身。他说:“兴于诗,立于礼,成于乐。”<sup>③</sup>可谓博之以文,约之以礼。

儒教天人合一的思想,体现于文学上便是赋予自然事物以人格化和社会道德属性。《周易·说卦》说:“乾为天”、“坤为地”,“乾,健也。坤,顺也”。天被赋予刚健之德,地被赋予柔顺之德。孔子在《论语·雍也》中说:“知者乐水,仁者乐山:知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”山水在这里有了仁智之德。而在《诗经》中也早有了把露珠和翠竹比喻为人格的诗句。例如:“湛湛露斯,在彼杞棘,显允君子,莫不令德。”<sup>④</sup>“澹彼淇奥,绿竹猗猗,有匪君子,如切如磋,如琢如磨。”<sup>⑤</sup>长期以来,在中国文学中,自然事物成为象征道德的意象,大多和人的品性联系在一起,北宋林和靖“以梅为妻”,清郑板桥“宁可食无肉,不可居无竹”,晋陶渊明独爱菊,他们或借助自然事物表达高洁的品行,或表达坚定的志向。诸如此类,《楚辞》中屈原以香草作喻,宋周敦颐喜爱莲花而写传世之作《爱莲说》。自然事物被赋予了象征意义,而具有了人格化的特征。

## 二、佛教与中国文学

佛教对中国文学的影响也很大。佛禅与诗歌之“相融相契”更值得一书,那些“空花水月”之境的诗歌今日读来,似“余音绕梁,缕缕不绝”。魏晋、唐宋许多诗人受禅宗影响,援“禅”入诗,为后人留下了许多“禅味”极浓的诗,有些诗则直接以“禅”作比喻。如宋代吴可的《学诗诗》:“学诗浑似学参禅,竹榻蒲团不计年,直待自家都了得,等闲拈出便超然。”戴复古的《论诗十绝》:“欲参诗律似参禅,妙趣不由文字转,个里稍关心有悟,发为言句自超然。”“禅”与“诗”均在妙悟,不仅佛门中人支道林、僧肇、慧远在感受那瞬间的永恒,陶潜、谢灵运也在“采菊东篱下,悠然见南山”,“池塘生春草,园柳变鸣禽”的诗句中告诉人们那不可言传的“一味妙悟”,或许是“此中有真意,欲辨已忘言”吧,只能以诗来说,诗也就是禅了。

说到禅诗,便不能不提起号称为“诗佛”的王维。其母崔氏笃信佛教,王维

① 《论语正义》,《诸子集成》本,第374页。

② 《论语·为政》。

③ 《论语·八佾》。

④ 《诗经·淇奥》。

⑤ 此处参考了牟钟鉴、胡孚琛、王葆钺著《道教通论》,齐鲁书社1991年版,第715~716页。

也曾“十年座下，俯伏受教于道光法师”<sup>①</sup>。他曾受神会之请而作《六祖慧能禅师碑文》。他把禅理融于一景一物之中，情与景于诗中交融。山舍、小径、苔藓、柳絮、清泉皆有佛法禅意，漫行在幽涧、清泉之中，禅悟于花落鸟鸣之时，非有妙悟，难以领略。让我们看一看脍炙人口的《鹿柴》：“空山不见人，但闻人语响。返景入深林，复照青苔上。”“起句”便让人入空山之境，看似虚空缥缈，实是真如圆融之境，“但闻人语响”无中含有，有“语”无人，人在“无”中，又在自然里。“返景入深林，复照青苔上”作者自然达观禅定之心便显现于青苔之上，“青苔”，不再是单纯的自然景物，而是“万物静观皆自得”的一种禅心、禅趣。王国维在《人间词话》中说：“无我之境，人唯于静中得之。”六祖慧能说：“于一切境上不染，名为无念”，心无有执著，<sup>②</sup>表现了“心若流云”，“任运自然”的生活态度。王维的另一首诗《终南别业》云：“中岁颇好道，晚家南山陲。兴来每独往，胜事空自知。行到水穷处，坐看云起时。偶然值林叟，谈笑无还期。”这首诗平淡自然，作者随缘顺物、任运自然之心性跃然纸上。尤其是“行到水穷处，坐看云起时”一句，好一个禅的心境！苏东坡在《味摩诘画蓝田烟雨图》中评述道“味摩诘之诗，诗中有画，观摩诘之画，画中有诗”。<sup>③</sup>柳宗元的《江雪》也值得玩味：“千山鸟飞绝，万径人踪灭。孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪。”短短数语勾勒了一幅绝妙的寒江独钓图。虽是寒冬，却丝毫不感觉不到寒意，万籁俱寂，心物一如，没有一句禅语，却禅韵悠然。《般若波罗蜜心经》所言“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。”与此是同一番了悟。白居易在《香山寺》中的一句“空门寂静老夫闲，伴鸟随云往复还”，非有妙悟，难得此境界。南宋诗人、诗论家严羽在《沧浪诗话·诗辨》中说：“盛唐诗人，唯在兴趣，羚羊挂角，无迹可求，故其妙处，莹彻玲珑，不可凑泊，如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之象，言有尽而意无穷。”<sup>④</sup>

在文学体裁方面，佛教的传教布道方式对于一些新文学形式的形成有很大帮助。唐代出现的“变文”，就是晋、宋以来，从僧徒讲读的经文，讲唱的佛经故事中进一步发展起来的新文体。应该说“变文”是中国佛教的创造，其源头是“唱导”即用群众喜闻乐见的形式宣扬佛理。近代在敦煌石室出土的卷子中，始知有变文这种形式，变文故事大多来源于佛经，对后代小说影响极大。如《降魔变文》写舍利佛和六师斗法，神魔小说《西游记》和《封神演义》的各种斗法的描写多少受它的启示。变文对唐代文学的影响主要在于它有说有唱，诗文合体。宋元间产生的各种诸宫调、戏文、杂剧等都是韵散结合的文体，是变文形式的发

① 转引《佛道诗禅》，中国青年出版社1990年版，第162页。

② 杨曾文校写：《六祖坛经》，宗教文化出版社2001年版，第19页。

③ 苏轼著，屠友祥校注：《东坡题跋》卷五，上海远东出版社1996年版，第261页。

④ 屈兴国、罗仲鼎、周维德选注：《古典诗论集要》，齐鲁书社1991年版，第118页。

展,以唱为主的宝卷、弹词、大鼓词等通俗文学作品都是受变文的直接影响。

六朝的志怪小说也是受佛教的影响而发展起来的,鲁迅在《中国小说的历史变迁》一文中指出:“还有一种助六朝人志怪思想发达的,便是印度思想之输入,因为晋、宋、齐、梁、四朝佛教大行,当时所译的佛经很多,而同时鬼神奇异之说杂出,所以当时合中、印两国底鬼怪到小说里,使他更加发达起来。”<sup>①</sup>《封神演义》怪诞神奇的情节便受了鬼神奇异之说的熏染。有些情节直接取自于佛经。《五灯会元》记载着这样一段话:“那叱太子析肉还母,析骨还父,然后现本身,运大神力,为父母说法。”<sup>②</sup>哪吒(那叱)三太子的故事从此中演变而来。

佛经中的故事也常被引入戏剧,佛教中目犍连救母的故事,自唐后由“变文”而成宝卷,戏剧在民间广泛流传,唐三藏西天取经的故事也被改编为戏剧,明代杂剧的一些情节也多取自佛经,如《双林坐化》、《观世音修行香山记》等。关汉卿的《包待制三勘蝴蝶梦》将包公塑造成为通行阴阳二界、秉公断案的包青天,其中关于阴曹地府的描写是受佛教思想影响的结果。

佛教丰富了中国的话语词汇,许多日常用语、常用典故都来源于佛经,如“世界”、“觉悟”、“随缘”、“解脱”、“平常”、“方便”等。常用典故如“僧多粥少”、“大慈大悲”、“功德圆满”、“冷暖自知”、“唯我独尊”、“立地成佛”、“五体投地”等。

### 三、道教与中国文学

在中国文学遗产中,以道教神仙思想和故事为内容的作品不可胜数。《道藏》中许多文集是以诗词的形式表现出来,全真道一祖七真几乎都有诗词著作流传,道教对古代文学理论以及文人人格的形成所起的作用也不可小视。

有些道经本身便是一部尚好的文学作品,《老子》、《庄子》首屈一指,《庄子》想象奇丽,文采斐然,大多以寓言说明深刻的哲理,表达了逍遥超脱的思想境界,在文学史上占有重要的地位。而《老子》韵律悠然,说理鲜明,朱谦之在《老子韵例》一书中认为,《道德经》用律可以与《易经》、《离骚》相媲美,他说:“五千文率谐声律,斐然成章。韵理既明,则其哲学诗之为美者可知矣。”<sup>③</sup>伍伟民认为单就韵律这一点而言,《道德经》在先秦文学史上的地位是不可抹杀的。<sup>④</sup>

魏晋时期一部颇具分量的道家经典之作《抱朴子·内篇》(葛洪),主要讲述了修仙证道的道理,基本内容包括神仙术、养生术、炼丹术。文章形式上基本

① 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第275页。

② 普济著、苏渊雷点校:《五灯会元》卷二,中华书局1984年版,第116页。

③ 朱谦之:《老子校释·一章》,中华书局1984年版,第8页。

④ 牟钟鉴、胡孚琛、王葆钎:《道教通论》,齐鲁书社1991年版,第688页。

采用骈偶句法,视其内容或用骈文、或用散句。语气自然流转,文义通晓顺畅,颇合魏晋文学形神兼备之时尚。尤其难能可贵的是,表现了道教文学中的对人生积极的态度,一句“我命在我不在天”<sup>①</sup>,响彻千古。这在中国古代文学中并不多见。

道教中人有许多人精通诗词歌赋,借助于文学来表达他们的崇道理想、人生追求。如全真道人王重阳《重阳全真集》、《重阳教化集》和《重阳分离十化集》共十三卷,收入七言律诗、七言绝句、五言律诗、五言绝句以及众多诗词。他从事道教活动十余载,留下来的思想资料大多是以诗词形式记载的。马珏著有《神光灿》、《洞玄金玉集》,谭处端著有《水云集》,丘处机著有《潘溪集》等。金丹派南宗实际创始人白玉蟾的《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》以诗赞颂神仙人物,如赞颂第一代天师张道陵:“云锦山前炼大丹,六天魔魅骨毛寒。一从飞鹤归玄省,烟雨潇潇玉局坛。”<sup>②</sup>他写的修道歌谣有《云游歌》、《大道歌》、《祈雨歌》等。借诗词来弘扬教法、度化众生、表达修道感悟。下面我们看一下白玉蟾的《祈雨歌》:“天地聋,日月瞽,人间亢旱不为雨,山河憔悴草木枯。天上快活人诉苦。待吾骑鹤下扶桑,叱起倦龙与一斧,奎星以下亢阳神,缚以铁扎送酆府,驱雷公,役电母,须臾天地间,风云自吞吐,欬火老将擅神武,一滴天上金瓶水,满空飞线若机杼,化作四天凉,扫却天下暑。未及寻问行雨仙,有人饶舌告人主,未及寻问行雨仙,人在长江一声橹。”<sup>③</sup>这首诗描述了驱神降雨、治理旱灾的过程,表达了诗人悲悯众生、济世救苦的思想情怀。在灾祸面前,显现出积极的人生态度。其中又不乏丰富的想象,“骑鹤下扶桑”,“驱雷公,役电母”,颇有浪漫主义情怀。

道教散文或议论,或记叙,或抒情,艺术手法多样灵活,表现事物栩栩如生。如碑记体道教散文和游记体道教散文,或实在淳朴,或情景交融,读之令人兴叹。最有影响的是《长春真人西游记》,由丘处机的大弟子李志常所作,记述了丘处机西行大漠谒见元太祖的经历和沿途风土人情。

一些诗人对道教感情深厚,文学作品也深受影响,魏晋南北朝时期有大量抒写神仙漫游的游仙诗,以郭璞的游仙诗为代表。李白的诗自由、浪漫、飘逸、脱俗,“一鹤东飞过沧海,放心散漫知何在?”<sup>④</sup>“霓为衣兮风为马,云之君兮纷纷而来下,虎鼓瑟兮鸾回车,仙之人兮列如麻”<sup>⑤</sup>。从中可见道教的神仙思想在他身上打上了深深的烙印,游心于九州,逍遥于蓬莱,后人以“诗仙”而称之。陆游是

① 王明:《抱朴内篇校释》,中华书局1985年版,第287页。

② 《修真十书·武夷集》卷四六,《道藏》第4册,第801页。

③ 《修真十书·上清集》卷三,《道藏》第4册第785页。

④ 《李白诗选》,人民文学出版社1977年版,第1页。

⑤ 《梦游天姥吟留别》,《李白诗选》,人民文学出版社1977年版,第78页。

南宋的著名诗人。其诗词中大量有关道教宫观的作品,如《题上清宫壁》、《秋日登仙游阁》、《宿黄仙观》、《道院述怀》、《道院杂兴》、《宿天庆道院》,反映了当时道教发展的一些面貌,也表现了他的思想情感。此外,陆游自己亲读道书,写了许多读道书的感想。他还亲自运用道教的修炼方法进行修炼。陆游在《道室夜意》的诗中写道:“寒泉漱酒醒,午夜颂仙经。茶鼎声号蚓,香盘火度萤。斋心守玄牝,闭目得黄宁。寄语山中友,因人送茯苓。”<sup>①</sup>

元朝道教发展较为兴盛,表现在文学艺术上是神仙道化剧的出现,神仙道化剧大多以修炼成仙,传度化人为题材的戏剧作品,在明代戏剧学家臧懋循编的《元曲选》中属于神仙道化剧的就有十八种,如《陈抟高卧》、《岳阳楼》、《任风子》、《黄粱梦》、《张天师》、《铁拐李》、《竹叶舟》、《庄周梦》、《七里滩》、《升仙梦》、《金安寿》、《城南柳》、《误入桃源》、《刘行者》、《玩江亭》、《蓝采和》、《碧桃花》、《张生煮海》。其中《黄粱梦》讲述的是全真道祖师钟离权通过梦的形式度化吕洞宾的故事,启示人们要摆脱情与物的牵累,超脱世俗,皈依仙道。在梦中,吕洞宾遭遇了因嗜酒而吐血、因迷恋钱财而差点丢了性命、妻子移情别恋等种种人生的磨难。最后,他终于幡然醒悟,知人事蹉跎,世态炎凉。黄粱一梦他尝尽了人生的苦辣和辛酸,斩断了酒、色、财、气的烦恼,出家人道。《陈抟高卧》讲述唐末五代的道士陈抟的生平事迹,表现了道教超凡脱俗,清静自修的思想旨趣。

我国的四大古典名著,有关道教神仙思想的内容颇多:《西游记》中的神仙世界主要由道教神仙和民间俗神所构成,其中太上老君、玉皇大帝在道教神仙谱系中占据主要地位。《三国演义》中诸葛亮从外貌到举止,都不同程度地受到道教的影响,如登坛借东风、五丈原布灯祈续命都是道士所为。《水浒传》中出现了张天师、罗真人及“入云龙”公孙胜等高道形象,或祈福降灾,或神机妙算,形象逼真,给人深刻的印象。书中还提到许多道教宫观,从山神庙到上清太师府,都有刻画。《红楼梦》中曹雪芹从神仙写到俗道,从太虚幻境写到污浊尘世。开篇便是空空道人出场,此后关键处,总有出现。宁国公贾敬因服食丹药而亡,反映了士大夫阶层长生求仙的渴望。清虚观的“终了真人”张法官,受皇上册封,与上层社会交往密切,是官方道教人物的典型代表。卖膏药骗钱的滑头道士王一帖,使魔法害人的马道婆,则成为道教中的反面人物。道教各层人物,无不栩栩如生。

道教还创立了“青词”这一文体,“青词”也称“绿章”,最初来源于斋醮时献给天神的奏表文章,因用青藤纸书写,故称“青词”。唐、宋都有文人按照这种文体格式进行创作,明代道士文人写“青词”之风日盛。

<sup>①</sup> 《陆游集》第1册,中华书局1976年版,第259页。



道教文学已经引起越来越多学者的关注,古存云在《中国大百科全书·宗教卷》中对其有了明确的界定:道教文学是以宣传道教教义、神仙出世思想以及反映其宗教生活为题材内容的各种形式的文学作品。主要形式是游仙诗、步虚词、青词、神仙道化剧、神魔小说、道情等。詹石窗著有《道教文学史》一书,对道教文学作了系统的阐述。道教文学在文学史上的应有地位已经得到学术界的肯定。

中国土生土长的道教培育了道教文学,而带有西域风情的佛教的传入给中国文学注入了勃勃生机。翻译的佛经中就不乏佳篇妙作,如鸠摩罗什翻译的《维摩经》、《妙法莲华经》行文优美,譬喻生动。《楞严经》宣扬了修行层次及佛国的庄严曼妙,也是妙笔生花之作。《金刚经》则以对话的形式讲述“凡所有相,皆是虚妄”的般若智慧。这些佛经字句平实,通晓明畅,皆可作为文学作品来欣赏。

儒、释、道文学虽各有特征,但万宗而同源,中国文学之最高境界是合于天地,神契于天机,同化于宇宙的,这便是一种宗教的境界。《庄子·养生主》中有这样一段描写或许有益于我们体悟这种境界:“庖丁为文惠君解牛,手之所触,肩之所倚,足之所履,膝之所踦,砉然响然,奏刀騞然,莫不中音。合于桑林之舞,乃中经首之会。文惠君曰:‘嘻,善哉!技盖至此乎?’庖丁释刀对曰:‘臣之所好者道也,进乎技矣。’”这里,形而上的“道”和形而下的“技”体合无间。宗白华说:“‘道’的生命和‘艺’的生命,游刃于虚,莫不中音,合于桑林之舞,乃中经首之会。”<sup>①</sup>中国文人于沉冥中探索合乎“礼”的节奏、“道”的韵律、“禅”的境界,在虚幻的“境相”里触摸灵魂和真理,我们也在他们心灵的跃动中感悟生命的热情、玄妙与精微,体悟中国宗教哲学的灵魂和深度。

## 第二节 中国宗教与艺术

在原始社会,宗教和艺术几乎是不可分的,面对各种奇异的自然现象,他们感到困惑。由于生产力水平的低下,在自然面前,他们感到渺小和无助,于是他们借助于丰富的想象使万物蒙上了神秘的色彩。人类的活动就不可避免地同宗教崇拜仪式联系在一起,如狩猎前的春播仪式,收获前的祭古仪式等。音乐、舞蹈、绘图几乎成为宗教崇拜活动的一个必要环节。艺术有机地融入了宗教,虽然

<sup>①</sup> 宗白华:《美学散步》,上海人民出版社1981年版,第78页。

原始人没有意识到那是艺术。黑格尔说:意识的感性形式对于人类是最早的,所以较早阶段的宗教是一种艺术及感性表现的宗教。这也就意味着宗教必须借助艺术来表达,表达他们对超自然的崇拜,祈求神灵赐福和庇佑。<sup>①</sup>我国古代典籍《周礼·春官·司巫》载“若国大旱,则帅巫而舞雩”。这是一种以舞求雨的宗教形式。《吕氏春秋·古乐》载:“葛天氏之乐,三人操牛尾,投足以歌八阙:一曰《载民》,二曰《玄鸟》,三曰《遂草木》,四曰《奋五谷》,五曰《敬天常》,六曰《建帝功》,七曰《依地德》,八曰《总禽兽之极》。”葛天氏是传说中的氏族首领,在这里以音乐这种形式表达对天的崇敬,对土地的酬谢;歌颂天帝和土地的功德及氏族部落的图腾;祝愿草木丰盛,禽兽大量繁殖,五谷丰登。音乐这种艺术形式是和宗教生产融为一体的。

