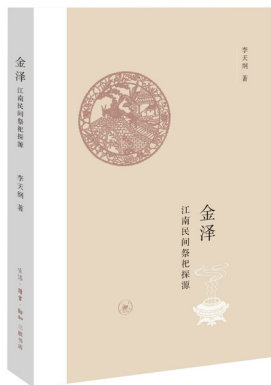


中国宗教与宗教研究的 “道”与“术”

读李天纲《金泽：江南民间祭祀探源》有感

文 王颂



李天纲教授《金泽：江南民间祭祀探源》一书，田野勘察与文献征引相得益彰，由点及面，以江南桥乡小镇为舞台，展示了中国宗教的历史与现在，妙趣横生而又时时发人深省，不禁令人难以释卷。

以笔者陋见，作者创作的一个问题意识，在于揭示华人宗教自商周秦汉以来一以贯之的宗教祭祀传统，进而说明中国宗教的特质。而作者运用的方法，却是反向的“探源”，由今天历尽劫难尚得以一见的小镇上的各种古风旧俗，来推究其远古的出处，不变的内涵。这一方法在书中获得了有效的应用，取得了诸多令人信服结论。

尽管展现了内容如此丰富多彩的材料，但李天纲教授似乎有意保持了一种对方法论探讨的克制。在本书最后“中国的宗教与宗教学”部分，作为收官之笔，作者对西方宗教学经典理论进行了评论，但似乎也是点到即止。笔者注意到，作者根据书中的各项分析以及他自身长期研究的实际经验，特别指出：“如果确实要用西方

宗教学来关照中国的民间宗教，20世纪初期理论中较为可取的并非詹姆斯的心理学，而是涂尔干的社会学。”

或许是李天纲教授成竹在胸，故意隐而不发，以待来日收取黄钟大吕振聋发聩之效；或许他以为道者亦非别物，全牛尽在肯綮之间，是以存而不论。凡此种种，非区区所能臆测。但他提出的涂尔干的社会学进路比詹姆斯的个体经验主义更适合中国宗教研究的观点，笔者颇为赞同。以下想就个中理由谈谈个人看法。

首先，我想有必要分析社会与个人的差异。所谓社会，在中国人看来，首先就是我们的日常生活世界，是亲族朋友、乡土邻里，以血缘和亲缘为经纬划出的一个个同心圆。这与西方社会学所谈论的以生产关系为枢纽的社会形式固然有所不同，但其于中国人信仰形态的作用，有过之无不及。甚至可以说，在中国传统文化观念中，这样的“社会”占据着核心地位，而所谓“个体”则基本消融于其中。

西方人好谈个体经验与个体事实，惟其有上帝为保障为中介，悬然有隔的个体经验及由此推出的群体经验，始得以可靠。非惟宗教如此，自笛卡尔以来的近代理性主义也由兹出发。故而亚伯拉罕宗教特别是新教以个人与上帝的直接沟通为坦途，而中国宗教即便谈所谓个体经验，也必由“社会”之路。笔者甚至以为，中国人既然“尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠”，鬼神尚且敬而远之，遑论与上帝交流？（所谓“个体宗教经验”其实都可以界定为与上帝或神的交流）由此，附和西人讲个体经验，“此直好无之谈”。本书中也提到的所谓内在超越与外在超越，几乎已成为论断东西异同的老调常谈。但笔者以为，这一标准其实很成问题，实质上是一种以西方来诠释中国的反向格义，即以中国的修养工夫来比附西方的超越，而这种超越恰好是奠基于个体经验之上的。但中国文化是否真的有超越的冲动？再进一步，中国宗教中是否存在蒂利希所说的那种具有特定意义的终极关怀？

笔者认为，相较于亚伯拉罕宗教所追求的那种超越于、外在于现实世界、经验世界的“道”而言，中国宗教只能说是一种工具性的“术”，——它无时无刻不在人伦日用之中，并不脱离也无需超越现实世界。《金泽：江南民间祭祀探源》一书中的大量例证可以说明这一点。在此做出如上划分，绝非有意扬彼抑此，中国的道与术从来就不是打成两截的二元对立之物。或者说，道术浑然一体，我们现在作为对象与工具所理解的术，其实只是道体之用而已。这个“术”所相对峙的，并非中国文化中所讲的“道”，而是西人所谓逻各斯的“道”，绝对的、外在的“一”或上帝。

其实，根据人类学家目前掌握的田野资料，亚伯拉罕宗教的这种思维方式或许反而是人类宗教现象史上的特例，——尽管它依然保留了大量原始巫术

的遗存，但自从与希腊哲学的逻各斯主义相结合以后，它最终实现了与巫术彻底区隔的“纯粹宗教性”。但不可否认的是，这样一种纯粹的宗教性，在一两个世纪以前还被西人自诩为进化的顶点或者绝对理念自我实现的最高阶段的特质，既不具有普遍性，也不具有优越性。而“特例”之所以并不被视为特例，反而被赋予了一种强加的普遍性，无外乎就在于它所依托的是西方文明的强势地位，以它为基准坐标的西方宗教学理论成为了普遍方法。因此，用这样一种特殊的普遍性来衡量中国宗教，难免有削足适履之感。简而言之，“超越性”成为了这样一种话语霸权，——不具有超越性的宗教就不是宗教，或者说就不是高级的宗教。这就如同白天打着灯笼去寻找中国古代思想中希腊式的哲学一样，在中国宗教中缘木求鱼地寻找本不具有的超越性。