生产工具的改进,使得人在自然面前表现出信心和力量,渐渐摆脱对神灵单纯而盲目的依靠,艺术也不再以表现神灵为目的。而开始更多地表现世俗生活。随着社会分工越来越细,宗教和艺术开始分离,但在长期的发展中彼此之间的联系一直非常密切。中国儒、释、道三教都不同程度地影响了书法、绘画、建筑、雕刻、音乐、舞蹈等艺术的发展,而宗教借助艺术的形式来宣扬教理教义,扩大了宗教的影响。

### 一、佛道与书法艺术

中国的书法艺术是中国民族文化的瑰宝,是中华民族所特有的艺术,以其内涵之丰富,线条的变化多姿,给人以愉悦的精神享受。因得到佛、道二教精神和理念的滋养,在中华文化的大观园里绚丽多姿。

书法与佛道渊源甚远。佛教传入初期,书法在佛教中主要用于抄写经文。魏晋南北朝时期,佛经抄写、碑刻铭文成为佛门僧人的主要工作,在这个过程中书法得到了发展。隋唐时期,书法已成为专门的艺术门类。由于受到禅宗的思想影响,书法艺术进一步成熟。而早期道教符篆相传是由黄帝时期的云书演变而出,后来又吸收了各种字体的写法,特别是草书的写法,所以符篆从字形上看是一种具有抽象意义的书法艺术。道门中人认为“神符”是道之精气,具有镇邪消灾的作用。

许多佛道中人在中国书法艺术史上占有举足轻重的地位,例如,智永、怀仁、怀素、亚栖、高闲、贯休等人都为书法界所敬重。与此同时,一些书法家也崇佛好道,书法深受佛道思想的影响,王羲之、虞世南、李邕、张旭、苏轼等和佛道中人交往密切。下面我们介绍几位书法家,尝一滴而知海味,得以了解佛道与书法的不

<sup>①</sup> 黑格尔:《美学》第1卷,商务印书馆1979年版,第133页。

解之缘。

智永是梁、陈和隋年间的人，曾在浙江永禅寺学佛，号称“永禅师”，他精通《般若》、《法华》诸经，在书法史上使“永”字八法得以继承和发展。他的《真草千字文》以草书的笔调写楷书，字态生动活泼，笔笔从空中落，从空中往，对后世书家产生了深远影响。怀素、高闲、贯休都以智永的笔法为楷模，虞世南曾师从智永。

禅源于心悟，性本自天然，这一点在唐代诗僧怀素的书法中展现得淋漓尽致。他以狂草著称于世，这得益于他对大自然的领悟。花开花落、云起云飞、电闪雷鸣、蛇身扭动、破壁残垣等景物的变化使他常有妙悟，应用于笔法则在意境上出神入化。怀素的《自叙帖》最为有名，以“游丝连绵”的笔法使字字相连而生骤雨狂风之势。慧能曾嘱托弟子说：“若有人问法，出语尽双，皆取法对，来去相因。”<sup>①</sup>万物对立而存在，怀素的字在对立中求和谐，虚实相映，前后呼应，体现了书法中的对立统一之法。

与怀素的“笔走龙蛇”相比，王羲之的字飘逸灵动，受道教思想影响颇深，他信奉五斗米道，精于道教功法，和道士交往密切，与道士“写经换鹅”的故事在民间广为流传。王羲之的书法受道教思想影响颇深，他在《白云先生书诀》中说：“书之气必达乎道，同混元之理，七宝齐贵，万古能名。”其字帖《兰亭序》流传千古。唐代张旭受道教符箓的影响，对汉字大胆地变形，突破文字的束缚，以其丰富的想象力进行书写，把草书发展为狂草。从他的书法中，我们可以看到道教无拘无束遨游宇宙的思想意趣。

## 二、佛道与绘画艺术

佛教传入中国后，佛画也随之传入，史料载：“明帝令画工画佛像，置清凉台及显节陵上。”<sup>②</sup>明帝指汉明帝。佛教对绘画的影响表现在两个方面：其一，许多佛师禅僧在绘画上颇有造诣；与此同时，许多画家也涉足佛教，创作了大量佛画。其二，佛经故事丰富了绘画的内容，佛理禅意也不断融入画中，推动了文人画的发展。可以说，不了解佛教，也就不能深入地了解中国的绘画艺术。

首先，让我们来看看画家与佛教的关系，许多画家以佛教画而闻名于世，最早的当属三国时的曹不兴。西晋时的卫协曾效法曹不兴绘有七佛图，生动传神。而东晋时拥有“三绝”（才绝、画绝、痴绝）之称的顾恺之也擅画佛画，主要代表作有《净名居士图》、《康僧绘象》等。北齐曹仲达所画佛像衣服紧窄，接近于印度笈多王朝式样，创立画派“曹家样”。唐代吴道子画衣纹可达到“天衣飞扬，满壁

① 杨曾文校写：《六祖坛经》，宗教文化出版社2001年版，第61页。

② 《魏书·释老志》。

飞动”的艺术效果。史称“曹衣出水,吴带当风”。梁朝张僧繇之佛画影响较大,创立“张家样”。唐代周昉所画的菩萨人情味极浓,他的“水月观音”十分有名。五代的释门中人贯休,《十六罗汉图》塑造了形态各异,状貌古野的罗汉,以化丑为美的艺术手法,传达罗汉内在精神的美。而宋元明清各朝各代佛画传延不绝,北宋画家高益、李公麟也名噪一时,李公麟的《维摩演教图》描绘了维摩诘居士向文殊师利宣扬大乘佛法的情景,是历代艺术家推崇的一幅作品,现藏于故宫博物院。元代赵孟頫、刘贯工笔重彩所画佛像别具风格。明末清初的石涛、八大山人、髡残、弘仁被称为画坛的四大高僧。

其次,佛教的思想意境融入画中,突出地表现为禅画的兴起。禅画不仅写实,更重“传神”和“妙悟”。从而达到心物合一的境界。禅的意境说、顿悟说等理论引入画中,对文人画的产生有巨大影响。王维不仅能诗而且善画。他把禅宗的意境融入山水画,开拓了淡泊明净的文人画的意境,主要代表作《辋川图》,笔墨婉丽,气韵高清。石涛的画大多取材于自然风光,绘画之前力求与山川万物息息相同,笔下作品颇有神韵,《梅竹双清》、《溪水秋雨》等作品是他的代表作。

佛教绘画的内容有许多来源于佛教故事,顾恺之所画的《维摩诘变》就是根据《维摩经》所创作的佛画,画中描绘了维摩诘居士与文殊菩萨辩论的场面。据经载,维摩诘是吠舍离城中一位神通广大的大乘佛教居士,精通佛理,法力无边,智辩过人。为了让人与他论辩佛法,他经常装病,佛陀派“大智第一”文殊师利前往探望,由此引发一场辩论,这个故事成为佛画的题材。早期佛教壁画的内容都取材于佛经中的本生故事(前生行善的故事)、因缘故事(描绘佛变化事迹)。如“沙弥守戒自杀”、“五百强盗成佛”、“微妙比丘尼现身说法”等。宣扬静守清规、因果报应的思想。唐代出现了大量经变画,如《阿弥陀经变》、《观无量寿经变》。宋代的《普贤变》壁画是迄今为止所见最早的西天取经故事画。

早期的道教绘画主要有两种类型:一种为宣传道教教义,如《太平经》中的《乘云驾龙图》、《东壁图》、《西壁图》。《乘云驾龙图》描绘的是天尊、仙人驾龙在云天遨游的情景,宣传本门神道的威仪与法力。《东壁图》中描绘的都是真人、仙女、神将和修真得道的场面。《西壁图》有战斗、杀戮场面,告诫人们弃恶扬善。第二种帮助道徒修炼时达到“入境”的“存想图”,如《上清大洞真经》、《大洞玉经》都配有此类图像场面。到了南北朝时期,道教绘画成为中国绘画的一个门类。

汉代是道教的形成和发展时期,很多绘画具有道教思想内容,现在见到的最早反映道教题材的绘画是画在帛上的画。1972年长沙马王堆出土的帛画中的一号墓出土的铭旌保存较为完整,描绘的是驮候利仓的妻子死后升天的情景,画中有凌空飞舞的嫦娥、引颈长鸣的仙鹤,游龙、天门无不刻画得栩栩如生。画中有用线如丝,精致而生动,后人赞颂为“高古游丝描”。

道教壁画是民族艺术的瑰宝,可惜大量壁画都已遭到破坏。尚存的有山西永济县永乐宫壁画,山东泰安岳庙壁画与云南丽江大觉宫壁画等。山东岳庙是历代帝王封禅泰山,举行大典之地,岳庙的主体建筑天王殿内四周回廊皆有道教壁画,其中宋代的《启辟回銮图》描绘东岳泰山神出巡的故事。“泰山神”即东岳大帝,乃“群山之祖,五岳之宗,天地之子,神灵之府也”<sup>①</sup>。出巡仪式配以草木山川,奇珍异兽,楼阁亭榭,布局严谨,气势非凡。永乐宫壁画以道教为题材的壁画较多,总面积960平方米。其中以三清殿和纯阳殿壁画最为精美。在纯阳殿东西北三壁上,画有《纯阳帝君神游显化之图》,以五十二幅连环画描绘了吕洞宾从降生到得道的种种灵异事迹。

还有许多画家以画道教人物而闻名,比较有代表性的有壁画家武宗元所作的《朝元仙仗图》,描绘了真人、神将、金童玉女共有87位,各具形态,层次分明。画面渲染了庄严肃穆的神秘气氛。宋代画家高其佩擅长画钟馗图,平生画了上百幅钟馗像,代表作有《钟馗降魔图》、《怒容钟馗图》等。钟馗作为民间信仰的道教神仙,一直被当作驱魔辟邪的精神力量。

### 三、佛道与雕塑艺术

雕塑主要存在于保存下来的石窟中。龙门石窟、云冈石窟、敦煌石窟、麦积山石窟保存了大量的雕塑。佛教石窟艺术亦随着时代的变迁和佛教的发展而不断变化。中国的石窟艺术最早当首推北魏洞窟,大多取材于印度传来的佛传、佛本生等,如割肉贸鸽、舍身饲虎、须达摩乐善好施和五百强盗剽目故事最为普遍。表达了苦难世界中心灵的平静与崇高。洞窟中壁画和雕塑相得益彰,壁画热烈激昂,雕塑沉静超脱。北魏雕塑从云冈石窟时期的威严庄重,演变到龙门石窟、敦煌石窟特别是麦积山石窟时期的超脱飘逸。李泽厚认为,这段时期的雕塑形成中国雕塑艺术理想美的高峰。隋唐时期,雕塑的外貌一改瘦骨清相。隋塑方面大耳、朴拙拙重;唐代则健康丰满,神态也变得亲切安详。例如,维摩诘由六朝“清羸示病之容”变为健壮的老人,反映了社会的和平和稳定。题材和主题也发生了变化,不再是悲惨苦痛的场景,而是“极乐世界”歌舞升平的佛国景象:佛端坐于莲花中央,四周圣众环绕,座前钟鼓齐鸣,座后彩云缭绕。琼楼玉宇,奇花异草,尽收眼中。圆润柔和的线条、华贵绚烂的色调构造了欢乐的氛围。禅宗把信仰、生活完全统一起来,讲求世人皆有佛性,于行、住、坐、卧之间就可成就佛道。六祖慧能说:“一行三昧者,于一切时中行住坐卧,常行直心是。”<sup>②</sup>正所谓语默动静,一切声色,尽是佛事。神的形象也变得世俗化。宋代雕塑充分体现了这一特

① 《三教搜神大全》卷一。

② 杨曾文校写:《六祖坛经》,宗教文化出版社2001年版,第17页。

征,如大足北山的观音、文殊、普贤菩萨秀丽柔弱、妩媚动人,这已经不是宗教艺术的形象,而代表了真实的人间妇女的形象。山西晋祠中的那些有名的侍女像,敦煌、麦积山的宋塑也是如此。

道教雕塑的神仙形象力图表现道教诸神飘逸洒脱的仙姿,形神兼备,体现道教艺术以形载道的审美追求。福建泉州的老君石像是道教石雕艺术的代表作,整个石雕由天然巨石雕刻而成,像高 5.1 米,两眼平视,慈爱安详,美须大耳,线条雄劲有力表现了很高的雕刻水平。现存道教雕塑主要有四川剑阁鹤鸣山石窟雕像、山西龙山石窟内的雕像、四川摩崖造像 1 200 多尊,大多为宋元时期道教造像。

#### 四、佛道与建筑艺术

中国的建筑艺术有着悠久的历史,其中佛教对建筑的影响是不可抹杀的,一大批有民族特色的佛教建筑是宝贵的民族艺术遗产。如中国最早的佛寺白马寺,佛教十大名寺佛光寺,山西恒山的悬空寺,宋代伽蓝建筑的典范隆兴寺,中国古代官署建筑的佛教寺庙雍和宫,以及被人誉为建筑史上的奇迹“布达拉宫”。

白马寺位于河南洛阳,是中国官方营建的最早的寺庙,也是印度佛教传入中国后的第一座菩提道场。该建筑坐北朝南,为一长方形建筑群,结构严谨,布局合理,体现了中国建筑艺术的特点。白马寺曾一度成为我国佛教早期的活动中心。曹魏时期,印度高僧昙柯迦罗在此译出了我国第一部佛教戒律《僧祇戒心》,西晋著名僧人竺法护在白马寺先后译出《文殊师利净律经》、《魔逆经》、《正法华经》等九十余部佛学著作,对于佛教在中国的流传起了推动作用。

布达拉宫更多地吸取了西域粗犷豪放的艺术风格。布达拉为梵语“普陀罗”的音译,意为观世音菩萨的圣地,是松赞干布为文成公主所建。建筑面积 13 万平方米,主要由中间的红宫,两侧的两组白宫,及山脚下的碉房式辅助用房组成。该宫殿宇重叠,巍峨耸峙,气势雄伟,给人以神圣雄浑之感。佛教徒把布达拉宫看成是第二个殊胜地“普陀罗山”。

佛寺建筑群体在建筑格局上,多为均衡对称,设计时以纵轴为主,横轴线为辅,通过暗示,烘托、对比等手法,凸显了微妙的虚实关系,体现了中国建筑“含蓄”的美学特征。萨特说:“美,并非是单一的,它必须是两种因素的统一,一是它的可视性,一是它的隐蔽性。”<sup>①</sup>隐蔽而含蓄的美使佛寺建筑更显东方魅力。

佛教建筑艺术最显著的特点是随着佛教在中国的发展,建筑艺术中国化色彩越来越浓。中国的建筑艺术最初由印度传入,印度称佛寺院为“僧伽蓝摩”,

① [法]萨特:《萨特论艺术》,广西师范大学出版社 2002 年版,第 84 页。

简称“伽蓝”，主要有两种形式：精舍式与支提式。精舍式的伽蓝设有殿堂、佛塔，殿堂内供奉佛像，周围建有僧房。白马寺为最早的“精舍式”佛寺。支提式“伽蓝”是依山开凿的石窟，内有佛塔。这两种样式都先后传入我国。除石窟建于偏远山林外，一般寺院都建于城市中。

唐代以后，禅宗在丛林中日渐兴盛。受禅宗思想的影响，佛寺建筑园林化。为追求“万物与我为一”的审美情趣，佛寺大多依山而建，同湖光山色融为一体。唐代在峨眉山修建的寺庙达近百座，成为著名的普贤菩萨道场。安徽九华山在佛教鼎盛时期，建有佛寺三百余座，有“佛国仙城”的美誉。建筑格局园林化，体现了物我一如的禅机理趣。

我国佛教建筑的另一个组成部分——佛塔建筑也体现了这个特点，印度佛塔多为圆形，而中国佛塔在唐宋以后多为正方形和多边形，这和对四方神崇拜的古代信仰有关，建筑物以“四灵”为方位或一定的造型，可以与天地自然有机地协调在一起。<sup>①</sup>

禅宗讲“直指人心，顿悟成佛”的简化修程序。过街塔就是这一思想的产物。顾名思义，过街塔是建于街道中间的佛塔，塔的下部一般修成门洞状的塔门，供行人通过，凡是从塔下经过的人就算向佛行礼了，为礼佛者提供了方便。北京昌平县居庸关的佛塔就是属于这一类型的佛塔。

中国佛塔一般由台基、覆钵、平头、竿、伞五部分组成。种类繁多，主要有楼阁式佛塔、密檐式佛塔和亭阁式佛塔等。

楼阁式佛塔：主要特点是塔身高大，每层之间距离较大，塔身每层有木构的门窗、柱子、斗拱等，可登临远眺。自下而上逐渐缩小，整体呈角锥型。最典型的是西安的大雁塔。

密檐式佛塔：该塔形因外檐层数较多，层层叠叠而得名。这种塔把内部空心的塔身全部填成实体，塔的下部增加了高大的须弥座，各层之间距离很短，不设门窗，几乎看不出楼层，一般不能登临远眺。河南登封县所存的嵩岳寺塔是现存最早的密檐式佛塔。

亭阁式佛塔：该类型塔的结构比较简单，塔身多为一单层的方形、六角形或八角形的亭子，下连台基，顶冠塔刹，有的则顶部另加小阁，塔内设龛供奉佛像，多为僧人和平民建造。现存最早的亭阁式佛塔是山东历城神通寺门塔。

此外还有藏式喇嘛塔、花塔、金刚宝座佛塔等，都是古老华夏文明的组成部分。

道教最早的建筑称为“靖”或“庐”，道教创立之初已经存在，南北朝时称为

<sup>①</sup> 此处佛塔分类和特点的论述，参考了张道英《中国佛道艺术》，宗教文化出版社2000年版，第91~95页。

“仙馆”，北周武帝时称为“观”，唐朝时道教建筑称为“宫”。和佛教比起来，道教建筑更富有民族风格和特色。道教的道法自然、羽化成仙思想蕴涵其中。

道教的建筑材料以木为主。树木是大自然中最富有生命气息的物质，以木作材料反映出人对自然的深厚情感。道教建筑向来注重与大自然的和谐统一。亭台楼榭掩映于青山绿水之中，清静幽雅，宛若仙境。建筑成为自然有机的组成部分。道教建筑反映出人对自然的一种关切态度。道教羽化成仙的思想反映在建筑上就是道教宫观反翘的曲线屋顶的设计，飞动轻快，直指上苍，表达道教飞升成仙的追求，带给人愉悦的审美享受。比较著名的道教宫观有北京的白云观，建筑格局以子午线为中轴线，以八卦方位布局，坐南向北，东西对称，形成一个庞大的建筑群。此外还有苏州的玄妙观、崂山的太清宫、泰山的碧霞祠。而茅山的宫观庵院以“甲天下”而著称，在茅山峰顶的九霄万福宫气势最为宏伟，是香会活动的中心。