其实，中国文化的宗教特质，与中国文化整体一样，建立在自然而然、天人合一、亲亲仁人的思想基础之上；说起来似乎神秘的其实毫不神秘，如天人感应、鬼神魂魄，哪里有与现实的人和自然相异质的东西？这样浅显明白而又老生常谈的道理，个人以为却是不刊之论。让我们以《金泽：江南民间祭祀探源》一书中提到的具体例子来说明这一点。

许理和先生曾经做出了中国佛教三种层面的划分：宫廷佛教、士大夫佛教、民众佛教。许理和如此划分的初衷主要为了便于研究他重点考察的对象群体——与佛教关系密切的士大夫阶层，其落脚点也基本限定于东晋南朝。而李天纲教授则有意将之化用为一种范式，分析佛教在中国社会不同层面所发挥的影响。

笔者在此首先想要指出的是：无论是宫廷佛教还是士大夫佛教，它们的定义都应该具有明确的限定，不能凡是与君王朝廷沾上边的就称为宫廷佛教，更不能把只要是乡绅参与的佛教就称为士大夫佛教，如此反而会与民间佛教混为一谈。宫廷佛教一般特指服务于特定政治目的的佛教，或者君主个人在政治中心（宫中）从事的佛教信仰活动。广义而言，由君主朝廷所推行的上升到国家意识形态层面的特定佛教事务也可以称为宫廷佛教。除此之外的一些与帝王发生些许关联，但不具有特定意义的佛教事物，如历代遍布全国的敕额寺院，往往不过是一种形式，完全上升不到宫廷佛教的层次。同理，“士大夫佛教”这一概念则侧重于士大夫阶层与佛教在文化上的互动关联，至于士大夫以个体身份所从事的一般性的佛教活动，则无论朝臣乡绅，其实与普通民众并无二致，完全可以纳入民间佛教的范围。

其次，笔者在此想着重说明的是：三个层面的佛教诉求固然有所不同，但其“有求必应”的工具性则如出一辙。这恰好可以说明中国佛教同其它中国宗教一样，其存在价值在于“术”的层面。举例而言，宫廷佛教当然不排除君主的个人好恶倾向，但其核心诉求仍在于国家政治，历朝历代皆如此，从唐代盛行的宫廷内道场，到元明清三代的藏传密教，宫廷佛教是破解政教关系的核心密码。而士大夫佛教或可称为文人佛教，其目的在于从佛教中获得审美的意趣、玄理的省察和心灵的慰藉。许理和所津津乐道的六朝名士与名僧，恰好淋漓尽致地体现出了这一特点，所谓“孙绰曾伴支遁游，千年人谓两风流”。佛教实际上与老庄玄学发挥了类似的作用。魏晋唐宋，莫不如此。而民间层面的佛教，无论施行者的政治、经济、文化地位的差异，不外乎起塔建庙、烧香念佛，其目的在于修福田、积功德。这些行为实际上与佛教的核心教义——缘起性空之类无关，更不指向什么终极关怀，倒与民间朴素的祸福报应观念紧密联系在一起。故而儒释道信仰在民间水乳浑然，佛寺、道观、祠堂“混合经营”的现象比比皆是、司空见惯。正如李天纲教授在书中指出的，颀浩寺出现的所

谓“用素”与“血食”的矛盾，其实是一个“现代性问题”，这在前近代中国根本就不是什么问题。

由此可见，在中国人的信仰与生活世界里，就好比耕者与樵者的工具自有不同一般，佛教在不同阶层的人眼中不过是各具功用的“术”，根本不存在什么超越于生活之外的、抽象的、统一的佛教。

因此，要想建构中国式的宗教学研究方法论，笔者以为首先要认识并正视中国宗教的特质。只有把握了中国宗教的“术”，才能建立起中国宗教学的“道”。方法与对象的内在统一，可以构成一种相互支撑的意义循环。即通过对中国的深入理解来选择、确定中国宗教的研究方法；通过由中国界定的中国宗教的研究方法来深化对中国的认识。这样的方法论绝非封闭的、意义递减的循环，反而是不断丰富内容的螺旋式上升。因为我们在研究中只有不断引进他者并与之比对，才能理解什么是真正的中国，这就决定了它不会是封闭的；只有通过对中国自身多样性的深入发掘，而非经由僵化的中国概念的简单演绎，我们才能获得新的知识，这就决定了它不会是意义递减的。

简而言之，道术一体，化用万千。我们关切的不是空洞的理论堆砌，而是那些与中国人安身立命息息相关的问题，——宗教到底在中国人的生活世界、心灵深处和社会结构中发挥着什么样的作用？如何通过宗教这一面向去发掘所谓“中国性”？我想，通过宗教研究去探究我们所关切的这些超越宗教研究本身的中国问题，可能恰好是未来方法论的起点。这也是《金泽：江南民间祭祀探源》一书所给予我的启发。

（作者为北京大学哲学宗教学系教授、博士生导师）

责任编辑 惠晶