儒、释、道三教不同的特点表现在音乐上体现为儒的“中和”、道的“自然”、佛的“超脱”。儒家主张艺不可违背“礼”，音乐所表现的情感必须达到“中和”。孔子评价《关雎》“乐而不淫，哀而不伤”<sup>①</sup>，却认为“郑声淫”<sup>②</sup>，情感上邪不守正，不符合“中和”之理。《礼记·中庸》对“中和”作了界定：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”中和便顺乎宇宙万物之道。道教音乐追求清静无为、幽远虚静的恬淡意境，仙歌、啸咏、步虚、斋醮音乐如同天籁之音。《步虚声》音乐最为超凡脱俗。据东晋末年《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》记载，唱《步虚声》时必配以步罡踏斗的步法，在陆修净制定的斋戒仪式中，唱《步虚声》时还要行斋礼，咏《步虚辞》。由道教音乐而改编的《霓裳羽衣曲》名扬天下，“霓裳舞”更是曼妙绝伦。佛教音乐传入我国后，当时称为“梵呗”，即以乐曲咏经，以歌颂经之意。我国现存的佛教音乐之一智化寺音乐，被称为庙堂音乐的“活化石”，现存48首曲目，有《三宝赞》、《五声佛》、《华严灯赞》等。佛教音乐力图展现超然的被神圣化的艺术力量，它不生不灭地独立存在，却又生机勃勃地存在于我们中间，正所谓“法元在世间，于世出世间”<sup>③</sup>。它像是从遥远的天国飘然而至，但又充满整个空间，时时让我们感受到佛的存在和心灵上的安宁。

中国的书画、雕刻、建筑、音乐、舞蹈艺术璀璨夺目，刚柔相济，动静结合，具有和谐美，是我们民族的艺术瑰宝。

① 《论语·八佾》。

② 《论语·卫灵公》。

③ 杨曾文校写：《六祖坛经》，宗教文化出版社2001年版，第48~49页。



### 第三节 中国宗教与政治

宗教和政治作为两种意识形态,深深地扎根于经济的土壤中,它们之间又存在着复杂的关系。在中国古代,社会政治常常借助宗教为自己的统治服务,而宗教也寻求政权的保护支持,得以存在和发展。当然,二者有时也表现为矛盾和对立,对立的结果往往是宗教组织俯首称臣,神权服从于王权。神权经常登堂入室,却从没有凌驾于皇权之上,这是中国政治的一大特色。

谈起政治,我们往往把它和带有强制性的国家政权和权力斗争联系起来,这实际上是一个误解。政治主要履行管理社会生活、调节社会关系的职能。从这个意义上讲,政治生活在原始社会就已经存在了。在中国古代社会,政治一开始就被打上神学色彩,政治与宗教是合而为一的。在原始社会,那些具有超常才智而又熟知社会人伦的“觐”、“巫”被赋予制定祭祀神灵的礼仪制度的权力,主持公共祭祀仪式,制定典章制度,成为掌管各种政事的官吏。尧、舜、禹皆为政教合一的氏族首领。建立王权以后,王权与神权紧密地结合在一起,夏曾借助天命鬼神而统治,所谓“有夏服天命”<sup>①</sup>,即是一种反映。《论语》里也有“夏禹致孝于鬼神”<sup>②</sup>的记载。殷商时代有所谓的“巫贤”,实际上是国君的辅相。殷代每事必问卜筮。司马迁说:“自古圣王,将建国受命,兴动事业,何尝不宝卜筮以助善。”<sup>③</sup>宗教活动被当作国家政治生活的大事,正所谓“国之大事在祭与戎”<sup>④</sup>。这种政教一体的政治体制持续到秦汉,牟钟鉴指出:“秦汉以后,除宗法性传统宗教仍然被直接纳入政治体制和政治生活外,其他有独立教团的宗教,如佛教、道教等,都不再是政治形态的宗教,而是社会形态的宗教。”<sup>⑤</sup>这里的宗法性传统宗教就是后来在中国所形成的儒教,在几千年的封建社会中一直占据统治地位,儒教之思想教化几乎渗透于社会生活的每个角落,对中国政治影响则更为深远。

传统的儒教思想直接导致中国封建社会君主专制的政治体制形成,统治者把儒教定为国教,极力推行以“忠孝”为核心的伦理教化,维护君主专制的政治体制的稳定性。

传统儒教“君权至上”的思想,为君主专制的政治体制的形成奠定了思想基

① 《尚书·召诰》。

② 《论语·泰伯》。

③ 《史记·龟策列传》。

④ 《左传·成公十三年》。

⑤ 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》(下册),社会科学文献出版社2000年版,第1222页。

基础。《易·系辞上》说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱分矣。”“乾”为阳，代表“天”、“君”，“坤”为阴，代表“地”，“众”（臣民）阴从阳，民从君，天经地义。尊卑有序，贵贱有别，孔子也认为“君君，臣臣，父父，子子”<sup>①</sup>是治国之道。如果违背这种秩序，孟子把他等同于禽兽。孟子说：“无父无君，是禽兽也。”<sup>②</sup>为何要把君主置于如此高的位置上呢？在儒教看来，君主受命于天，是代“天”实行统治。西周以后历代最高统治者皆称“天子”。且独占祭祀“天”的权利，君权成为人们顶礼膜拜的对象。“唯天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。君命顺，则民有顺命；君命逆，民有逆命。故曰一人有庆，万民赖之，此之谓也。”<sup>③</sup>君权具有了神学色彩。德国的马克斯·韦伯在谈到中国儒教时说：“皇权本身又是一种被授予宗教圣职的至高无上的形体。”<sup>④</sup>君主自身具有“参天地”之才能，能担当使社会和谐稳定的大任。“君子者，天地之参，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统。”<sup>⑤</sup>董仲舒则认为这几乎是毋庸置疑的事情，他这样解释“王”字：“古之造文者，三画而连其中也，通其道也。取天地与人之中以为贯而通之，非王者孰能当是？”<sup>⑥</sup>君主是人间的圣人，“内圣”自然而“外王”，“圣人以神道设教”也就理所应当。遵从君臣父子之序就是遵从天道，君臣父子之礼是从天地演化而来，《周易·序卦传》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”君主在经济上掌握了天下财富，“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”<sup>⑦</sup>。在政治上集中了一切权力，管子把他概括为六种：“生之，杀之，富之，贫之，贵之，贱之。”<sup>⑧</sup>表现于政治上便是地方权力集中于中央，中央权力集中于皇上，臣子皆为奴仆，庶民毫无政治权利而言，监察制度的设立是为了监督群臣。历代王朝都没有设置任何一个政治机构来制约王权，天下之事，无论大小，莫不取决于上。历史记载，秦始皇“丞相诸大臣皆受成事，倚办于上”<sup>⑨</sup>。君王在政治生活中起着决定性作用。甚至君主的言行举止都可以影响政治生活，孔子与鲁哀公曾讨论过“一言而可以兴邦”，“一言而丧邦”<sup>⑩</sup>的问题。尽管儒教也有“民贵君轻”，“利民、保民、惠民”的思想，但爱民仅

① 《论语·颜渊》。

② 《孟子·滕文公下》。

③ 《春秋繁露·为人者天》。

④ 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，商务印书馆1995年版，第194页。

⑤ 《荀子·王制》。

⑥ 《春秋繁露·王道通三》。

⑦ 《诗经·北山》。

⑧ 《管子·任法》。

⑨ 《史记·秦始皇本纪》。

⑩ 《论语·子路》。

仅是手段而非目的,目的是为了维护君主专制的统治,孔子说得再明白不过了:“惠则足以使人。”<sup>①</sup>君主专制政权建立后,“君父”、“子民”的宗法观念不断得以强化,成为普遍认同的社会政治意识。

汉代董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”,把最基本的社会关系归纳为“王道之三纲”,即后来所说的“君为臣纲,父为子纲,夫为妇纲”。三纲五常都是天的意志的体现。他说:“王道之三纲,可求于天。”<sup>②</sup>三纲之中,君纲最为重要,在忠孝不能两全时,要选择服从君王的意志,君主具有绝对的政治权威。到了宋代,朱熹把自觉遵守“三纲五常”的道德规范看作是“理”的流行,是符合天理的。他的理学极大地适应了加强封建中央集权的需要。所以无论政权如何更迭,“君权至上”的观念却根深蒂固。历代帝王不乏爱佛好道者,儒教始终被尊为社会的正统,即使“佛化治国”的梁武帝也亲自从事儒书的注疏,阐述儒教学说。为孔子立庙,不以佛教排斥儒教在政治上的地位。君主专制以宗法的形式不断得以强化。美国的克里斯蒂安·乔基姆说:“儒教,在中国传统中是最关注世俗事务的,它也没能成为一个独立的信仰向国家权威挑战,相反它本身倒成了国家的宗教准则。”<sup>③</sup>

佛教和道教是各宗教中对中国古代社会影响很深的宗教。相比之下可知,儒教与政权是一体的,而佛教和道教对于政治来说则有相对的独立性。关于王权和道教的关系,太平道一开始是与东汉末年的黄巾农民起义相联系的,故受到统治者的镇压。为使道教发展有一个宽松的空间,后世的道教对此作出了调适改造,如葛洪等严禁道教徒“犯上作乱”。在现实政治中,道教由民间向上层的传播,总是寻求政权的支持,从而使自身得到发展和壮大。在汉魏两晋南北朝时期,道教在统治者的支持或抑制下顽强发展;唐宋时期,由于统治者的支持,道教得到蓬勃发展,而明清时期则又逐渐衰落下去,可以说道教的发展和中國政治生活有着千丝万缕的联系。

佛道二教对政治的影响通过以下四种方式体现出来:

其一,为统治阶级的统治提供神学证明和精神支持。唐太宗尊老子为自己的祖先,借道教神化李氏家族,而道士也大造舆论,制造图谶,密告符命,如“老子度世,李氏当王”,“桃李子,莫浪语,黄鹤绕山飞,宛转花园里”。宋真宗编造赵姓天尊为始祖。宋徽宗则把道教当作精神寄托,自称“教主道君皇帝”,对道教神仙精诚尊奉,举行大型的祈禳活动。他们力图借助于宗教使政权神化,得到神灵的庇佑,使政权得以巩固。武则天笃信佛教,公元693年菩提流志等重译

① 《论语·阳货》。

② 《春秋繁露·基义》。

③ 克里斯蒂安·乔基姆:《中国的宗教精神》,中国华侨出版公司1991年版,第107页。

《宝雨经》献给武则天,新添了佛授记“日月光天子”于“摩诃支那国”“故现女身为自在主”等内容,译者因此受到赏赐。武承嗣伪造的瑞石上写“圣母临人,永昌帝业”。佛僧道士们力图为君王提供强有力的神学证明,使政权合乎神意,统治者由此确信了自己统治的合理性,找到了精神支柱和心理寄托。

其二,佛道的戒律、教规、教义趋向于儒化,有利于统治阶级的统治。佛道二教的因果报应、积善行德、柔顺安忍等思想,佛教的十善,道教的“五戒”等在维护伦理秩序方面起着重要的作用。佛教东来之初,统治者认为它能“助王权之禁律,益仁智之善性”<sup>①</sup>。而一些教义、戒律的儒化,把道德规范神圣化,从而成为社会成员内心的道德法则,有助于统治者维持政权的稳定。宋代佛教显现出“入世”的特点,忠孝仁义纳入佛教教义。到了明代,“以儒说佛”之风更甚,如智旭认为仁、义、礼、智便是常、乐、我、净。他说:“仁是常德,体无迁故;礼是乐德,具庄严故;义是我德,裁制自在故;智是净德;无昏翳故,若互摄互含者。”<sup>②</sup>元代道士刘玉把净明道称为“忠义大道”,欲成仙道,先成人道,忠孝为修行的根本,他说修仙“始于忠孝立本,中于去欲正心,终于直至净明”<sup>③</sup>。在刘玉眼中,“忠孝德性”最完善的人就是真人、仙人。佛道二教的儒化显然是为了迎合王权,也是佛道二教求生存和发展的需要,其结果是维护了封建统治秩序。

其三,一些佛道界人物直接参与政治,为统治阶级出谋划策,影响政治。西晋许多道徒、方士不仅参与皇室的政治斗争,而且帮助他们祈求皇嗣。“八王之乱”就有孙秀、步熊等道士参加,而且起了重要的作用。许多道士参与了唐太宗的夺权斗争,僧人道衍助明成祖夺取帝位。全真道人丘处机力劝成吉思汗,使数万生灵免遭涂炭。陶弘景虽归隐于山中,时常关注时局的发展动态,梁武帝常就国事咨询于他,号称“山中宰相”。南朝宋孝武帝重用僧人慧琳,时人称为“黑衣宰相”。元代忽必烈以藏传佛教领袖八思巴为帝师,帝师不仅是佛教首脑,也是元中央的重要官员。

其四,被压迫的广大人民利用宗教发动起义。宗教不仅是被压迫生灵的叹息,还是广大人民反抗统治者的工具,从而给封建政权以沉重的打击。正如马克思所说,“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现,又是对这种现实苦难的抗议。”<sup>④</sup>当王权无道时,人们由宗教所点燃的怒火就像火山一样爆发了。汉末的黄巾起义是在太平道的基础上组织起来的,这个以民间道教为组织形式的农民起义提出了“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”的口号,虽然失败了,却

① 《魏书·释老志》。

② [明]藕益:《周易禅解》,江苏广陵古籍刻印社1998年版,第31页。

③ 《净明忠孝全书》卷五,《道藏》第24册,第647页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第2页。

使东汉政权摇摇欲坠,岌岌可危。北魏有大乘教起义,宋代有明教起义,元末有白莲教起义,明清两代以民间宗教为形式的起义屡屡发生,威胁到封建统治者的统治。

宗教对中国王权的影响具有双重性:对统治秩序既有维护的一面又有威胁的一面。促进的作用是主要的。反过来政治对佛道二教的发展扮演着至关重要的角色。我们都熟知“价格围绕价值上下波动”的经济规律,中国王权好比“价值”,佛道二教好比“价格”,教派的兴衰随着统治者所采取的宗教政策而起伏。中国封建政权对佛道二教采取两手政策:一面限制和镇压,一面扶持和崇奉。虽然不能排除君主个人情感的喜好,但主要以是否有利于统治阶级实行统治为标准。

政治对佛道二教的态度直接影响佛道二教的兴衰。许多法师高道都深谙此理。道安曾对门徒说:“今遭凶年,不依国王,则法事难立,又教化之体,宜令广布。”<sup>①</sup>“不依国王,则法事难立”一句很清楚地说明了佛教对王权的依附关系。佛教天台宗的创始人智顗同陈、隋两朝的关系极为密切,深得统治者的信任。陈王朝曾把始丰(今浙江天台山)一年的赋税拨给天台山,作为僧众的活动费用,杨广封以“智者”的称号,天台宗正是得到统治者的支持才得以创立。玄奘从西行求法到回国译经再到创立唯识宗,得到了唐太宗、高宗父子的大力支持。《沙门玄奘上表记》共收有玄奘上给两位皇帝的表、启共计三十五件。梁武帝扶持佛教致使“释侣阗邦,寺塔充国”<sup>②</sup>。北魏寇谦之改革天师道得到太武帝拓跋焘的大力支持,从而使改革得以顺利进行。唐、北宋多数皇帝崇道,道教得以昌盛一时。如果招致君王的怨恨,统治者则毫不手软,给以打击,结果是元气大伤,很难兴盛起来。比较典型的是“三武一宗”灭佛活动(北魏太武帝,北周武帝,唐武宗,周世宗)。以唐武宗灭佛为例,共废毁大中寺院四千六百多所,小的庙宇四万多处,还俗僧尼二十六万零五百人,没收良田千万余顷。给佛教沉重的打击,劫后余生的佛教由盛而衰,除禅宗、净土宗少数宗派外,其余都一蹶不振。在政治的重压下,佛教只能望寺兴叹,毫无反抗能力。中国宗教由统治者的好恶而兴衰,神权依附于王权再一次得到证明。

在封建社会里曾经存在着官府干涉教内事务、参与寺院管理的现象。梁武帝以前,佛教僧侣一般都还是吃荤的,武帝勒令僧尼一律素食,他在一篇《断酒肉文》中说:“若复有饮酒啖肉不如法者,弟子当依王法治问。”并强制执行通过政权使戒律发生改变,从此在中国佛教史上就开始形成了汉族出家僧尼一律吃素的传统。梁武帝创立的忏悔法被称为“梁皇忏”。

① [梁]释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》,中华书局1992年版,第178页。

② 《续高僧传》卷二四。

宋朝设各级道官管理道教事务,出售僧道度牒,南宋朝廷对道教的管理更为严格,建观、度道士出家皆有限定名额。明太祖朱元璋在金陵天界寺设立“善世院”,命慧昙主持,管理全国佛教。其下分统领、副统领、赞化、纪化等职。为管理之便,把寺院分为禅、讲、教三类。各类僧侣衣服的颜色也有规定,不能混淆。明代从中央到地方普遍设立寺院衙门,负责管理佛教事务。所有僧道必须登记在册,道士僧人出家都要经过考试。在寺院管理上,佛道二教的管理体制表现出官方化的特点,这加强了对宗教的控制。

从以上的分析中不难看出:佛道二教被政权紧紧地控制。探究其原因,在于我们传统的儒教的宗法观念已经根深蒂固,敬天畏神的心理,导致对君权的顶礼膜拜,使神权很难超越王权,宗教很难主宰自己的命运,很少表现出独立性,历史上虽有“沙门不礼敬王者”的佛僧慧远,但中国历史上第一次礼法与佛法之争最终以佛法屈服于礼法而结束。

总之,中国古代的宗教是以儒教为核心和正统,宗教和政治作为两种意识形态,或对立或统一,完全是由统治阶级的利益所决定的,宗教服务于政治是中国古代社会的显著特点。

## 重点难点

1. 中国宗教对文学的影响可谓深远,以礼乐教化、因果报应、神仙思想为题材的作品充满于诗歌、散文、戏曲、小说等文学形式中,为文学提供了丰富的素材和思想内涵,并促进了新的文体的产生,如“变文”、“青词”等。本章就儒、释、道三教对文学的影响分别作了论述,因为中国文学万宗而同源,最高的境界便是宗教的境界,因而具有独特的审美韵味。

2. 中国艺术的百花园绚丽多彩,书法、绘画、建筑、雕塑、音乐等独具民族特色,如果没有了佛道艺术,中国民族艺术将黯然失色。佛道二教对艺术之影响主要表现在两个方面:其一,书画、建筑、雕塑大多以佛道二教的内容为题材,为我们留下了宝贵的艺术遗产。其二,许多艺术家也深受禅宗思想和神仙思想的影响,释门、道门中人不乏在中国艺术史上占据一席之地的艺术家。可以说不了解中国宗教,就不能很好地理解中国的民族艺术。

3. 中国宗教与政治的关系既对立又统一,最显著的特点是神权依附于王权。儒教和政权合而为一,对政治的影响表现为儒教思想促进了中国君主专制政权体制的形成。佛道二教对政治的影响主要体现在四个方面:其一,为统治阶级的统治提供神学证明和精神支持;其二,佛道的戒律、教规,教义趋向于儒化,有利于统治阶级的统治;其三,一些佛道界人物直接参与政治;其四,被压迫的广大人民利用宗教发动起义,给封建政权沉重的打击。

## 复习思考题

1. 宗教对文学有哪些影响？什么是道教文学？道教对文学有哪些影响？佛禅和诗歌有什么关系？
2. 佛、道对书法、绘画、雕刻、建筑艺术有何影响？中国佛塔的种类主要有哪些？各有什么特点？
3. 佛、道二教对政治的影响通过哪些方式体现出来？中国封建政权对佛、道二教采取什么政策？

## 参考读物

1. 吕大吉. 宗教学通论. 北京: 中国社会科学出版社, 1989
2. 吴洲. 中国宗教学通论. 台北: 台湾中华大道文化事业股份有限公司, 2001
3. 蒋述卓. 宗教艺术论. 广州: 暨南大学出版社, 1998
4. 詹石窗. 南宋金元道教文学研究. 上海: 上海文化出版社, 2001
5. 张育英. 中国佛道艺术. 北京: 宗教文化出版社, 2000
6. 刘泽华. 中国的王权主义. 上海: 上海人民出版社, 2000

## 第十七章 中国宗教的社会组织功能

不管是秦汉以及之前的传统宗教,还是儒教、佛教、道教以及民间宗教,它们本身的信仰诉求都是第一位的,即宗教功能盖过了其他社会功能。但是,这些宗教,在中国社会历史中产生、传播、发展、衰落,都是以一定程度的社会力量和组织建制为依托,不可避免地具有相应的社会组织功能。本章主要述及作为宗教性社会组织的中国宗教团体的政治功能、宗教神职人员的教化功能以及宗教实体的经济功能和社会影响。

### 第一节 中国宗教组织的政治功能

在第十六章第三节里,我们已经论述了中国宗教与政治的关系。为了使问题的探讨更为深入一些,本节拟从制度方面入手考察中国宗教的功能。

佛教、道教的宗教组织即高度组织化的僧尼道士团体,可以被视为宗教型社会团体,根据其自身的宗教伦理、宗教道德、社会主张而主动影响社会和政治发展,或者被动地为其他阶级、阶层或利益团体所利用、改造而发挥意外的政治功能。儒教由于在很大程度上成为各个封建王朝的官方意识形态,因此在思想整合、社会教化、政治组织等多方面发挥了强大的政治功能;民间宗教主要在民间社会传播发展,但是也吸收了儒、佛、道等宗教的很多教义资源,加上不同的民众利益需求因素,发挥了民间社会控制或者社会反抗的独特社会政治功能。

#### 一、神道设教而天下服矣

《周易》观卦之《彖传》称:“观天之神道而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣。”这是对夏商周以来形成的祭祀型传统国家宗教的政治功能的概括。牟钟鉴认为,“这种传统国家宗教以天神崇拜、祖先崇拜和社稷崇拜为主体,以日月山川等百神崇拜为羽翼。以其他多种鬼神崇拜为补充,形成相对稳定的郊社制度,宗庙制度,以及其他祭祀制度,它的基本信仰是‘敬天法祖’。它没有独立的教团,其宗教组织即是国家政权系统和宗族组织系统,天子主祭天,族长家



长主祭祖,祭政合一,祭族合一”<sup>①</sup>。夏商周时期,国家政权以“天”为信仰核心,通过对“天帝”、“天意”的阐释来神圣化、合理化自身的世俗政权。祖先崇拜与天帝崇拜往往合而为一,甚至天帝与人王发生血缘传承关系,使王权的神圣性得到极大的加强。在这个时期,政治、道德、伦理、信仰往往杂糅混合,共同指向政权的神圣合理性以及社会的稳定教化。“天下服矣”就是“神道设教”的祭祀型传统国家宗教的政治功能的集中体现。

尤其到了周代,祭祀型传统国家宗教的政治功能发挥到了极致。周人宗教祭祀的“天命”有了确定的政治道德内涵:“敬德”和“保民”。周人的天帝不仅仅是王权的赐予者和保护者,同时又是王权的监督者和控制者:天子从天帝那里取得王权以后,必须承担社会责任(保民),实践伦理规范(敬德),才能得到“天”的持久信任,否则,“天”将发布新的天命,让别的有德者受命为王。这正是周武王伐商在政治神学上的依据:“王曰:……有夏多罪,天命殛之。……予惟闻汝众言,夏氏有罪。予畏上帝,不敢不正。”<sup>②</sup>后代周王也多有葆之以为自惕。

传统国家宗教以国家政权系统和宗族组织系统为其宗教组织,具有明显的政教合一的特点,这时政治功能便凸显出来了。主要表现在以下几个方面:

首先,神化王权,加强统治。周天子制造“王权神授”的宗教观念和政治思想,给政权披上了宗教外衣,赋予了神学依据。这种做法直接为后代君主所继承。主要的做法有祭天和封禅两种。关于祭天,《汉书·郊祀志》指出:“帝王之事莫大于承天之序,乘天之序莫重于郊祀,故圣王尽心尽虑以建其制。”就是说,天子(君王)重视对带有天命的“天序”的祭祀,并将这种祭祀制度化。这种制度化就包括了天子对祭天的垄断权,通过垄断权来维护自身至高无上的世俗权威地位。贵族诸侯和平民百姓也各有自己祭祀的权限范围,不得僭越。封禅其实是一种最为隆重的祭祀天地山川的仪式。周代作为封禅大典的只有泰山和嵩山,秦汉之后只封泰山。封禅往往是在改朝换代或者国事隆盛之时,也只有君王有权进行。其目的是通过报天功德来永保皇朝天命。

其次,维护宗法制度,巩固统治。夏商周三代以来,宗法制度日益发达,历代政权都将宗教与宗法联系起来,作为巩固统治的双辅。周代根据大宗小宗的宗法等级制度,建立了宗庙制度,规定天子设七庙(太祖与三昭三穆),诸侯设五庙(太祖与二昭二穆),大夫设三庙(太祖与一昭一穆),士设一庙,庶人则无庙而祭于寝。周代的宗庙制度祭祖之制,被历代帝王奉为典范。这样,宗教性的祭祀和宗法家族祭祖合而为一,从根本上巩固了封建宗法社会的社会秩序。

① 牟钟鉴:《关于中国宗教史的若干思考》,载《中国宗教与文化》,台湾唐山出版社1995年版,第139~140页。

② 《尚书·秦誓》。

最后,教化百姓,威令天下。《管子·牧民》中说:“守国之度,在饰四维,顺民之经,在明鬼神,祇山川,敬宗庙,恭祖旧。”又说:“不祇山川则威令不闻。”这就阐明了作为传统国家宗教组织的王权,通过祭祀山川、崇拜宗庙等仪式来达到“顺民之经”和“行威令”的统治人民以及有效施政的政治目的。而且,宗教和宗法制度中的许多道德律令,正是通过王权的大规模或者长久的宗教信仰活动来传播、推行和强化的。

## 二、儒教国教化后的政治功能

三代以来的神道设教、政教合一,使得祭祀型传统国家宗教为统治者所直接利用,发挥出无可替代的政治功能。到了西汉,董仲舒投合汉武帝“大一统”的统治需要,提出“罢黜百家,独尊儒术”的主张,使得被神学化的儒学(儒教)成为国教,占据了意识形态的统治地位。董仲舒说:“天者,百神之君也,王者之所最尊也。”<sup>①</sup>又说,“道源于天,道不变,天亦不变”<sup>②</sup>,建立了天的绝对权威和君主权威的直接联系。所以他主张“王者配天,谓其道,天有四时,王有四政,四政若四时,通类也,天人所同有也。庆为春,赏为夏,罚为秋,刑为冬。庆赏罚刑之不可不具也,如春夏秋冬之不可不备也”<sup>③</sup>,以及“王道之三纲,可上求于天”<sup>④</sup>。诸如此类,将世俗王权统治对应“天”的秩序。这样,儒教为统治者提供了配备了“天人感应”、“天人合一”理论的政治神学。汉武帝等汉代君主也利用儒教来维护统治并保长治久安。这是儒学神学化为儒教后的最大的政治功能。

西汉以降,儒家思想继承“神道设教”的政治功能,全面渗透了封建统治的意识形态和组织制度。儒教,虽然没有固定的宗教组织或者独立建制的信仰团体,但是仍通过其所深刻影响的封建政权和宗法家族组织来发挥其巨大的社会和政治功能:一是为封建王权的统治秩序提供超自然的合法性依据,二是为家族和整个宗法性的社会结构体系提供各种整合性功能。

一方面,儒教保留了先秦儒家积极入世的政治理想,呼吁“行仁政”,并倡导“修身、齐家、治国、平天下”,以此为帝王师。因此,历朝历代的君主无不奉经过神化的孔孟之道为治国的根本,并运用政权力量来推行儒家“忠孝”理念,以维持统治。自天子到百姓都按等级制度举行儒教祭祀仪式。从中央到地方各州府县都建立孔庙,为信徒定期集会朝拜的场所。任何自命正统的政权无不通过对儒教的崇拜来树立自身权威。

① 《春秋繁露·郊义》。

② 《汉书·董仲舒传》。

③ 《春秋繁露·四时之副》。

④ 《春秋繁露·基义》。

另一方面,儒教的“礼制”思想被历代王朝政权利用为维护政治秩序和规范社会生活的政治资源。早在周代,就有“亲亲”、“尊尊”的礼制规则。子曰:“一日克己复礼,天下归仁焉”<sup>①</sup>,就是把将个人道德修养与国家统治相结合的政治思想。荀子也说:“礼义生而制法度”,提出寓法于礼的政治思想。礼制在后来历代儒教信徒的重视和完善之下,内化为修己之道,外化为治人之政,寓强制于教化,使国家法权与道德修养融为一体,兼有德与刑的二重功能。<sup>②</sup>周代以来的宗法社会中,礼制和宗法制度相结合,通过历代历朝的“会典”、“律例”、“典章”,或以“车服志”、“舆服志”、“丧服志”等各式条文款项来规定政治生活和社会生活。宋明理学中,儒教的礼制完全渗透于“三纲”、“五常”的伦理道德中,推演出复杂而等级鲜明的政治秩序。

在上述推行“仁政”、“礼制”的过程中,作为儒教组织依托的封建王朝充分发挥了高度组织化的政权行政功能,推行儒教的社会政治理想并借以得到政治神学的护佑,因此也可以看作发挥儒教宗教组织的政治功能。例如,明太祖朱元璋就直接利用了儒教的政治神学来最大化政权的统治效用。他说:“假如三教,惟儒者凡有国家不可无。夫子生于周,立纲常而治礼乐,助国家洪休,文庙祀焉。……释迦与老子,暗理王纲,于国有补无亏。”<sup>③</sup>统治者视儒教的“纲常”、“礼乐”有助益于国家统治,国家政权自然要大力推行之。所以“明太祖初定天下,他务未遑,首开礼、乐二局。……命中书省及翰林院、太常司,定拟祀典。乃历叙沿革之由,酌定郊社宗庙仪以进”。<sup>④</sup>这些祀典,主要是祭天、祭祖、祭孔。国家政权推行的宗教祭祀活动把儒教推上了政治教化的无上地位。不仅在明代,中国封建王朝基本上都能主动利用儒教政治教化的功能。

### 三、佛道组织与封建国家的社会控制

居于封建国家意识形态中心的儒教自然地、直接地被历代封建王朝利用为政治教化、思想整合的工具,而属于制度化宗教的佛、道二教及其宗教组织,经过适当转换之后,在一定程度上也可以成为中国封建政权进行社会控制的政治工具。这是因为,佛教教团、僧众组织以及道教信徒组织的社会影响力往往被统治者所重视并利用之。佛教、道教组织本身也是社会组织系统的一部分,也具有社会组织的一般特性,如科层制度、成员构成、经济需求、社会关系,还具有宗教团

① 《论语·颜渊》。

② 刘志琴:《礼制和等级观念》,载《文史知识》编辑部编:《儒佛道与传统文化》,中华书局出版社1990年版,第87页。

③ 《明太祖集》卷十《释道论》,黄山书社1991年版。

④ 《明史·礼制一》。

体所特有的教义、教仪、教规,而且许多佛道组织还有巨大的社会影响力。这使得它们有成为统治者借以神圣化自身、披上宗教外衣的潜质。

早期印度佛教的僧伽制度中,僧人的社会地位很高,许多都可以跟王公贵族平起平坐。佛教初传中华,还有此遗风。例如,东晋时佛教组织开始发展,就能争取与南北朝王室分庭抗礼。当时僧人佛图澄、道安、慧远先后组织过大规模的教团。慧远隐居庐山东林寺时就与权臣桓玄力争,反对“沙门致敬王室”,实际上提高了佛教徒的社会地位。他还在庐山上组织了佛教信众的社会组织“莲社”,“建斋立誓,共期西方”<sup>①</sup>,使得庐山成为南方佛教中心。北方高僧佛图澄周围“受业追游,常有数百,前后门徒,几且一万。所立州郡,兴立佛寺八百九十三所,弘法之盛,莫与先矣”<sup>②</sup>。可见南北的佛教组织都有一定的社会势力。而且佛教组织和高僧多与名士官员交往,有一定的政治影响力,所以常常成为乱世之时政客们的争取对象,以树立名声,赢得民心。如慧远通过个人修养和教团影响力,与桓玄、陶侃、殷仲堪、何无忌、司徒王谧、护军王默等当时各色权要贵人均有往来,这些权贵纷纷尊称慧远为“远公”,结交以图为己增辉,扩大社会政治影响。唐宋以来,禅宗兴盛。禅宗在保持自身独立经济和社会地位的同时,隐然也成为在野强大的社会团体,为王室贵族所眷顾。王室贵族常常通过进香、御赐、印经等方式拉拢之。佛教组织社会势力的增加,使得一些僧徒有机会交通权贵、干预政事。<sup>③</sup>唐代韩愈在《论佛骨表》中也就提到佛教徒干政、伤风、败俗等情状。这样,佛教组织势力增长之后,往往具有有巨大的社会实力,统治者通过管理好佛教组织就可以控制和稳定一定范围的社会。如南朝时官员就上书说:“比来慕法,普天信向,家家斋戒,人人忏礼……都下佛寺五百余所,穷极宏丽。僧尼十余万,资产丰沃。所在郡县,不可胜言。”<sup>④</sup>类似的寺院组织的惊人发展,在唐以后也属常见。因此统治者不得不在教义利用上、行政管理上安排好佛教寺院及其组织。

道教组织,有一定势力之后也易于为统治者所支持和利用。十六国时,道士范长生就被成汉国主李雄重用,被授予“天地太师”,其教派组织也得到发展。之后新天师派首领寇谦之之清整道教,造作经书,剔除民间道教的巫术色彩并引之进入社会政治上层。他公开指责张角、张鲁传播的道教为“伪法”,反对各种反叛行为,提出要“辅佐北方泰平真君”,并与北魏太武帝拓跋焘和大臣崔浩建立了密切的政治联系。南朝教士陆修静在宋明帝等统治者的支持下,对道教经典

① 《出三藏记集》卷十五《慧远法师传》。

② 《高僧传》卷九《晋郢中佛图澄传》。

③ 汤用彤:《隋唐佛教史稿》,中华书局1982年版,第38页。

④ 《南史·循吏郭祖深传》。

进行了系统整理,修定和完善了道教斋醮仪式和戒规,健全了道教组织,完善了道教组织管理体制,建立了一整套神仙谱系,还强调道教为皇权服务,认为做法事要“为帝王国主请福延祚”,道教徒的修行要有利于“安国宁家”的宗旨。陶弘景在萧齐雍州刺史萧衍起兵夺权时(501年),就派弟子拦军奉表拥戴。其后他又多次为萧齐政权服务,被称为“山中宰相”。唐高祖李渊起兵之时,楼观派道士岐晖率道士接兵、供粮。李渊后来也顺水推舟认道教始祖老子李聃为家,和道教互相支持、利用。实际上,道教在走向社会和政治上层的时候,道士们总是宣扬其教义思想中对“太平世道”、“君明”、“臣贤”、“民顺”的期望概念来为统治者服务,还用“长生久视”、“羽化升仙”等神仙景致来吸引统治者。以这些概念为主张的道教组织就有了辅佐朝廷、维护皇权、进行社会控制的政治功能。

#### 四、民间宗教与民众的社会反抗

中国的民间宗教与佛、道教在信仰和组织上有千丝万缕的联系。形形色色的民间宗教在社会底层扎根发展,一旦与激烈的阶级矛盾、民族冲突、自然和社会灾害等相结合,就会酝酿成熟,不但其宗教组织可能转变成为民众社会反抗的军事或政治组织,而且其教义也会成为社会反抗的政治神学去组织和动员反抗力量。这是民间宗教组织作为社会组织之一的重要的政治功能。

早期道教组织太平道,就是从民间宗教的形态发展起来的。东汉末年,朝政腐败,民不聊生,阶级矛盾尖锐,社会冲突此起彼伏。太平道的首领张角,“自称‘大贤良师’,奉事黄老道,蓄养弟子,跪拜首过,符水咒说以疗病,病者颇愈,百姓信向之”<sup>①</sup>。张角利用“符水咒说”等手段,以及《太平经》经书,“以善道教化天下”,在华北组织起了强大的半宗教半军事的组织队伍,以图尽快实现下层人民朴素的“太平”宏愿。史载,十余年间,张角的太平道信众数十万,其组织分为三十六方,大方万余人,小方六七千,各立渠帅统领。公元184年(甲子年),张角以太平道为起义军,以“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”为号召,于当年三月发动了黄巾起义,给了腐朽的东汉王朝以致命一击。黄巾起义的时候,张道陵在巴蜀地区推行和发展“五斗米道”组织,也是带有民间宗教色彩的政治组织。在组织上,五斗米道实施“政教合一”的方针。张道陵建立了二十四治,每个“治”相当于教区和政区的合一。张鲁又扩大为四十四治。据道教典籍《道门科略》记载:“(张)天师立治置职,犹阳官郡县城府,治理民物。奉道者皆编户著籍,各有所属。”东汉末,张鲁政权雄踞巴蜀多年,就是靠五斗米道这个带有民间宗教色彩的早期道派进行政治组织和社会动员,从上述记载来看,政教合一的

<sup>①</sup> 《后汉书·皇甫嵩传》。

组织机构还比较完善,能够充分发挥其政治功能。

东汉以降,中国封建社会在缓慢发展中所积累的种种阶级和社会矛盾,下层人民寻找精神寄托和社会乌托邦的需求,使得民间宗教最广泛地、最紧密地和社会反抗、政治运动、军事起义结合起来。民间宗教组织成为民众反抗的军事、政治组织,其政治功能与任何社会政治组织相比,不仅毫不逊色,而且由于披上了宗教信仰外衣而具有更强大的社会动员能力。

北魏延昌四年(515),冀州僧人法庆利用大乘教发动起义。隋大业九年(613),河北唐县人宋子贤以弥勒教为号召,举兵欲刺隋炀帝。宋仁宗庆历七年(1047),贝州人王则又假称弥勒出世,号召并组织造反。南宋末年,民间宗教组织与社会反抗的结合又一次达到了高潮——白莲教从江南传播到华北,赢得了广大下层人民的狂热崇拜。到元代时,白莲教起义在民族矛盾、阶级压迫的社会背景下广泛展开,其首领韩山童首义永年白鹿庄,点燃了红巾军起义的全国燎原之火。史载“颍上之寇,始结白莲,以佛法诱众,终饰威权,以兵抗拒,视其所向,駸駸可畏,其势不至于亡吾社稷、烬吾国家不已也”<sup>①</sup>。明太祖朱元璋出身僧人,深知宗教组织泛滥之弊,体会到“白莲结社,偏及四方,教主传头,所在成聚”<sup>②</sup>对政权的危害,所以多次颁布法令加强对佛教、道教以及民间宗教的控制和利用。以白莲教为号召的社会反抗一直持续到清代,白莲教的教内组织体制、信徒动员方式以及信仰教义系统都成为社会组织的有效手段。明代中叶以来,新的全国性民间宗教组织——罗教(又称无为教)——又继承白莲教的社会动员方式进行新的波澜壮阔的社会反抗斗争。以白莲教、罗教为蓝本的各种民间宗教教门,如黄天道、东大乘教、西大乘教、红阳教、龙天道、大乘天真圆顿教、龙华会、长生教、八卦教、天地会、在理教、一贯道、斋教等,在明清两代此起彼伏,民间宗教组织成为民间社会反抗的政治组织。这些民间宗教组织在与统治阶级和各种社会压迫力量的抗争中,发挥了巨大的思想凝聚、社会动员、组织整合以及军事斗争的社会政治作用。

## 第二节 中国宗教神职人员的支撑教化功能

教化,既有“明人伦,兴教化”之类的社会伦理含义,也有个体情感和理性受到某些道德规范和价值理念的影响,引导和塑造某种精神与价值观念之义。中国传统的儒教、佛教、道教、民间宗教等全方位浸染了世俗生活,它们的教义、教

① 《元史·张桢传》。

② 《明史·吕坤传》。

理、教仪、教规往往也渗透了中国传统的人文精神、道德伦理、社会规范,并通过地位不等的众多的神职人员来张扬,将宗教意义和世俗精神相结合,以突出其教化功能。

## 一、“绝地天通”与巫祝文明

夏商周三代,“国之大事,在祀与戎”,传统的国家宗教祭祀是与军事征伐同等重要的国家大事,于是掌管祭祀的祭司群体的社会地位便非常重要。这些祭司,古称有巫(女)、覡(男)、宗、祝等,有其来历和作用。史载,远古之时,“民神杂糅,不可方物,夫人作享,家为巫史”<sup>①</sup>,这说明远古有一阶段没有专业的祭祀人员,人人均可从事通神祭祀活动,所以还没有到达马克斯·韦伯所谓的宗教理性化的发展水平。直到后来尧的年代,才“命重黎,绝地天通,罔有降格”<sup>②</sup>,就是斩断“民”、“神”之间任意沟通的混乱,通过专门的祭祀行为建立起社会的权威和秩序。这些专门从事祭祀的人员,男的叫“覡”、女的叫“巫”,巫覡中懂得各种知识如“山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威信之则、容貌之崇、忠信之质、湮契之服”的叫“祝”,懂得各种仪式规范如时令、牺牲、玉帛、采服、彝器、位置、次序、坛场、神名、姓氏的叫“宗”。<sup>③</sup> 这些巫祝们最重要也是最突出的功能就是负责降神、通神,让普通民众听从于他们所传达的神的旨意,从而推行宗教教化,维护社会秩序,即所谓的“民神异业,敬而不渎”。所以,巫祝们也是古代政教合一进行统治的重要群体,其“神人交感”式的祭祀言行论证了早期国家政权的“天命”、社会的“秩序”以及道德伦理的规范,就如古语所说的:“以正君臣、以笃父子、以齐上下、夫妇有所,是谓承天之佑”。

## 二、人文传承与人生关怀

中国宗教的教义系统中也传承了许多中国人文精神,神职人员即在宗教说教中自觉或者不自觉地传播人文精神。“人文”这个词首出《易传》:“刚柔交错,天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”<sup>④</sup> “止”指的是“知止”,就是要遵循社会生活的习俗和规范,不要发生超出限度的越轨行为。用人文来“化成天下”,就是用经社会认可的道德、伦理、价值来推行社会教化,主要包括朴素的民本精神、功利的信仰崇拜、现实的人生关怀、严整的伦理秩序、平衡的中庸之道等要素。道教倡导人与自然和谐并存、共同发展;儒

① 转引自张光直《中国青铜时代二集》,生活·读书·新知三联书店1990年版,第47页。

② 《尚书·吕刑》。

③ 《国语·楚语下》,上海古籍出版社标点排印本1998年版,第559~560页。

④ 《周易·贲卦·彖传》。

教主张“仁者爱人”、“推己及人”的人际关系之和谐状态。二者在“修身”、“知常”的个人修养和“和谐”、“齐物”的群体生活态度中有许多相通之处。道教还有强烈的人生伦理关怀精神,追求“长生久视”,《太平经》中就说:“丧则为贱,生则为贵。”历代高道不仅以其超凡脱俗、仙风道骨的气质风靡国中,而且也往往医术高超,用慈悲悯人的大德胸怀来关怀世俗人生。不仅道教,还有其他传统制度型宗教和弥散型民间宗教,往往淡化信仰的超越色彩,追求此岸的完善。这就使得神职人员有了关怀现实人生、提出社会完善之道的发挥空间,使得他们的人文精神发挥更有实际效用,他们也就更有成为人文典范的可能。

### 三、伦理教化与道德楷模

中国传统宗教吸收了许多伦理价值元素,宗教神职人员在很大程度上也成为伦理教化的代言人。魏晋以来,道教在理性化的发展中,将纲常伦理之教融入了神仙升天之道。最典型的莫过于净明道,与儒教的融合极深,它主张“忠孝为本”,其教义传播当然起了有利于传统儒教伦理教化的作用。在道教经典方面,南北朝的道教《正一法文天师教戒科经》也说:“事师不可不敬,事亲不可不孝,事君不可不忠。”《抱朴子》中吸收了很多的仁义、孝悌思想,儒家的《孝经》也被列入本教经典必修之中。这就使不少道教领袖和派别有了靠近封建统治者以及参与维护政权的社会控制的理论依据。葛洪说:“欲求仙者,要当以忠孝和顺信为本,若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”<sup>①</sup>北魏寇谦之改革天师道时,提出以“礼度为首”,制定了《太上经戒》,其中十戒里明确规定“不得叛逆君王,谋害国家”等内容。佛教初传中国,也靠依附儒教正统伦理说教来争取安身之地。例如三国时著名佛教学者康僧会在《六度集经》中就把“孝亲”置于“布施”之上,他还著有《喻道论》,认为出家修行就是为了更彻底地贯彻孝道,而且是更高的孝道。至于后来佛教逐渐中国化以后,就吸收了更多的传统伦理道德内容,例如忠君孝亲、仁义礼智信、戒杀好生等等,并通过“因果报应”、“轮回转世”之说来之神秘化、神圣化。从比较宗教史的角度来看,中国佛教与印度佛教的主要差异,就在于中国佛教重视“忠孝”、尤其是集中表现在以戒为孝,戒即孝的伦理解释模式上。以大乘派为主流的中国佛教还以大慈大悲、利己度人为宗教道德伦理的出发点,这种道德训条和儒家的“恻隐之心”、“性善说”相通,也和中国传统民本思想相近。所以佛家“戒”、“定”、“慧”都能兼修的僧人们自然就成为“圣僧”、“大师”而得到信众的尊崇,甚至成为世俗社会的道德楷模。到了宋明之间,儒、释、道三教合一之风日盛,纲常伦理之说更是深深渗透了佛道之中,为

<sup>①</sup> 《抱朴子·微旨》。



僧尼道徒传播带有宗教色彩的道德提供了思想内容。僧道们往往与士绅大夫们在价值取向上取得一致,共同维护封建统治的社会秩序和道德伦理。明末清初,就有许多僧人在国破家亡、山河易主之时,坚持儒教忠君爱国的信念,参与抗清运动,前赴后继,不惜杀身成仁。这也就是为什么在许多古代文学作品里,佛教徒、道教徒大多具有正面形象的原因。

#### 四、高僧名士与义理阐发

魏晋南北朝时,佛教、道教和儒教就开始了互相吸收教义,推进神学理论化、信仰理性化的进程,到了唐代这个过程达到了高潮。因此,涌现了许许多多高僧大德,他们在与官绅名士的交往中,阐发义理、传播教义,群星璀璨。钱穆论及南北朝佛教史时指出:“故佛学之兴,其先由于汉儒说经,支离繁委,乃返而为内心之探求。接步庄、老,体尚虚无。”<sup>①</sup>汉学家谢和耐也说:“由于望族界对于佛教的这种纯哲学的兴趣,所以才在南京诸帝国中产生了世俗界和最早僧伽之间的一种互相渗透。”<sup>②</sup>史载,南北朝时颇有文采、传下文集、阐发义理的僧人就有支遁、支昙谛、释惠远、释僧肇、释惠琳、释亡名、释标、释洪偃、释璠、释灵裕、释嵩、策上人、释智藏等十三位。他们通过与士大夫的往来扩大自身以及佛教的影响。到了隋唐之时,佛教义理随着宗派的繁衍而大盛,三论宗、天台宗、法相宗、华严宗、禅宗、净土宗、真言宗、三阶教等各宗派都有高僧大德讲经传道,推动佛教走向兴盛。历朝名士们也乐于与佛门交往,一些僧人传记如《众僧传》、《高僧传》就是由南朝文人、士大夫所撰,歌功颂德。名士们浸染佛学也成为时尚,例如隋朝之时,“时江左文士。多兴法会,每集名士,连宵法集”,<sup>③</sup>而且这只是一个描述名士大夫崇佛的小小的例子。而中国土生土长的道教,在葛洪、寇谦之、陆修静等高道的清整下,吸收了儒教的道德伦理观和佛教的精深教义,也走向了社会上层,渐渐为统治者所青睐。隋唐之时,也涌现了许多著名的道教学者,如孙思邈(道医,著《千金要方》等)、成玄英(注《老》、《庄》)、王玄览(著有《玄珠录》)、李荣(道教辩护者、著《老子注》)、司马承祯(著《坐忘论》、《天隐子》等)、吴筠(著《玄纲论》、《神仙可学论》等)、李筌(著《黄帝阴符经疏》、《太白阴经》)、张万福(整理道教科仪)等。道教在唐代的鼎盛,既离不开李唐王朝的扶持,也离不开这些高道的义理阐发和传播。唐宋以来也多有文人名士喜好道教,如北宋士大夫普遍崇信道教,王安石、苏洵、苏轼、苏辙等均慕道,曾慥著有《道枢》,录有内丹养生之说,黄庭坚也是坚定的慕道者。理学大家、名流官宦如朱熹、胡宏、洪

① 钱穆:《国学概论》,商务印书馆1997年版,第187页。

② 谢和耐:《中国社会史》,江苏人民出版社1995年版,第184页。

③ 《续高僧传》卷三一《隋东都慧日道场释立升传》。

适、赵善湘、刘汉弼、岳霆、刘珙、张阐等在仕途多舛之时都曾有“辞免召命、企差岳庙”<sup>①</sup>，到地方寺庙宫观安身置命的经历。所谓“道学”或者“理学”，正是在道教、佛教影响下出现的一股融合三教的思想潮流。

### 第三节 中国宗教实体组织的经济功能

以精神信仰为核心的宗教虽然常常追求超脱、膜拜神祇、崇尚彼岸，却是一大类典型的消费事业，其发展从根本上依赖于现实世界中经济因素的变动，例如僧道教众诸信徒的生活，传教法事诸仪规的施行以及寺庙宫观诸道场的建设装饰，都要踏踏实实遵循客观物质条件的规定，摆脱不了一层物质性“外壳”的支持与保护。中国制度型宗教的实体组织，主要是僧道教团及其所依托的寺庙宫观，就在对各种物质性“外壳”——主要有田(地)产、货币或者实物收入以及减免的租税赋役——的依赖之中，显现出独特的社会经济功能。

#### 一、寺庙宫观占有及经营土地田产

制度型宗教的实体组织依靠土地田产而拥有独立的经济力量。东吴到东晋初年，佛教、道教已有初步发展，但寺院宫观还未拥有一定规模数量的土地。到南朝时期，随着佛教的迅猛发展，上至皇室大族，下至黎民百姓，纷纷信仰并供奉佛教，寺院开始大量拥有土地并且经营田产，逐渐演变成社会中的另一类大土地所有者，寺院经济才宣告出现，并标志着寺院开始由单纯的宗教组织蜕变成为以宗教关系为纽带的封建经济组织之一种。南北朝时，道教在走向制度化、正统化的过程中，也通过御赐、供奉等方式拥有了建立宫观楼台、洞天福地的土地田产。这样佛教、道教才形成了独立的经济力量，也才有了弘教度人，推进宗教教化的实际能力。

佛道组织对田产的占有，从魏晋以来就有三种基本方式：一为皇室贵族的赏赐；二为寺院地主仗势强占；三为下层人民信众的捐献。在唐、宋、明社会经济发达，社会政治稳定的环境中，寺观田(地)产又有新的发展：唐代，寺院常常依靠丰厚的固定资产(寺库)购置大量的田产(常住田)，此外由于封建王朝赋税苛重而出售田地的农民也大有人在。而且，由于僧道的大力鼓吹，唐代信仰佛道已成为社会风气，富庶安定之地出现了大批信徒自愿将土地钱物无偿奉献给寺观的情况。如唐释法琳说：“施散佛僧中食，塔寺一钱已之，皆二万四千倍报。功少

<sup>①</sup> 《续资治通鉴》卷一四三《宋纪·孝宗》。

报多,世世贤明,玩好不绝。”<sup>①</sup>在这种宣传下上至王侯贵臣,下至商贾庶民纷纷将自己田宅钱财施舍给寺院。与唐相比,宋以后,皇室赐田无论就规模还就数量而言都远远逊色于前代,这是中唐以后随着土地私有制的发展,官府公田越来越少所决定的;此外宋代寺院田产的典买在寺院田产中的比重日益增长,这是由于均田制的破坏,土地买卖现象日益严重的形势下的产物。明清几百年间,这两个特点都表现出来了,使得宗教势力在盛极而衰时,仍有许多大寺观兼并了大量的田地。

寺观的田地基本上有两种经营方式:一为寺观建筑用地,二为寺观租佃种植,用以僧道消费。这两种经营,直接就促成了佛道二教的兴盛,宗教文化仰仗着寺观田产的实力而广为传播,而宗教文化的流播又为新的寺观占地提供诱因。

第一种经营方式可从寺观的建筑状况中看出。唐以后,禅宗寺院盛行“伽蓝七堂制”,寺内一般有佛殿、法堂、僧堂、库房、山门、西净、浴室等七堂,较大的寺院还有讲堂、经堂、禅堂、塔、亭、钟鼓楼、藏经楼、放生池等。以杭州为例,灵隐寺,在五代吴越国时有9楼、18阁、72殿,共有房屋一千三百余间,僧众三千多人,至宋代尚有数十座殿堂亭阁,并有僧众一千七百余。下天竺寺有一百二十多处建筑,上天竺寺有五十余处建筑,集庆寺有十多座金碧辉煌的殿堂及僧斋八十余所,经山寺号称有3000梵宗僧楼。明州(庆元府)的天童寺也有殿、堂、楼、阁、居、轩等999间,隐映于苍松翠竹之中,蔚为大观。台州城内的宁国院、普济院、顺感院、福安院、慧日院、宝城院、栖霞宫,其院基占地分别为910丈、250丈、440丈、320丈、640丈、220丈、247丈。<sup>②</sup>道教宫观由宗教法事的主要场所神殿、道众游人的宿舍以及包括客堂、斋堂、厨房、库房在内的膳堂等组成,院落占地亦较广。不少宫观还利用建筑群附近的名胜古迹和奇异地形,建置楼、阁、榭、亭、坊等,成为园林式、庄园式的宫观群。

另一种经营方式很明显是以收取租税以维持供奉。例如,杭州(宋临安府)洞霄宫于大中祥符年间(1008—1016)曾受宋真宗赐仁和县田并免租税,宋元之际的邓牧在《洞霄图志》卷六中载洞霄宫所属的产业常丰庄、万年庄横跨乌程、归安、长兴、义兴四县。崇宁万真观于崇宁二年(1103)受宋徽宗“赐盐官县田一千亩”,天庆观于绍兴二十六年(1156)得宋高宗“赐田五百亩,除其赋”,“(宋度宗)咸淳六年(1270)又增拨官田二百亩给之”。<sup>③</sup>诸如此类,不可胜数,给寺观带来巨大的租税收益。如宋理宗宝庆年间(1226—1227)明州阿育王山广利禅院“常住膏腴,多至数万亩”,每年田租收入有8万斛,邻近的天童寺则“岁收谷

① 《广弘明集》卷十一《辨惑篇·唐破邪论》。

② 龚剑锋:《论宋代浙江地区寺观占地》,载《中国史研究》,1993年第1期。

③ 龚剑锋:《论宋代浙江地区寺观占地》,载《中国史研究》,1993年第1期。

三万五千斛”。<sup>①</sup>另据统计,宋宁宗嘉定十五年(1222),台州共有田2 628 283亩,地948 222亩,山1 753 538亩,而377所寺观却占了其中的田135 449亩,地36 076亩,山131 274亩,分别占全州田、地、山总额的5.15%、3.8%、7.49%,平均每一寺观占田359.23亩、占地95.96亩、占山348.21亩,而当时各州寺观的僧尼道总数仅有2 376人(僧:1 932人,尼320人,道124人)。<sup>②</sup>如此,僧尼道的人均占有土地数已大大超过了台州农民的平均占有土地数了。

大量的寺田地产及其带来的巨额货币收入和实物收入,已远远超出僧道维持生活、传道、法事、修建寺观的基本需要,因而许多的剩余寺产在集体经济名义下为僧道中上层所私人占有,成为僧道私财。唐高祖《出沙汰佛道诏》强调,沙门“驱策畜产,聚积货财,耕织为生,估贩成业。事同编户,迹等齐人。进违戒律之文,退无礼典之训”<sup>③</sup>。可见当时僧尼私财并不罕见。到了宋代,通过“化公为私”,不少僧道上层把僧道集体所有的财产贪污成私人财产。

寺观田产的大量占有、经营以及僧道私财的积累,这是宗教世俗化在宗教组织内部构成中直接而集中的反映。在寺田和私财衍生过程中,宗教与经济这两个看似截然对立的社会构成形式开始相互交融并且互动发展,形成多种多样的带世俗性的宗教经济形态,如寺田租佃经营、寺观商业、高利贷等,并诱使了寺观上层僧道地主和下层僧众、寺院依附人口的分歧和对立,在寺观内部出现了严重的等级分化。

## 二、寺观财产汇入古代商业活动

寺观仍然是一个个自给自足的经济实体,但随着社会经济的不断发展,商品流通日益频繁,寺观也不断被卷进商业经营之中。唐宋以后,东南诸省更是成为全国商品经济最为活跃的地区,对相对封闭的寺观也产生了巨大冲击,使得寺观出现多种多样的商业活动,及促进了教派力量的发展,也带来了宗教的世俗化。

首先,利用寺观田产生产的剩余产品经营商品贸易,宗教组织得以直接汇入封建社会的商业大潮里。南北朝时就出现“今观沙门……或商旅博易,与众人争利”<sup>④</sup>。到宋时,寺院商品交易主要有寺田产出的经济作物,如“饶州安国寺据庄园田池之人,资用饶洽,胜于他刹,名为禅林,而所畜僧行皆土人相承,以牟利自润”<sup>⑤</sup>。这种从庄园池塘产出进行“牟利”的行为,明显就是商业行为。在福

① 龚剑锋:《论宋代浙江地区寺观占地》,载《中国史研究》,1993年第1期。

② 龚剑锋:《论宋代浙江地区寺观占地》,载《中国史研究》,1993年第1期。

③ 《广弘明集》卷二五《出沙汰佛道诏》。

④ 转引自简修炜、夏毅辉《南北朝时的寺院地主经济初探》,载《学术月刊》1984年第1期。

⑤ 《夷坚志·乙志》卷三“安国寺僧”条。

建路产茶山区,不少寺院将茶叶出卖,从中获取所需的钱财、用品。例如宋徽宗大观二年(1108),提举福建路茶事司上奏:“访得本路产茶州军诸寺观园圃甚有种植茶株去处,造品色等第诸茶,自来拘籍,多是供贍僧道外,有妄作远乡馈送人事为名,冒法贩卖。”<sup>①</sup>由此可见不少寺观也同世俗商贩一样,刻意经营茶叶以牟利。

其次,僧道团体和寺庙宫观的存在,本身就有巨大的消费需求,由此促进了周围商业的繁荣。所谓“三宝物”的僧物、法物、佛物,属于僧的称僧物,有田宅、园林、衣钵、谷物等;属于法的称清物,有经卷、纸笔、箱函等;属于佛的称佛物,有佛像、殿堂、香花、幡盖等。“三宝物”随着佛教的传播发展而不断增多,这就使寺院成为一个个巨大的物资消费单位,对商业起着刺激作用,如建佛寺则“材木瓦石,兼收并采,市价腾踊”,“门堂之饬,器用之华,刻画丹漆,未作以炽”。<sup>②</sup>因而寺观周围常常形成一个个集市圩镇,赖寺观以生产、交易和发展。这也是宗教实体组织的物质需求对经济发展起促进作用的典型例子。

再次,商业行为还促进了借贷、典当甚至高利贷业在宗教实体组织中的萌芽。南北朝时期南北不少大寺院就出现了“寺库”、“长生库”之类的寺产管理和借贷发散机构。佛教内律规定僧尼有五类物品不得变卖,不得著私受用:一地;二房舍;三需用物;四果林;五华(花)果。除此之外,其余寺产可被用于典当、出贷。而寺观高利贷一般采取两种借贷形式,一是“寺库”、“长生库”的“典当制”,二是僧道上层的私人“举贷制”(债贷)。前者所知的最早例子当是《南齐书·褚渊传附弟澄传》记载的:“渊薨,澄以钱万一千,就招提寺赎太祖所赐渊白貂坐褥,坏作裘及纓,又赎渊介幘犀导,及渊常所乘黄牛。”这是寺院与贵族之间的贷赎活动。宋元以后,寺院经济与世俗经济的交往不断深入,寺观高利贷多转向农民。如福建建宁地方,“为僧者……或一家而住三寺西寺,或一人而管三庵四庵。或典拨田亩,厚私藏而累里甲;或举放私债,索重息而致佃人于逃窜”。<sup>③</sup>这里就谈到农民以土地为抵押向寺院借贷,到期无力偿本还息,土地就归寺观所有。后者,即“举贷”(私人债贷)是僧道上层私人对民间“一种常见的、不用抵押而通过契约进行的高利贷事务”<sup>④</sup>。私人举贷并非罕见,但僧人恐以此违戒,常“假其名”即用其他名义进行借贷典当。

最后,寺观商业还表现为寺观固有财产的出租商用。史载,宋时广德祠山庙

① 《宋会要辑稿》卷五七八五《食货》三二之四。

② 《李觏集》卷一六《富国策五》。

③ 嘉靖《建宁府志》卷十九《寺观·显灵庵》。

④ 简修炜、夏毅辉:《南北朝时期寺院地主经济初探》,载《学术月刊》1984年第1期。

的耕牛“听乡民租赁,每一牛岁输绢一匹,供本庙费。近者绢悉入官”,<sup>①</sup>就是典型的一例。此外,自古以来,僧舍道观就常常有有偿供旅客游子作短期或长期的居住,住客应当付租金或香火钱等变相租金,这也是寺院商业不可或缺的组成部分。

### 三、宗教实体组织影响了封建国家的财税收入

人口的增长若伴随着赋税丁役的增多,就成为大量劳动力投附宗教组织的推力。寺观经济的产生发展也需要对劳动力的控制,而且各朝都给寺院以不同程度的免税免役特权,这就成为劳动力投附的引力。这种免税免役特权在佛教、道教初播中华之时,起了对僧道团体的扶持和鼓励作用。但是随着唐代以来佛、道教影响的扩大以及僧道人数的剧增,免税免役特权使得封建政权丧失了很大一块国家财税收入。

僧道免税免役意味着宗教组织与国家争夺劳动力和税源。南朝时就有这种情况:“都下佛寺五百余所,穷极宏丽。僧尼十余万,资产丰沃。所在郡县,不可胜言。道人又有白徒,民则皆畜养女,皆不贯人籍,天下户口几亡其半。”<sup>②</sup>唐以后,攻击佛教者以称僧侣为“游食之众”或“不耕之夫”为诃,如南宋的岳珂批评朝廷给僧侣度牒太多时说:“不耕之夫骤增数十万,最为今日深蠹。”<sup>③</sup>又如明代于谦也说:“一人为僧,则一夫不耕,衣食之费,虽不抑全于官府,亦必出自于民间。”<sup>④</sup>可见,虽然唐以后佛道宗教实体组织做到“农禅并重”,以农为本,改变了佛家乞食纳衣、道教游方走食的传统,但是寺观经济——尤其是那些拥有大量田地的名山大刹、楼宇高观——仍然抢占了大量生产者。在这种情况下,宗教组织除了在免役免赋的特权(僧侣和依附人口)方面不利于封建政权外,还由于“出家”、“出世”的生活方式通过对社会生产的冲击而影响到政权应有的、合理的税役权利。

以宋代浙闽地区为例。宋代浙江的寺观占地数量之多已远远超过僧人、道士自身耕种能力的限度,故而寺观或雇工经营,或出租耕种。雇工经营,招来劳动力,使得寺观藏匿了大量的人丁,影响了封建国家赋役制度、户口制度的正常实施。如位于台州天台山脉的崇山峻岭中的许多寺观,大多招来附近无地农民前来耕种寺观田地,坐落在临海县东掖山的白莲寺有田2430亩、地242亩、山343亩,它把广达30里的白莲土地占据了大半,因此附近多耕种其土地,而“其

① [宋]李焘:《续资治通鉴长编》卷六“景德二年六月”条。

② 《南史·循吏郭祖深传》。

③ 岳珂:《愧郈录》卷九“岁降度牒”条。

④ 《典故纪闻》卷十二“景泰时于谦奏言”条。

居人皆寺之隶也”<sup>①</sup>。这是浙江寺观与政府争夺劳动力的典例。宋代魏了翁也曾记载了一些有关福建路的情况：“闽土狭而民稠，浮屠氏岁入厚于齐民……故中产以下之人，为子孙计，往往逃儒归释。”<sup>②</sup>这是因为政府地方政权差役、杂徭的加重，使贫困人户将自己仅有的田产捐给寺院，并投身为寺院租佃农，借以逃避官府的差役。关于这种情况，在宋神宗改革役法时，就有司农寺上奏：“州县百姓多施舍、典卖田宅与寺观，假托官司姓名，欲令所属榜谕，听百姓自陈，改正已业，仍旧依簿法通供敷纳役钱。”<sup>③</sup>这则史料说明，封建政府的税役在受到寺观特权冲击下，不得不采取新措施以应对。宋元之时，东南地区已成为全国的经济重心，担负了国家大部分的财税，而东南地区宗教实体组织的发展已趋庞大，因而对国家和地方政权的税役的冲击更为明显。由此也导致了宗教组织与国家政权之间存在着危险的张力，一旦宗教组织与统治者的统治政策、道德规范稍有不合，便难逃祸患，“三武一宗”灭佛堪为教训。

## 重点难点

1. 中国上古时期的传统国家宗教以及儒、释、道和各种民间宗教，都是以一定程度的社会力量和组织建制为依托的，具有相应的社会组织功能。夏商周之时就形成的祭祀型传统国家宗教的政治功能可以概括为“神道设教而天下服矣”。制度型的宗教如佛教、道教，通过高度组织化的僧尼、道士团体，根据其自身的宗教伦理、社会主张而影响社会和政治发展，发挥政治功能。儒教在很大程度上成为各个封建王朝的官方意识形态，在思想整合、社会教化、政治组织等多方面发挥了强大的政治功能；民间宗教主要在民间社会传播发展，发挥了民间社会控制或者社会反抗的独特社会政治功能。

2. 各宗教的教义、教理、教仪、教规往往渗透了传统的人文精神、道德伦理、社会规范，并通过神职人员来张扬宗教意义以及和世俗精神相结合后突出的教化功能。古代祭司群体通过“神人交感”式的祭祀言行，论证了早期国家政权的“天命”、社会的“秩序”以及道德伦理的规范；儒、释、道等宗教神职人员在宗教说教中自觉或者不自觉地传播人文精神，宗教神职人员在很大程度上也成为伦理教化的代言人；他们还互相吸收教义，推进神学理论化、信仰理性化的进程。

3. 僧道教团及其所依托的寺庙官观在与各种物质性要素的相互依赖中，显现出独特的社会经济功能。主要体现在三个方面：许多寺观在发展进程中逐渐

① 龚剑锋：《论宋代浙江地区寺观占地》，载《中国史研究》1993年第1期。

② 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷八十《孙武义墓志铭》。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二六二“熙宁八年夏四月”。

拥有大量土地田产,并进行租佃经营,由单纯的宗教组织蜕变为以宗教关系为纽带的封建经济组织之一种;寺观不断卷进商业经营之中,如贸易、消费、借贷、典当等;寺观常有免税免役特权,吸引大量劳动力依附,但也使封建政权丧失了很大一块国家财税收入。

## 复习思考题

1. 宗教、宗教组织、宗教功能这三个概念有什么区别与联系?
2. 历史上中国佛教(或道教)有哪些政治功能?
3. 中国道教的人生关怀有什么特质?与中国佛教的人生关怀有何不同?
4. 简述历史上中国主要宗教组织的主要经济功能。

## 参考读物

1. 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史. 北京:中华书局,1983
2. 汤用彤. 隋唐佛教史稿. 北京:中华书局,1982
3. 牟钟鉴,张践. 中国宗教通史. 北京:社会科学文献出版社,2000
4. 李申. 中国儒教史. 上海:上海人民出版社,1999
5. 马克斯·韦伯. 中国的宗教. 桂林:广西师范大学出版社,2004



## 第十八章 中国宗教的文化心理功能

美国社会学家托马斯·奥戴指出：“没有功能的东西便不再存在，这是功能理论的公理。既然宗教从古至今一直存在着，显然它具有一方面甚至是一系列的功能。”<sup>①</sup>这一章我们将从社会意识角度探讨中国宗教的文化心理功能。中国宗教的文化心理功能主要包括三个方面的内容：礼仪聚合功能、文化生态功能、心理调适功能。

### 第一节 中国宗教的礼仪聚合功能

宗教信仰者的宗教行为总是通过一定的礼仪形式实现的。正由于礼仪在宗教中的重要地位和作用，有些宗教学者认为礼仪意味着宗教。法国宗教社会学家杜尔凯姆指出，全部宗教现象可以归结为两个基本范畴，即信念和礼仪。宗教信念以意识的形式存在，一般包括关于神和神圣物的观念以及对它在情绪上的感受和体验。宗教信念通过宗教礼仪得以外化。那么何为“宗教礼仪”呢？东汉《说文·示部》曰：“礼，履也。所以事神致福也。从示从豊，豊亦声。”又《豊部》云：“豊，行礼之器也。从豆，象形。”王国维曾作《释礼》专门考辨“礼”之由来。他发现殷墟卜辞中就已经有“豊”的异体字，“象二玉在器之形，古者行礼以玉，故《说文》曰：‘豊，行礼之器’，其说古矣”。王国维还进一步分析说：“盛玉以奉神人谓之器若豊，推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事通谓之礼（禮）。”<sup>②</sup>“仪”则是法度、标准的意思。《国语·周语下》云：“度之于轨仪。”可见，“礼仪”最早的意义应当是祭神的仪式。后来其含义扩展到社会行为法则、规范、仪式的总称。但就宗教礼仪而言，一般还是指对神和神圣物的崇拜行为。从广义上说，对神的崇拜行为都可以叫做宗教礼仪。从狭义上说，宗教礼仪是程式化、规范化和制度化的宗教行为。因为宗教是一种社会现象，宗教礼仪在一定的社会体系和宗教团体中常常是社会地、集体地进行。在社会体系和宗

---

① [美]托马斯·奥戴：《宗教社会学》，宁夏人民出版社1989年版，第6页。

② 王国维：《观堂集林》第1册，中华书局1959年版，第291页。

教团体的共同制约下,宗教礼仪逐渐普遍化、定型化,形成一定的程式、规范和制度。<sup>①</sup>

宗教礼仪是如何产生的,历来说法不一。宗教家们总把各种宗教礼仪说成是神的启示。道教徒常宣称他们的仪轨是神授的。基督教《旧约圣经》把一切崇拜仪式都说成耶和華通过先知颁布的律法。伊斯兰教关于“五功”的仪典也被认为是真主通过穆罕默德传达的启示。近代西方宗教学在说明宗教礼仪之性质与起源的问题时,常把着眼点集中在宗教信念与宗教礼仪的关系上。英国宗教人类学者罗伯特森·史密斯针对过去的宗教研究偏重宗教信念的情况,力主宗教礼仪的重要性。他主张宗教的行动(礼仪)派生出宗教的信念(神话),这个学说后来被称为“礼仪先行论”。而我们认为宗教礼仪的源起,并非本诸天道鬼神,而是基于社会生活;宗教信念与宗教礼仪不能简单区分谁先谁后,二者在形成发展过程中是交织在一起,相互促进的。在原始社会时期,人类应付强大自然力的手段和能力极其有限,洪水、猛兽、野火、地震、寒暑、饥饿、疾病、死亡无时无刻不在威胁着人类的生命安全。为了摆脱恐惧和更好地生存,原始人寄希望于隐藏在自然背后的神秘力量——神灵,想方设法用各种崇拜仪式来实现人神之间的沟通,取悦神灵,影响神灵的意志,使他们少降灾难多赐福泽。应该说,“原始人最初的宗教观念也许是朦胧的,模糊不清的,但它也会使原始人据以采取某些崇拜行为,而崇拜行为又会反过来成为这些观念赖以成长的肥土沃壤,随着信仰观念的明晰,崇拜行为也逐渐规范化、固定化为仪式。在宗教往后的发展中,信仰和礼仪就双管齐下,珠联璧合,相得益彰”<sup>②</sup>。

宗教礼仪作为宗教信念制度化了的外在表现,具有强化宗教信仰、规范信徒行为、有效团结信众的聚合功能。中国宗教礼仪同样具备这种聚合功能,下面论析之。

## 一、中国宗教礼仪强化信仰的功能

任何一种宗教举行礼仪的目的都是为了取悦神灵,使人神关系更加亲密,从而借用神灵至高无上的权威与能力,解决人类面临的困境,实现世人对美好生活的追求。一致的目的决定了各种宗教礼仪表现形式的大体相似。一般地,宗教礼仪可以解析成两个组成部分:一是人趋向和接近神的过程。在举行宗教仪式时,信仰者为了邀取神灵的恩宠,总是在言语上阿谀奉承,在形体动作上表现出屈服和顺从,并祭献各种供品讨神欢心。这是人接近于神的过程,有的学者称此过程为“人的圣化”。二是神趋向和接近于人的过程。神在接受人的礼拜、献祭

① 吕大吉:《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社1998年版,第418~419页。

② 陈荣富:《宗教礼仪与文化》,新华出版社1992年版,第9~14页。

以后,总要对人的祈求作出反应表示回报。这是神接近于人的过程。有的学者把这个过程称为“神的俗化”。日本宗教学者竹中信常认为宗教“礼仪应该是使人接近神,形成一条沟通由神到人的道路,这也就是说,宗教必须有促进人转化为神的作用。同时,神要对人作出应答(基督教称为启示,净土宗表现为适应往相回向的还相作用)。……从这个意义上说,宗教礼仪应该是一种接受神的启示和佛的慈悲的方式,是一种聆听的方式”。<sup>①</sup> 竹中信常的这段话表明宗教礼仪实现了人神之间的双向交流。正是这种双向交流拉近了人神之间的距离,使信仰者生发接近于神的超越感,加深崇拜对象实在性的感觉,从而提升对宗教的兴趣,增强宗教情感。同时,宗教礼仪通常是集体举行的,综合运用了音乐、舞蹈、语言、绘画、塑像、物质祭品等方法 and 手段,对参与者具有巨大的感染力。宗教礼仪又是定期有规律地重复进行的,不断地再现信仰,因而能巩固信众的宗教感情,强化宗教信仰。<sup>②</sup>

## 二、中国宗教礼仪规范行为的功能

作为一个社会的成员,必须掌握社会的行为规范,否则便无法立足于社会。社会规范以一定的社会文化价值为支柱。人类世代累积的文化,为行为取舍提供了价值标准,在不断进行他人评价和自我评价的基础上,经过肯定或否定的社会裁决,逐步形成社会成员自觉遵守的行为规范。宗教不仅仅是信仰,它通过教义、教规、礼仪方式来规范教徒的行为,告诉其信仰者什么不该做、什么该做以及该怎样做。<sup>③</sup> 宗教的各种礼仪,如生命关节礼仪、增产仪式、禁忌仪式、禳解仪式等,都意在使人类的生活与行为神圣化、规范化。在宗教崇拜仪式中,信仰者必须模仿各种宗教行为,学习仪式中各个程式的要求,掌握宗教生活中一切象征符号的意义及其用法,逐步明了各种行为规范,成为一个名副其实的信徒。宗教礼仪之所以具有权威性和约束力,是因为它得到了宗教团体的确认,从而对信仰个体产生一种具有道德意义和法律意义的控制力量。以入世礼为例,在一个既定的社会群体中,一个胎儿即将出生时,由于传统规定必须举行出生仪式,在未举行这种仪式前,父亲总会感到焦虑,至少要表现出焦虑。根据传统规定的仪式规则,他的焦虑必须通过一种象征形式表现出来,或举行一定的仪式活动,或遵守相应的禁忌规定(如不许吃猪肉、甲鱼之类食物)。这是孩子父亲需要照办的规约,传统礼仪规定的责任和义务给他提供了必须遵从的理性化动力。这种礼仪规范的背后是一种社会公认的宗教信念:若不遵从仪式的规则,就会遭遇灾祸,

① [日]竹中信常:《宗教学序论》,山喜房佛书林1978年版,第157~158页。

② 陈荣富:《比较宗教学》,世界知识出版社1993年版,第184~185页。

③ 戴康生、彭耀主编:《宗教社会学》,社会科学文献出版社2000年版,第174页。

不是患病,就是死亡,不仅危及个人,而且祸延家人。总之,宗教礼仪借助神灵的权能,灌输给信仰者一套决定行为取舍的评判标准,从而规范其行为,起到维系和巩固社会秩序的作用。<sup>①</sup>

### 三、中国宗教礼仪团结信众的功能

美国宗教社会学家罗纳德·约翰斯通指出:“宗教是一种群体现象,宗教群体的成员,或者是出在这一群体之中的,或是在其生命周期的后来某一阶段参加进去的,而在任何情况下,他或她都会被教以这个群体的规范,并被整合在该群体的生活之中。”<sup>②</sup>我们认为宗教崇拜不仅能规范信徒的行为,在团结信众方面也有特别的作用。首先,宗教崇拜仪式增加了教徒之间交流的机会。宗教仪式在举行时间上具有周期性,每天、每周、每季、每年等相当固定。为了参加崇拜仪式,信徒们必须按时赶往仪式的举办地——道观、佛寺、教堂、清真寺。宗教礼仪的这一特性使信徒与宗教组织之间有了固定的联系,信徒与信徒之间也有了固定的联系,散居各地、平素没有往来的人们便由崇拜仪式这一纽带联结在一起。信徒在仪式上见面、结识、熟悉,共同的信仰,使他们相处亲切并有着永不衰竭的谈话内容。信仰的相同还会带动信仰者之间生产技术的交流、生活方式的效仿、风俗习惯的流行,等等。

由于宗教仪式,信徒们紧密地联系在一起。更为重要的是,宗教礼仪使信众在心理上产生认同感。通过崇拜仪式,信徒学习和获得了新的宗教角色,即将自己认定为某一宗教群体的一员。由于不同宗教群体以各自有特色的仪式行为标识自己的信仰体系,宗教崇拜又为信徒提供了区辨本群体和他群体的外在标志。当信徒产生了内外群体的比较之后,便很容易提高对本群体的喜欢,形成一种群体自尊。这种喜欢和群体自尊反过来又增加了信徒对宗教崇拜的需要、喜欢和认同。宗教礼仪周期性地将其成员聚集在一起,激发他们的集体性亢奋,使他们意识到群体的存在及其力量,因而产生群体的归属感、依赖感和认同感。<sup>③</sup>此外,宗教礼仪可以缓和冲突。艾恩·陆一士在《社会人类学导论》一书中提出宗教礼仪是“缓和剂和一种潜力无穷的调整机构”<sup>④</sup>。原先彼此有矛盾或怀有恶意的集团或个人,由于参加了共同的仪式,他们之间的仇怨会因共享仪式的内聚力而自动弱化以至消失。综上所述,宗教礼仪能够促进信徒间的交流,加强他们彼

① 吕大吉:《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社1998年版,第440~444页。

② [美]罗纳德·约翰斯通:《社会中的宗教——一种宗教社会学》,四川人民出版社1991年版,第58页。

③ 杨宜音:《略论宗教崇拜的社会心理功能》,载《世界宗教研究》1996年第2期。

④ 艾恩·陆一士:《社会人类学导论》,台湾五南图书出版公司印行,第146页。

此认同和凝聚的意识,从而紧紧地团结在一起。

上述我们从强化信仰、规范行为、团结群体三方面探讨了宗教礼仪的聚合功能。宗教礼仪之所以能够产生这么强大的凝聚整合作用,是与其神圣性、非理性、补偿性分不开的。首先,宗教把自己所定的规范和行为准则说成是神授而具有“神圣性”,由此对人们产生刻骨铭心的影响,使人乐于服从,并愿意为之孜孜奋斗。其次,在宗教家眼中宗教礼仪崇拜的对象是“超验”的神灵,所以宗教行为不该受“经验”的检验。宗教神职人员反复宣称,神是无形的,不可知的,任何利用日常使用的概念来描述神明的尝试都是徒劳的。正是宗教行为的非理性特征,使它极易调动人们的情感,从而拥有成千上万的信众。最后,宗教礼仪具有补偿性。上文我们论述过宗教礼仪的一般图式包括两个层面,即“人的圣化”与“神的俗化”。至高万能的神享用了信徒的崇拜和供奉后,总要对他们的祈请作出应答,作为回报。正是这种补偿性,使宗教千百年来经久不衰。总的说,宗教礼仪神圣性、非理性、补偿性这三大特质赋予自身巨大的聚合力。

我们认为宗教礼仪具有巩固和强化宗教信仰、规范个人行为、加强群体团结的聚合功能。当这种聚合力量作用下的特定历史阶段的人际关系和社会结构符合历史进步的要求时,宗教礼仪的凝聚作用应该得到历史的承认与肯定。但另一方面,宗教礼仪的聚合功能有时也会成为社会发展的制动器。随着人类社会的发展、分化,多种族、跨地区、跨文化的复杂团体出现了。这时,多种宗教信仰及其仪式同时共存,势必互相竞争,互相排斥。这种情况下,宗教礼仪在整个社会中所起的作用往往不再是单一社会群体中的凝聚作用,而是由宗教排他性所引起的分裂作用。中国历史上的佛道之争以及明清之际百年中西礼仪之争不是一再证明了这种“排他性”的存在及其危害吗?<sup>①</sup>

## 第二节 中国宗教的文化生态功能

“生态系统”一词,1935年由英国生物学家坦斯利提出。他认为生态系统包括整个生物群落和它们环境中的一切物理的、化学的因素,生态系统是具有耗散结构的开放系统,由于外来能量的输入,并在系统内流动、消耗、转化,从而形成生态系统复杂的反馈联系,使系统各构成要素之间相互联系、相互作用,保持着生态平衡。实际上,文化系统类似于生态系统。文化诸要素如语言、科学、技术、宗教信仰、经济活动方式、政治制度、法律体系、社会的风俗习惯、日常生活方式

<sup>①</sup> 参阅吕大吉《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社1998年版,第445~447页。

等相互联系、相互作用共同构成了一个复杂的有机整体。宗教作为文化生态系统的组成要素,能够与其他文化形式良性互动,促使文化系统各要素和谐发展。下文我们试从认知功能、交流功能、增长功能三个角度来讨论一下这个问题。

## 一、中国宗教的认知功能

人之不同于动物的本质特征之一,就是人类对于自然现象和社会现象有认知能力,而动物没有。宗教是人类特有的认知现象,它是人类抽象思维认知能力发展的历史结果。我们这里谈的中国宗教认知功能包含三个方面的内容。

### 1. 中国宗教神创论给人们提供了一种认识世界的途径

自然界来自何方?去向何处?它有没有过去和未来?它为什么会产生种种可怕而神奇的事件——闪电、打雷、地震、火山、涨潮、洪水、刮风、下雨……而对人类构成强大的威胁?自然为什么永恒而人的生命为什么短暂?自然既是人类依存的对象又给人类带来严重灾难,这种种矛盾推动人们去认识自然,从而揭示人与自然的关系,找到自身存在的意义和目的。可是认识水平的局限,使先民们对这些问题百思不得其解,最后他们找到了一个解决的办法,那就是把神秘事件的起源置于超自然的存在和力量的手中。正如德国著名哲学家恩斯特·卡西尔所说的:“从一开始起,宗教就必须履行理论的功能同时又履行实践的功能。它包括一个宇宙学和一个人类学,它回答世界的起源和人类社会的起源,而且从这种起源中引出了人的责任和义务。”<sup>①</sup>神创论在过去很长时间里一直在思想界占据统治地位,就是在科技日益昌明的今天,神创论仍然有一定的市场。因为,理性认识活动本身受到历史的局限,每个时代只能到达相对的高度,永远无法达到绝对的认识。无论就人类的整体而言,还是就个体的人而言,理性认识活动的这种有限性都是存在的。加上科学文化知识普及的工作受到经济、政治、制度、语言等等因素的制约,难尽人意。宗教对世界的终极性解释对许多人还是有效的,它减少了他们怀疑之苦,满足了他们的认知需求。

### 2. 中国宗教典籍为人类认知的进步提供了丰富的思想资料

中国的道教徒历来重视编撰道经、刊印道藏。现存有明英宗正统十年(1445)由邵以正督校刊成的《正统道藏》(5305卷,分装480函),及明神宗万历三十五年(1607)由张国祥辑印的《万历续道藏》(180卷,分装32函),共5485卷。此外,还有为数众多的藏外道书。历代道经内容十分庞杂,除了道教论著外,还涉及医学、化学、生物、体育、保健以及天文、地理等方面文化知识。中国佛教典籍除了传译、注疏印度佛经外,还有许多本土的撰述,如经录、佛史、传记、灯

<sup>①</sup> [德]恩斯特·卡西尔著:《人论》,上海译文出版社1985年版,第120页。

录、语录、文献、纂集、论辩、游记、志书、音义、杂论之类,内容极为广泛,是中国传统文化三大支柱之一。今传中国洋洋百万言之《圣经》分为两大部分:《旧约全书》(简称《旧约》)和《新约全书》(简称《新约》)。《旧约》按其内容可分为四大类:律法书5卷、历史书12卷、先知书17卷、杂集12卷;《新约》共27卷,也可分成福音书、历史书、使徒书信、启示文学四类。《圣经》是基督教文化的支柱,它不仅是一部宗教经典,而且是一部内容丰富、包罗万象的百科全书,对西方社会的哲学、文学、艺术、语言、伦理诸领域都有深远的影响。《古兰经》是我国伊斯兰教徒的根本经典,全书共30卷、114章、6200余节。《古兰经》定本产生以后,穆斯林展开了对《古兰经》的注释和研究,推动了文法学、修辞学、圣训学、教法、法理学、教义学等学科的发展。《古兰经》作为阿拉伯语文中首先加以记载的典籍,是伊斯兰文学和历史研究的首要参考书,是伊斯兰世界种种教派、学说、社会思潮和社会运动的理论依据。总之,宗教典籍不仅宣扬其教义、教理、仪轨等神学思想,也旁及文化形式的其他方面,对于保存古代文明,推动人类认知水平的提高有着重要的意义。

### 3. 中国宗教开展的教育活动对人们的文化知识水平有促进作用

宗教教育形式多样,归纳起来大致有五种:堂式教育、学校教育、神职教育、传播教育和家庭教育。堂式教育是对广大教徒进行终身定期日常教育的一种最为广泛而持久的宗教教育方式。基督教徒周日在教堂聆听神父、牧师的讲经布道,穆斯林在清真寺接受阿訇的读经教育,佛教徒在寺庙里聆听方丈的讲经,都是堂式教育。宗教的学校教育把宗教教育和国民的普通文化教育结合起来。神职教育是专门培养神职人员的一种宗教教育,佛教有佛学院,道教有道教学院,基督教有专门培养神父、牧师的神学院、修院,伊斯兰教有经学院。宗教传播教育是通过电视、电影、录像、广播、书刊和报纸等传播媒介进行的。家庭的宗教教育是信教者自幼在家庭中接受宗教的熏陶,家庭成了培植宗教感情的母体。<sup>①</sup>宗教教育固然是弘扬宗教思想的有效方式,它也起到传播科学知识的作用。其中尤其值得重视的是宗教的学校教育,以伊斯兰教、基督教为例。20世纪20年代后期,中国伊斯兰教新式学校出现,其中著名者有马松亭等人于1925年在济南创立的“成达师范学校”(后迁址北京),哈德成、达浦生于1928年创立的“上海伊斯兰师范学校”,李仁山于1928年在万县创立的“伊斯兰师范学校”,以及稍后在昆明创立的“明德学校”(中、小学两级)。这些新式学校,在教育内容和课程设置上,除讲授宗教课程外,还讲授文化科学知识,如史、地、数、理、化等课程。在培养目标上,除造就宗教本身所需要的人才(如阿訇)外,还同时造就社

<sup>①</sup> 陈麟书、陈霞主编:《宗教学原理》(新版),宗教文化出版社1999年版,第142~143页。

会上需要的人才。这种新式宗教教育在当时中国官办学校不发达的情况下对于提高民众的文化知识水准是很有益的。<sup>①</sup> 19 世纪初以来,随着西方传教士大批涌入中国,教会学校开始出现在中国大地上。基督教教会在华兴建的第一所西式学校是 1839 年由新教传教士在澳门开设的“马礼逊学堂”。这所学校的学制为 3~4 年,开设的课程有:汉语、英语、算术、几何、物理、化学、生理卫生、地理、历史及音乐等。到 19 世纪末教会学校总数达 2 000 多所,在校生有 40 000 名以上。到 1920 年教会学校总数已达 13 000 多所,在校生 350 000 多名。抗日战争爆发的 1937 年教会学校的规模发展到顶峰,当时在校生总数增至 1 000 000,其中大学生约 8 000 名,中学生约 90 000 名。虽然传教士在中国开办学校,其初衷不是向中国人传授科学知识,而是为了传教的需要。但其以适应现代社会需求为原则的办学指导思想 and 使学生在文理各科都得到发展的教育方针,奠定了中国现代教育体系的根基;同时也为中国近代科学事业的发展培养了大批的优秀人才,为缩小当时我国与世界科技水平的差距作出了不可磨灭的贡献。<sup>②</sup>

## 二、中国宗教的文化交流功能

宗教具有向外传播教义,发展信徒,扩大组织的特性,加上宗教信仰具有很强的凝聚力,这样不同民族、地区、国家的宗教信徒通过信仰之一纽带彼此往来,并把各自的文化带给对方,客观上促进了文化的传衍、融合与发展,也就是说宗教具有特殊的文化交流功能。下文我们以佛教为例具体加以分析说明。

从东汉开始佛教东渐中国,此后印度文化的许多方面包括绘画、雕塑、音乐、舞蹈、建筑、语言学、文学、数学、天文学、医学、哲学等就源源不断地流入中国。印度文化给我国文化带来清新的内容和发展的活力。比如天竺凹凸画法,对我国古代画坛产生过极大影响。南朝梁时著名画家张僧繇最先采用了凹凸画法,他运用这种手法创作的作品成为当时画坛上的绝艺,因而名噪一时。雕塑也是如此。中国石窟艺术曾深受犍陀罗佛教艺术的影响,其主要表现为犍式构图风格、装饰手法。如甘肃天水麦积山石窟的早期洞窟(70、71、74、78、165 等窟)中,造像雄健高大,佛像高鼻垂耳,细眉大眼,宽肩细腰,服饰多内着僧祇支,外着半披肩袈裟,衣纹呈凸起均衡密褶的犍陀罗式样。后来中国石窟雕塑艺术的成就就是建立在这基础之上的。<sup>③</sup> 音乐如唐朝名曲《霓裳羽衣曲》,其中既有本国传

① 中国社科院世界宗教研究所伊斯兰教研究室编:《伊斯兰文化面面观》,齐鲁书社 1991 年版,第 332~333 页。

② 参阅中国社科院世界宗教研究所基督教研究室编《基督教文化面面观》,齐鲁书社 1991 年版,第 140~142 页。

③ 马德邻、吾淳、汪晓鲁:《宗教,一种文化现象》,上海人民出版社 1987 年版,第 198~199 页。



统曲式,又有取自印度佛曲改编的乐调,印度音乐对中国音乐的发展无疑具有促进作用。印度医学也传入中国,尤其是眼科的传入,大大促进了我国眼科治疗的发展。《全唐诗》卷十三刘禹锡《赠眼科医波罗门僧诗》云:“三秋伤望眼,终日哭途穷;两目今先暗,中年似老翁。看朱渐成碧,羞日不禁风;师有金篦术,如何为发蒙。”该诗形象地描述了印度眼科医师的眼科治疗情况。再如,东汉佛经的译介不断促使中国学者借鉴梵音以治汉语音。到隋代,陆法言著有《切韵》,始建汉语韵母系统。唐代对梵语的研讨愈加深入,由于吐蕃语在梵汉语系之间的桥梁作用,汉语音韵学的建构有了更大的发展。唐末僧人守温,在《切韵》的基础上,归纳反切,制定了汉语三十个字母,后经宋人增益,最终形成三十六个字母的完整体系。汉语音韵的基础由此奠定。可以说,汉语语音系统的生命中流淌着由佛教传播所输入的血液。<sup>①</sup>

上述大量的例子说明印度佛教传入中国丰富了我国的文化。但交流是互动的,中印僧人之间的友好往来也促进印度文化的发展。其中最具有代表性的例子当是名僧玄奘。他于唐贞观三年(629)从长安(今西安市)西行印度取经,回国后撰写了《大唐西域记》。该书记述了路途见闻及异国风情,记录了古代印度历史与文化。此书是目前了解7世纪以前印度文明的唯一资料。研究古代印度历史的中外学者都承认,古代印度的历史几乎隐没在一团迷雾之中,只有神话、传说,还有一些人物。对历史科学来说,最重要的年代却无从确定。而《大唐西域记》除了记载释迦牟尼的年代外,对印度古代和中世纪历史上的许多大事件都有所记述,为重建印度史提供了珍贵的资料。比如关于伟大的语法学家波尼尔,关于毗卢迦王伐诸释,关于阿育王与太子拘浪拿的故事等等。尤其是迦腻色迦王的问题许多年来在世界许多国家的历史学家中一直是一个热门课题,而《大唐西域记》中就有四、五条资料讲到迦腻色迦。20世纪早期英国印度史学家斯密士在《牛津印度史》一书中高度评价玄奘:“印度历史对玄奘欠下的债是决不会估价过高的。”<sup>②</sup>由此可见,宗教间的友好往来带来了文化事业上的双赢。

在中外文化交流史上起使者作用的不仅仅佛教一家,中国土生土长的道教外传朝鲜、日本、东南亚、欧美各国时,也带去了中华文明,基督教、伊斯兰教衍传中土时,也播种了异质文化,限于篇幅,不一赘述。

### 三、中国宗教的文化载体功能

宗教作为特殊的文化形态,因其神圣性广泛影响社会文化生活的各个领域。它往往成为人们思想的原理、激情的源泉、文艺创作的载体、文化事业的保障。

① 马德邻、吾淳、汪晓鲁:《宗教,一种文化现象》,上海人民出版社1987年版,第184~185页。

② 马德邻、吾淳、汪晓鲁:《宗教,一种文化现象》,上海人民出版社1987年版,第204~206页。

我们认为宗教具有文化增长的功能,具体体现在宗教文化体系的各构成要素,都具有文化的意义和发生文化的功能。关于中国宗教的文化载体功能,上文探讨中国宗教与其他意识形态关系时,或多或少已有涉及,这里只是稍加阐述,以免重复。

首先,中国宗教理论常为其他文化形式提供思想素材。比如宋明理学,它的形成就深受佛教、道教思想内容和思想方法的影响。佛教运用其独到的逻辑及心理分析,展开其精微缜密的哲学思辨,在中国思想文化界独树一帜,为之送来阵阵清风、注入勃勃生机。儒家将佛教的佛性、人性、心性等理论学说改造加工,纳入自身的理论体系及思辨形式之中,从而在宋明时期得以构成体现儒、释、道三教合一的、以心性义理为核心的庞大繁复的理学体系。宋明理学的形成,在很大程度上受到过佛教禅宗注重心性之理论及其“明心见性”、“反观心源”之修行方法的影响,当然它也曾受到道教理论及实践的感染和熏陶,这样才最终实现儒、释、道三教之综合,使中国哲学的发展进入一个新的阶段。<sup>①</sup>实际上宗教思想广泛影响到中国伦理、美学、心理学等其他方面,这里不一一加以展开。

其次,中国宗教信徒的宗教情感为文化活动提供不竭的激情。人们参观敦煌石窟,在赞美石窟艺术之辉煌时,也不免感慨在戈壁滩进行艺术创作的艰辛!人们在登临绝顶观赏美景时,也往往对在悬崖峭壁上建成的巍峨佛寺、道观心怀惊叹!人们在欣赏教堂顶部精美的壁画时,也肯定会想到仰面绘制壁画时是多么的费心费力!是什么促成了这样的宗教艺术成就?可以说虔诚的宗教情感是宗教艺术工作者排除万难、造就辉煌的力量源泉。汤因比指出:“宗教对于有关宇宙的神秘性和人在中间发挥作用的艰难性这一根本问题上,给我们所提供的精神上的满意答案;并在人类生存中给予实际的教训规诫,由此鼓舞人们去战胜人生征途的困难。”<sup>②</sup>不仅文艺创作如此,科学研究亦然。谈到宗教与科学技术关系的问题,持宗教与科学对立论者即会断言宗教与科学势不两立,宗教会阻碍科学技术的发展。但是,许多持宗教与科学互助互补论的西方学者,在探讨基督教信仰与西方科学技术的发展之关系时,认为基督教对唯一至上神的信仰,会鼓励人们探讨这个被造物主创造的世界中秩然有序的奥秘或规律,为科学的发展提供动力。20世纪的中国基督教徒谢洪赉则认为,如果像基督教教义所要求的那样,信上帝唯一,就可以消除古人崇拜物质的迷信;而基督教对意志自由、人的尊严、人的责任的信念,都有助于科学家坚定其探究学理的心志。<sup>③</sup>总之,在我

① 卓新平:《世界宗教与宗教学》,社会科学文献出版社1992年版,第162页。

② [英]A. J. 汤因比、[日]池田大作:《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,国际文化出版公司1985年版,第363页。

③ 孙尚扬:《宗教社会学》,北京大学出版社2000年版,第214页。

们看来,宗教与文化进步有密切关系,有相当多的事实表明宗教感情往往是文化活动的精神动力。

再次,中国宗教礼仪是文化的综合载体。宗教信念和宗教礼仪是宗教的两个轮子,宗教信念通过宗教礼仪得以表征,那么可以认为宗教礼仪是宗教文化的集中体现。宗教崇拜的对象本是虚幻的,宗教仪式要表现人与神的联系,就需要运用文学艺术的手段,将神灵的形象物化。这类文艺创造包括赞颂神灵的诗歌、故事,表演性的舞蹈、戏剧,雕塑神像,制作法器、服饰,建造神坛、圣殿……所有这些作为载体,在历史上确实起到了保存和刺激文化艺术增长的作用。简单回顾一下宗教文化成就也许有助于我们对这个问题的了解。以《圣经》为核心的基督教文学、以《道藏》为核心的道教文学、以《大藏经》为核心的佛教文学,充实了文学的内容。基督教的教堂音乐、伊斯兰教读经的哼声音乐、道教斋醮音乐、佛教的念唱敲击音乐,拓展了音响空间。基督教的教堂、伊斯兰教的清真寺、道教的宫观、佛教的寺院,呈现出有别于世俗建筑独特的风格风貌。如此种种说明宗教礼仪作为文化的综合载体,为人类留下了一笔巨大的文化遗产。

最后,中国宗教组织有促进文化事业开展的作用。其一,宗教组织有襄助文化事业开展的需要。因为宗教需要借用艺术的形象性和感染力来巩固教徒的信仰和扩大信仰的基础。此外,宗教组织也愿意支持教育事业和艺术活动,以树立自身服务社会的良好形象,从而获取社会各阶层的支持。其二,宗教组织具有相当的能力保障文化事业的发展。许多宗教组织通过政权机构和社会团体的资助和捐赠、教徒的布施和奉献、宗教的课税和募捐、宗教服务收入以及宗教经营收入积累了大量的资金;而且比较大的宗教组织一般具备比较严密的组织机构;由于信仰的凝聚力,宗教组织往往很容易召集人员。这些便利条件就为文化事业的顺利兴办奠定了经济上、组织上、人手上的基础。我们以江西龙虎山嗣汉天师府为例,天师府成立了“龙虎山道教协会”,下设秘书处、研究处、教务处、总务处及财务室等管理机构。1985—1994年,筹集资金两百多万元,加上国家拨款,修建殿堂两百余间,新塑神像39尊;编辑出版了《中国龙虎山天师道》和《中国龙虎山道教音乐谱集》两部专著,编印了《嗣汉天师府画册》、《龙虎山正一日诵早晚课》等书,录制了《中国龙虎山道教音乐》磁带;还成功地举办了一至四届中国龙虎山道教文化活动周的斋醮法会和中国龙虎山天师道国际学术研讨会,组织经乐团赴新加坡访问,轰动了海内外。<sup>①</sup>事实告诉人们,宗教组织可以为文化事业的发展作出贡献。

综上所述,我们认为宗教作为一种特殊的文化形式,对其他文化形式有良性

<sup>①</sup> 参阅张金涛、郭树森主编《道教文化管窥——天师道及其他》,江西人民出版社1996年版,第144~145页。

促动的一面,在人类文化史上,宗教的确起过形成和发展认知、推动文化交流、促使文化增长的作用。当然不可否认,宗教文化生态功能有时也产生负面影响,宗教信徒的盲目性和封闭性在一定程度上也会禁锢了人类思想,阻断文化交流,扼制文化增长,这是我们应该实事求是地加以说明的。

### 第三节 中国宗教的心理调节功能

宗教心理学家认为心理需要是宗教的根源。20世纪70年代以来,在宗教心理学研究领域中三种比较著名的关于宗教起源及本质的理论:投射理论、认知需要理论、补偿理论。世瑾所著《宗教心理学》对此做了很好的归纳分析。第一种理论认为宗教起源于心理投射。弗洛伊德精神分析投射理论主张,上帝或神是一种祖先表象的投射,信仰上帝是先前内化为超我的祖先形象的一种“再投射”。1975年英国牛津大学教授阿盖尔研究表明,对上帝和对双亲的态度非常相似。相隔十年后,阿盖尔在1985年总结多年研究成果时指出,一般地,当孩子离开家庭或他们的双亲去世后,会突然地确信或更虔诚地相信上帝。有一些心理学家认为,信徒之相信自己为上帝的儿女,不只是一种消极的“幻想”或“投射”。从所皈依过程中解决人格上的心理冲突来看,这有助于人格的统一和调整,有助于信徒在逆境中获得健康快乐的人格,增强自身的勇气。除了弗洛伊德主张的心理冲突投射说之外,有人认为,冯特的宗教理论也属于一种情感意志的投射说。苏联学者乌格列诺维奇认为冯特宗教理论的出发点基本上是正确的。乌格列诺维奇极为详细地描述和分析了信众宗教情感的动态表现,强调信众们的宗教情感可以由消极的情绪转化为积极的情绪,从而把宗教情感看作是苏联信众崇奉宗教的重要心理因素之一。第二种理论认为宗教起源于认知和理解需要。著名发展心理学家皮亚杰及其同行们指出,个体发展到青年后期,不仅具有了抽象思维,而且具有对每件事物作理性解释的欲望。当人们对宇宙、生命、价值等问题困惑不解时,宗教就会乘虚而入。第三种理论认为宗教起源于补偿需要。补偿需要理论是奥地利另一精神分析学家阿德勒用来解释个体宗教信仰的理论依据。持这种理论的人相信,每个人多少都有点自卑感,而同时又产生一种力求“优越于他人”的需要。由于心理上的某种不足,个体就努力发展其他方面,以弥补或补偿自己的不足所造成的情绪不安。在此之前,马克思也曾指出,正是由于“使自己和自己本身分离,并使自己转入云霄,成立一个独立王国”的宗教,才使“那些还没获得自己或再度丧失自己的人”,以宗教这种幻想形象来“补偿”人类物质力量的不足;“补偿”个体精神上的失落感。许多学者坚信,宗教是对生活挫折的一种反应;宗教以幻想的形式使那些在现实生活中被剥夺了

的人们得到满足。<sup>①</sup> 以上三种探索宗教起源的心理学理论,着眼点虽不一样,但大致认同心理需要使人内在地对宗教产生深深的依恋,宗教起着一种调整身心的功能。前人的这些学说为我们今天研究中国宗教的心理调节功能提供了有益的历史经验。一般认为“宗教的心理调节功能是指通过特定的宗教信念把人们原来心态上的不平衡调节到相对平衡的心理状态,并由此使人们在精神上、行为上和生理上达到有益的适度状态”<sup>②</sup>。下文从四个方面加以论述。

## 一、中国宗教信仰可以消减信徒对死亡的恐惧感

原始社会时期,由于当时生产力水平的极端低下,自然界以及生活中的许多事件,如刮风下雨、打雷闪电、山洪猛兽、地震火山、日食星陨、疾病瘟疫等等,都给人类的生命构成巨大的威胁,束手无策的原始人把这类自然现象当作超自然的异己力量,并对之产生恐惧感。正是对于自然界的这种恐惧感和依赖感,导致了原始人产生宗教的观念与行为,先民们凭借信仰与崇拜协调人与自然的关系,缓解对死亡的焦虑。此后随着生产力的大幅度提高,人类的生活条件有了很大程度的改善,人的平均寿命不断延长,但人作为自然的一部分,和其他事物一样,生命的存在总是有限的,死亡终将来临。而“人所贵者,盖贵于生”,于是对生的渴望和对死的恐惧便成了时时困扰人们心灵的一大问题。神灵就在许多人喊救命的时候出现了。据调查,“在广大山区和农村,由于医疗卫生条件缺乏,‘信教治病’正好弥补了农民因物质条件跟不上而产生的精神治疗的需要。据统计,在农村教徒中,因病信教的要占 33%~40%,有的地方高达 60%~70%”。<sup>③</sup> 老百姓为何会因病信教呢?因为宗教有动人的许诺,基督教的因信称义、佛教的善有善报论、道教的长生不老说,给困境中的人们带来希望的曙光。可是不死是可证伪的,不过各种宗教都对死亡的意义给以说明,在人死后举行仪式,并对人死后的归宿作出了妥当的安排,如道教徒飞升仙境,佛教徒涅槃登西方极乐世界,基督徒死后可以上天堂等,所有这些都是以让其信徒能安详地面对死亡为目的的。事实表明,宗教在一定程度上的确能够消减信徒对死亡的恐惧。那些参加宗教活动最多而且宗教情感笃定的信教者并不害怕死亡,甚至对死亡的来临还抱着期待的心情,对他们来说,死亡是一种超脱,是进入极乐世界的必经阶段。

## 二、中国宗教信仰可以宣泄信徒日常生活中累积的消极情绪体验

生活中人们不断遭遇“意志与能力之间、愿望与获得之间、目的与结果之

① 世瑾:《宗教心理学》,知识出版社 1989 年版,第 137~140 页。

② 陈麟书、陈霞主编:《宗教学原理》(新版),宗教文化出版社 1999 年版,第 117 页。

③ 宋晓勇:《他们为什么信教——农民信仰宗教心理类型浅析》,载《心理世界》1996 年第 4 期。

间、想象与实际之间、思想与存在之间的对立和矛盾”，当人的欲求由于自身的有限性得不到满足时，就会产生诸如焦虑、失落、不满、愤懑、怨恨、烦闷、妒忌、忧郁、压抑、紧张、不自由、受支配、没有力量、自卑、渺小、无奈等消极的感觉和情绪。这种消极的情绪体验持续地刺激主体，会产生情绪裂变。无论在精神上、生理上，人们都无法忍受这种无穷无尽的折磨。于是许多人找到了宗教。人们周期性地举行崇拜仪式，将平素积累起来的消极情绪以仪式这种特殊的方式化解，从而使人心变得安定和纯净，这恐怕是人们信仰宗教的心理原因之一。经常地参加崇拜仪式，无疑是在接受一种心理保健的训练，即借助宗教崇拜的仪式，用崇拜的形体动作、祈祷和忏悔的语言，宣泄自己内心的冲突，经过与神相会，得到神的宽恕和恩典这一体验的转折点，使情绪体验得以从消极转化为积极。常见信徒在崇拜仪式上痛哭不已、泪流满面，或深刻地悔悟和恳切地求助，这些都是一种表达和释放。人们处于自责、悔过和殷殷期盼之中，是最值得理解、同情、宽恕和帮助的。人们的祈祷首先感动了自己和周围的人。按照人世间生活的惯例，自责、悔过的人是应当得到安慰、宽容和谅解的。比起人类来，神灵自然是更加慈悲和宽宏的。这样人们的自我心理调节假以神的名义，以一种象征的手法，完成了消极情绪的宣泄和化解，因而得到宽慰和解脱。<sup>①</sup> 苏联宗教心理学家乌格里诺维奇明确指出：“信徒在做礼拜和做祷告的过程中所体验的宗教感受，就其心理学的内容和动态来说，跟审美的净化相仿佛。礼拜和祷告就其心理学职能来说，乃是人们用来排遣郁积于心的消极感受的一种方法和手段。信徒向神祈祷，希望神让他们免遭灾殃和相信神是实在的，并且是全能的，所以祈祷往往使他们心情舒畅，感到安慰，他们的消极的感受为积极的感受所排挤，如果否定或低估礼拜和祷告的心理学意义，那是不对的。”<sup>②</sup>

### 三、中国宗教信仰可以满足信徒对爱的需要

人类社会的进步，现代科学的昌明，为这个世界带来越来越多的财富，然而社会分工、分化带来了人情的日渐淡薄，传统社会中那种密切和睦的人际关系已不可多见，暴力、伤害、吸毒、自杀、精神沮丧、行为古怪、生活反常、玩世不恭比比皆是。人类呼唤爱心的声浪不断高涨，人们希望在社会中得到人情的温暖，渴望有人爱自己，也想望把自己内心的爱释放出来。中国社会中的各大宗教都劝善讲求爱心、诚心，要求信徒在处理人与人之间关系时，也以爱与诚为原则，这就为那些在寂寞、摇曳的人生道路上和无情的制度压迫下渴望爱与被爱的人们提供了抒发感情的对象。在各种宗教活动中，除了教徒对神的敬爱可以平静他们的

① 杨宜音：《略论宗教崇拜的社会心理功能》，载《世界宗教研究》1996年第2期。

② [苏]德·莫·乌格里诺维奇：《艺术与宗教》，生活·读书·新知三联书店1987年版，第11页。

心境外;中国宗教组织内的人们可通过相互关怀与帮助使彼此感到温暖,有了某种心灵上的沟通,疏离感、孤独感消失了;中国的善男信女也可通过向宗教组织外的人广施博爱与仁慈得以满足自己的爱心。在这种意义上可以说,宗教为信徒提供的心理满足往往是其他社会组织难以企及或取代的。

#### 四、中国宗教信仰可以升华信徒的精神境界

现实社会存在着许许多多的纠纷和症结,极易使人缠绕其中,剪不断、理还乱,不能超拔。宗教追求的是超越现实与自我,它往往能淡化人们对现实的关注,松动人心中的死结,从而使人的精神超然物外,暂时摆脱现世与人生的种种不如意。许多佛寺都有一副对联,其上联为“天下事了犹未了,奈何以不了了之”,立意就在于劝人从现实的烦恼中解脱出来。老子讲:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨。”<sup>①</sup>所以道教要求人们“见素抱朴,少私寡欲”。当今许多人因在现实生活中遭遇过多的烦恼而遁入空门或隐逸山林或步入教堂,难道不就是求助于宗教以寻求某种心理解脱吗?宗教提倡宽恕与忍让,宣扬因果报应的确在一定程度上升华了信教者的精神境界,平息了俗世的一些纷扰。<sup>②</sup>

上面我们讨论了宗教的心理调适功能。这种调适不仅有益于个体的心理平衡,也因而会引起生理上的良好反应。现代医学心理学的研究成果表明,人体免疫功能的强弱与精神是否健康关系密切。一个豁达乐观、心情愉快的人,其生理上的免疫功能会随之提高,从而身心双健,长生久视;一个心胸狭隘、长期心情苦闷的人,其生理上的免疫功能会相应下降,这样的人容易患病,寿命也短。宗教的心理调节功能可以起到协调身心,促进健康的良好作用。罹患疾病的信徒,由于笃信神灵能够解除其病痛之苦,而坚定治愈疾患的信念,使体内生理机能发生良性的链式反应,提高免疫力,由此缓和甚至消除原来的病理现象。人们往往把这种神奇的现象称为信仰治疗。宗教特别是道教的某些修持方法,确实能使人由养心达到强身的目的。<sup>③</sup>如道教内丹学的基本功夫——取坎填离术,就是通过意念协调人体性腺和丘脑的负反馈机制,练习者在高度入静的状态中,性腺、肾上腺、胰腺、胸腺、甲状腺、松果体、脑下垂体的内分泌相互激发,从而使全身在心理上和生理上达到一个和谐有序的新水平。国内外的许多临床实践证明,信仰治疗是有良效的。

从心理学的观点来看,宗教一般起着一种心理调整的功能,心理需要是宗教

① 《老子》第十二章。

② 参阅戴康生、彭耀主编:《宗教社会学》,社会科学文献出版社2000年版,第164~165页。

③ 参阅盖建民《道教医学》,宗教文化出版社2001年版,第320~334页。

产生、存在的依据之一。虽然把希望寄托在冥冥的上天和虚无缥缈的彼岸世界中,并不能给人类带来真正的满足,但应当如实地看到,在今天甚至以后相当长的一段时间内,社会还不能提供给每个人充分发展的条件,也不能充分满足每个人多方面的精神慰藉的需要,所以,还有许多人会把宗教当作精神的庇护所,宗教的存在将是长期的。也许就是在这个意义上,人类心理学大师荣格指出:“每个人需要有宗教,这种深沉的宗教情感乃是人类主要的冲动之一。这种冲动有如人的本能结构而永不衰竭、世代绵延。”<sup>①</sup>爱因斯坦曾在《我的世界观》一文中坦言:“我们所能有的最美好的经验是奥妙的经验。它是坚守在真正艺术和真正科学发源地上的基本感情。谁要是体验不到它,谁要是不再有好奇心也不再惊讶的感觉,他就无异于行尸走肉,他的眼睛是迷糊不清的。就是这种奥妙的经验——虽然掺杂着恐怖——产生了宗教。我们认识到有某种为我们所不能洞察的东西存在,感觉到那种只能以其最原始的形式为我们感受到的最深奥的理性和最灿烂的美——正是这种认识和这种情感构成了真正的宗教感情;在这个意义上,而且也只是在这个意义上,我才是一个具有深挚的宗教感情的人。……我自己只求满足于探索生命永恒的奥秘,满足于觉察现存世界的神奇的结构,窥见它的一鳞半爪,并且以诚挚的努力去领悟在自然界中显示出来的那个理性的一部分,即使只是其极小的一部分,我也就心满意足了。”<sup>②</sup>爱因斯坦的坦率直言表现了一个著名科学家的真诚气质,也反映了一种精神升华。由此可知,宗教对于人们境界的升华是有特殊效用的。从这种角度来认识中国宗教的心理功能,我们将会有一些新的发现。

## 重点难点

1. 中国宗教作为社会意识形态的具体形式之一,与其他社会意识形态相互联系、相互制约,具有重要的文化心理功能,主要体现在礼仪聚合、文化生态、心理调节等方面。

2. 中国宗教的礼仪聚合功能指中国宗教礼仪具有强化宗教信仰、规范信徒行为和有效团结信众的功能。

3. 中国宗教的文化生态功能指中国宗教能够促进文化认知、文化交流和文化增长。

4. 中国宗教的心理调节功能集中体现在消减信徒对死亡的恐惧感,宣泄信徒日常生活中累积的消极情绪体验,满足信徒对爱的需要,升华信徒的精神境界

① 卢红等:《宗教:精神还乡的信仰系统》,南开大学出版社1990年版,第20页。

② 许良英、刘明编:《爱因斯坦文集》,浙江文艺出版社2004年版,第5~6页。



等方面。

## 复习思考题

1. 试述中国宗教礼仪的聚合功能。
2. 如何看待中国宗教的文化生态功能?
3. 中国宗教的心理调节功能有哪些方面内容?

## 参考读物

1. 陈麟书,陈震主编.宗教学原理.新版.北京:宗教文化出版社,1999
2. 吕大吉.宗教学通论新编.北京:中国社会科学出版社,1998
3. 陈荣富.宗教礼仪与文化.北京:新华出版社,1992
4. 戴康生,彭耀主编.宗教社会学.北京:社会科学文献出版社,2000
5. [美]托马斯·奥戴.宗教社会学.银川:宁夏人民出版社,1989
6. 卓新平.世界宗教与宗教学.北京:社会科学文献出版社,1992
7. 世瑾.宗教心理学.北京:知识出版社,1989

# 后 记

本书系集体成果,主要由厦门大学从事中国宗教研究与教学的教授、副教授及博士精心撰写完成。先由主编詹石窗提出基本构想,在广泛征求意见基础上拟定了编写纲要。本书各章写作分工如下:

引言:盖建民、詹石窗

第一章:蒋朝君

第二章:于国庆、詹石窗

第三章:吴洲

第四章:贾来生、盖建民

第五章:王福梅、詹石窗

第六章:王福梅

第七章:吴洲

第八章:吴洲

第九章:傅小凡

第十章:谢清果、詹石窗

第十一章:朱亚辉、盖建民

第十二章:王福梅、盖建民

第十三章:吴洲

第十四章:刘晓艳、詹石窗

第十五章:盖建民、朱亚辉

第十六章:张慧远、詹石窗

第十七章:郑振清

第十八章:黄永锋

在各章作者写作基础上,由主编进行了全书统稿和文字润色工作。本书在写作过程中,参考了国内外学术界大量相关论著,特此致谢。凡引用或者参考前人及时贤的观点和著作,本书均一一标明出处,以示尊重。

詹石窗、盖建民

谨识于厦门大学宗教学研究

2004 年秋